

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN ANTONIO ABAD DEL CUSCO

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

ESCUELA PROFESIONAL DE FILOSOFÍA



TESIS

**ANALISIS Y PROPUESTA DE LA CATEGORIA “INDIO” EN EL
PENSAMIENTO DE GAMALIEL CHURATA; UN ESTUDIO DESDE
LA ONTOLOGIA POLITICA**

PRESENTADO POR:

Br. VICTOR CARTAGENA RIQUELME

**PARA OPTAR AL TÍTULO PROFESIONAL
DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

ASESOR:

Dr. RICHARD SUAREZ SANCHEZ

CUSCO – PERÚ

2026



Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco

INFORME DE SIMILITUD

(Aprobado por Resolución Nro.CU-321-2025-UNSAAC)

El que suscribe, el Asesor Richard Suarez Sanchez.....
..... quien aplica el software de detección de similitud al
trabajo de investigación/tesistitulada: ANALISIS Y PROPUESTA DE LA CATEGORIA
"INDIO" EN EL PENSAMIENTO DE GAMALIEL CHURATA; UN ESTUDIO DESDE
LA ONTOLOGIA POLITICA.

Presentado por: Victor Cartagena Riquelme..... DNI N° 71707137.....
presentado por: DNI N°:
Para optar el título Profesional/Grado Académico de Licenciado en filosofía.....

Informo que el trabajo de investigación ha sido sometido a revisión por 02 veces, mediante el
Software de Similitud, conforme al Art. 6° del **Reglamento para Uso del Sistema Detección de**
Similitud en la UNSAAC y de la evaluación de originalidad se tiene un porcentaje de 9.....%.

Evaluación y acciones del reporte de coincidencia para trabajos de investigación conducentes a grado académico o título profesional, tesis

Porcentaje	Evaluación y Acciones	Marque con una (X)
Del 1 al 10%	No sobrepasa el porcentaje aceptado de similitud.	☒
Del 11 al 30 %	Devolver al usuario para las subsanaciones.	☐
Mayor a 31%	El responsable de la revisión del documento emite un informe al inmediato jerárquico, conforme al reglamento, quien a su vez eleva el informe al Vicerrectorado de Investigación para que tome las acciones correspondientes; Sin perjuicio de las sanciones administrativas que correspondan de acuerdo a Ley.	☐

Por tanto, en mi condición de Asesor, firmo el presente informe en señal de conformidad y **adjunto**
las primeras páginas del reporte del Sistema de Detección de Similitud.

Cusco, 10 de julio..... de 2026.....


Firma
Post firma Richard Suarez Sanchez
Nro. de DNI 23945734
ORCID del Asesor 0000-0002-0529-0911.....

Se adjunta:

- Reporte generado por el Sistema Antiplagio.
- Enlace del Reporte Generado por el Sistema de Detección de Similitud: oid: 27259:606565082.....

victor cartagena

TESIS CORREGIDA PARA REPOSITORIO vr.docx

 Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco

Detalles del documento

Identificador de la entrega

trn:oid:::27259:606565082

Fecha de entrega

8 jul 2026, 10:55 p.m. GMT-5

Fecha de descarga

8 jul 2026, 11:06 p.m. GMT-5

Nombre del archivo

TESIS CORREGIDA PARA REPOSITORIO vr.docx

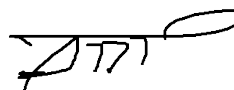
Tamaño del archivo

412.2 KB

245 páginas

68.826 palabras

363.640 caracteres



Richard Suárez Sánchez

Asesor

En señal de conformidad

9% Similitud general

El total combinado de todas las coincidencias, incluidas las fuentes superpuestas, para ca...

Filtrado desde el informe

- Bibliografía
- Coincidencias menores (menos de 10 palabras)

Fuentes principales

- 9%  Fuentes de Internet
- 1%  Publicaciones
- 3%  Trabajos entregados (trabajos del estudiante)

Marcas de integridad

N.º de alertas de integridad para revisión

No se han detectado manipulaciones de texto sospechosas.

Los algoritmos de nuestro sistema analizan un documento en profundidad para buscar inconsistencias que permitirían distinguirlo de una entrega normal. Si advertimos algo extraño, lo marcamos como una alerta para que pueda revisarlo.

Una marca de alerta no es necesariamente un indicador de problemas. Sin embargo, recomendamos que preste atención y la revise.

ÍNDICE

Índice	ii
Agradecimientos	vi
Dedicatoria	vii
Resumen	viii
Abstract	ix
Capítulo I. Planteamiento de problema	1
1.1. Descripción de la problemática	1
1.2. Formulación del problema.....	5
1.2.1. Pregunta general	5
1.2.2. Preguntas específicas.....	5
1.3. Objetivos de investigación.....	6
1.3.1. Objetivo general	6
1.3.2. Objetivos específicos	6
1.4. Justificación de la investigación	6
1.5. Línea de investigación.....	10
1.6. Diseño metodológico.....	11

1.7.	Técnicas e instrumentalización de recolección de datos	13
1.8.	Plan de procesamiento de análisis de datos	15
1.9.	Definición de categorías y Subcategorías del Estudio.....	16
1.10.	Formulación de los supuestos de investigación.....	17
Capítulo II. Desarrollo temático.....		22
2.1.	Antecedentes de estudio	22
2.2.	El sintagma “Ontología Política” (2002-2025): Origen, antecedentes, desarrollos.	27
2.2.1.	El Concepto de “Ontología Política” que se usa en la Presente Investigación Metapolítica y Crítica del Mundo Moderno	36
2.2.2.	Contexto de Gamaliel Churata	41
2.2.3.	Arturo Peralta como periodista.....	44
2.2.4.	Gamaliel Churata como escritor	48
2.2.5.	Gamaliel Churata como lector.....	52
2.2.6.	Gamaliel Churata como filósofo.....	55
2.2.7.	La Ontología Política en Gamaliel Churata.....	61
2.2.8.	Lecturas filosóficas de la categoría Indio: Convergencias y divergencias	74

2.3.	La dimensión histórica	83
2.3.1.	Rebelión del lodo	84
2.3.2.	El problema de la muerte.....	89
2.3.3.	La inmortalidad	92
2.3.4.	Evolución de la palabra “Indio”	95
2.4.	La dimensión cultural	98
2.4.1.	Construcción del <i>ahayu</i>	99
2.4.2.	Ontología del <i>Ahayu Watan</i>	101
2.4.3.	Tradición india	102
2.4.4.	Batalla de espanto.....	106
2.4.5.	Hacia el Inka.....	108
2.5.	Dimensión social	110
2.5.1.	La dolencia del alma.....	112
2.5.2.	Patología social	113
2.5.3.	Tiranía del <i>Wawaku</i>	114
2.6.	Propuesta: Ontológica política del indio.....	117
2.6.1.	Simbología lingüística en <i>El Pez de Oro</i> : Un nuevo lenguaje para una	

realidad despojada de memoria	119
2.6.2. El <i>ahayu</i> : trasfondo ontológico político del mundo del indio	121
2.6.3. El <i>ahayu</i> y necrademia como experiencia de verdad.....	130
2.6.4. Simbología política del Khorí Puma y Khorí Challwa	141
2.6.5. La ontología del <i>Wawaku</i> : Un mal infectado en el mundo moderno	149
2.6.6. Posturas críticas en la recepción de la ontología política en <i>El Pez de Oro</i>	171
2.6.7. Glosario	186
Capítulo III. Análisis y discusión de los hallazgos.....	198
3.1. Resultados de estudios.....	198
3.2. Análisis de hallazgos	201
3.3. Discusión y contrastación teórica de los hallazgos.....	204
Conclusiones.....	210
Sugerencias	213
Referencias bibliográficas	215

Agradecimientos

A mi asesor, Richard Suárez Sánchez, por su valiosa orientación y sus sugerencias fundamentales para el desarrollo de esta investigación. A mi hermana menor, Norma Vilca Cartagena, por su constante disposición a escuchar mis reflexiones sobre Churata, contribuyendo así a enriquecer mi comprensión del autor. Al Dr. Víctor Samuel Rivera por sus sugerencias en la lectura y algunas nociones generales del pensamiento tradicional. Y, finalmente, a la Biblioteca “*Luisa Riquelme Limache*”, de Carabaya, Puno, por haberme facilitado el acceso a la bibliografía completa de Gamaliel Churata, insumo imprescindible para el desarrollo riguroso de esta tesis.

Dedicatoria

A la memoria sagrada de mi madre, Luisa Riquelme Limache, cuyo espíritu me ampara desde la necrademia, como Apu tutelar que no cesa de irradiar su linaje. Su sangre — trascendida ya en la eternidad— sigue palpitando en mi búsqueda, sosteniendo con fervor ancestral la persistencia de mi ser y de mi palabra. Y a mi hermano, Benito Cartagena Riquelme, presencia firme y solar, que ha sabido encarnar con dignidad la figura del padre en los senderos ásperos de la existencia, acompañando mi travesía con nobleza silenciosa y guía incansable.

Resumen

La tesis titulada “Análisis y propuesta de la categoría ‘indio’ en el pensamiento de Gamaliel Churata: un estudio desde la ontología política” tiene como objetivo examinar la reelaboración de esta categoría por parte del autor estudiado, demostrando que no constituye una noción racial ni sociológica, sino una afirmación ontológica desde la tradición andina. Para ello, se emplea un enfoque interpretativo hermenéutico, basado en el análisis textual de *El Pez de Oro* y otros escritos relevantes. La categoría ‘indio’ expresa una experiencia continua del ser, donde existir es pertenecer, recordar y mantener los vínculos con lo sagrado. *El Pez de Oro* presenta tres figuras clave: *Wawaku*, *Khori Puma* y *Khori Challwa*; hay una dinámica que las tres configuran y cuyo asunto central es la experiencia histórica y social en que el indio se reconoce como un horizonte de sentido. A diferencia de lo que ocurre en otras aproximaciones, aquí el indio no aparece como un objeto de estudio sino como un horizonte de sentido marcado por la pertenencia, la memoria y la sacralidad. Se concluye que el pensamiento de Churata configura una ontología política india en la que la modernidad opera como forma de violencia ontológica, mientras que la tradición andina se afirma como principio de continuidad del ser; por ello, la emancipación del indio no implica su integración al orden moderno, sino la restauración de su propio ser mediante la recuperación del *Ahayu Watan* y la superación de las formas de fragmentación impuestas.

Palabras clave. Ser, Tradición, Gamaliel Churata, Modernidad, Indio.

Abstract

The thesis entitled “Analysis and Proposal of the Category ‘Indian’ in the Thought of Gamaliel Churata: A Study from Political Ontology” aims to examine the author's reworking of this category, demonstrating that it is not a racial or sociological notion, but rather an ontological affirmation rooted in the Andean tradition. To this end, a hermeneutic interpretive approach is employed, based on the textual analysis of **El Pez de Oro** (The Golden Fish) and other relevant writings. The category ‘Indian’ expresses a continuous experience of being, where to exist is to belong, to remember, and to maintain ties with the sacred. *El Pez de Oro* presents three key figures: Wawaku, Khorí Puma, and Khorí Challwa; a dynamic is configured by these three figures, the central theme of which is the historical and social experience in which the Indian is recognized as a horizon of meaning. Unlike other approaches, here the Indian does not appear as an object of study but as a horizon of meaning marked by belonging, memory, and sacredness. It is concluded that Churata's thought configures an Indian political ontology in which modernity operates as a form of ontological violence, while the Andean tradition is affirmed as a principle of continuity of being; therefore, the emancipation of the Indian does not imply his integration into the modern order, but the restoration of his own being through the recovery of the *Ahayu Watan* and the overcoming of the imposed forms of fragmentation.

Keywords: Being, Tradition, Gamaliel Churata, Modernity, Indian

Capítulo I. Planteamiento de problema

1.1.Descripción de la problemática

En América Latina, y particularmente en el ámbito andino, los pueblos indígenas han atravesado un prolongado proceso de colonización que no solo supuso formas sistemáticas de explotación económica, sino también la imposición de categorías culturales, políticas y epistémicas ajenas a sus propias tradiciones. En el caso peruano, dicha herencia colonial se ha sedimentado —según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)— en configuraciones estructurales de racismo, pobreza y exclusión política. En este horizonte, el imaginario moderno ha construido la figura del “indio” como un sujeto pasivo, desprovisto de agencia histórica y de capacidad efectiva de autodeterminación. Frente a esto, Gamaliel Churata, en *El Pez de Oro* (1954) plantearía un reenfoque radical del ser del pensamiento político y social del indio; lleva esta operación a cabo a partir de una ontología política, es decir, de una perspectiva ontológica de la historia social del indio que subvierte los presupuestos fundamentales de la modernidad —racionalidad instrumental, antropocentrismo y universalismo abstracto—, reubicando a la comunidad y al legado simbólico ancestral como matrices originarias de producción de sentido. Desde esta perspectiva, se abre la posibilidad de un posicionamiento autónomo que desarticula las lógicas de exclusión y reinscribe al indio como agente activo de su propia historicidad.

La relevancia de este enfoque se relaciona con la invisibilización del indio, propia de la visión de la modernidad, que hace de éste y su mundo una dependencia intelectual y política respecto de modelos y patrones exógenos. El indio internaliza una racionalidad colonial que lo despoja de su tradición y de su experiencia vivida y lo trasplanta a un modelo de mundo que le es extraño e impuesto. En este sentido, la propuesta de Churata excede el marco de un mero rescate cultural, configurándose más bien como un

replanteamiento ontológico del sujeto político indio, que enfoca sus problemas y su identidad desde el interior de su tradición, tanto social como simbólica. En el planteamiento de *El Pez de Oro* ocupa un lugar central la noción de *ahayu*; esta expresión designa el principio vital que se ve afectado por el proceso colonial y que, en su prolongación poscolonial, puede derivar en formas de decadencia existencial vinculadas a la configuración misma de la república.

La investigación se inscribe, así, en una línea de reflexión filosófica que busca repensar la política desde horizontes no hegemónicos, dialogando con autores como Paula Mancosu (2017, 2018), Aldo Medinacelli (2020), Burman (2011) y Dorian Espezúa Nécker Salazar (2019). Como corpus fundamental se asume *El Pez de Oro*, obra en la que Churata despliega las categorías centrales aquí analizadas, así como su texto póstumo *Resurrección de los muertos*, donde se intensifica su crítica a la modernidad.

La categoría de *ahayu* —recuperada en la literatura especializada, particularmente por el pensador social sueco Anders Burman (2011)— es interpretada como el núcleo ontológico que define al indio, en tanto alma o principio constitutivo de su ser. El desarrollo conceptual del presente trabajo se articula en torno al sintagma “ontología política”, identificado en estudios especializados sobre Churata (Mancosu, 2017; Burman, 2011; Biset, 2011, 2014, 2017). No obstante, por razones de rigor teórico, dicho concepto ha sido reconducido a su matriz semántica originaria en la hermenéutica filosófica, en diálogo con los aportes de Víctor Samuel Rivera (2009, 2010). Esta mediación hermenéutica permite reactivar, en un sentido más originario, categorías propias del mundo andino —“muertos vivos”, “Chullpa Tullu”, “Ahayu watan”—, restituyendo su densidad ontológica frente a las operaciones reductivas de la modernidad. Desde esta perspectiva, la crítica de Churata se dirige contra el vaciamiento simbólico que la modernidad opera sobre la tradición india,

transformando al sujeto andino en una figura desarraigada, ajena a su propio mundo. En este punto, la cuestión de la tradición histórica adquiere centralidad, en la medida en que constituye un elemento estructuralmente negado por la modernidad; en consonancia con ello, diversos autores han subrayado la relevancia de Martin Heidegger (Muñoz, 2016; Del Moral, 2001) y Charles Maurras (Gonzales Cuevas, 2008)¹ como referentes en la tematización filosófica de la tradición.

Es conveniente recordar que tanto Heidegger como Maurras conciben la tradición como una instancia constitutiva de la comprensión, sin la cual la articulación de un mundo humano resulta inviable. Lejos de reducirse a una repetición mecánica, la tradición implica una responsabilidad activa frente a un legado transmitido por los antepasados —los muertos— a la comunidad presente, manifestándose en dimensiones fundamentales como la moral, la religión y el derecho. Sobre esta base, la interpretación de Churata se orienta a destacar la comunidad como sujeto de la política india, tesis previamente desarrollada por intérpretes como Omar Aramayo y José Luis Ayala. En este marco, el régimen de vida

¹ Charles Maurras (born April 20, 1868, Martigues, France—died November 16, 1952, Tours) was a French writer and political theorist, a major intellectual influence in early 20th-century Europe whose “integral nationalism” anticipated some of the ideas of fascism. Maurras was born of a Royalist and Roman Catholic family [...].

In June 1899 he was one of the founders of *L’Action française*, a review devoted to integral nationalism, which emphasized the supremacy of the state and the national interests of France; promoted the notion of a national community based on “blood and soil”; and opposed the French Revolutionary ideals of liberté, égalité, and fraternité (“liberty,” “equality,” and “fraternity”). In 1908, with the help of Léon Daudet, the review became a daily newspaper, the organ of the Royalist Party. Over a period of 40 years, its causes were often reinforced by public demonstrations and riots, spectacular lawsuits and trials. Maurras also acquired a reputation as the author of *Le Chemin de paradis* (1895), philosophical short stories; *Anthinea* (1900), travel essays chiefly on Greece; and *Les Amants de Venise* (1900), dealing with the love affair of George Sand and Alfred de Musset. *Enquête sur la monarchie* (1900; “Enquiry Concerning Monarchy”) and *L’Avenir de l’intelligence* (1905; “The Future of Intelligence”) give a comprehensive view of his political ideas [...].

Maurras was received into the Académie Française in 1938. During the German occupation in World War II, he became a strong supporter of the Pétain government. He was arrested in September 1944 and the following January was sentenced to life imprisonment and excluded from the Académie. In 1952 he was released on grounds of health from the prison at Clairvaux and entered the St. Symphorien clinic in Tours. Reconciled with the Roman Catholic Church, he produced the poems of *La Balance intérieure* (1952) and a book on Pope Pius X, *Le Bienheureux Pie X, sauveur de la France* (1953). <https://www.britannica.com/biography/Charles-Maurras>

andino se configura en referencia a una soberanía de carácter sagrado, cuya expresión simbólica, en *El Pez de Oro*, se condensa en figuras como Khorí Challwa.

En el plano contemporáneo, los organismos internacionales han reconocido la necesidad de garantizar la emancipación política de los pueblos indígenas, promoviendo el ejercicio efectivo de su autodeterminación. No obstante, la CEPAL (2014) advierte que, pese a los avances formales en materia democrática, persisten desigualdades estructurales que condicionan profundamente las condiciones de vida de estas comunidades (p. 75).

La motivación de este estudio se inscribe en una inquietud filosófico-política orientada a superar la representación folclorizante del “indio” como un sujeto subordinado —reducido a la figura del pongo político—, para pensar, en cambio, su condición de agente ontológico y político activo, anclado en su propia historicidad. En este sentido, la investigación busca entablar un diálogo crítico con la ontología política de Churata, con el propósito de contribuir a los debates contemporáneos sobre el reconocimiento de las identidades comunales y étnicas, así como sobre las condiciones de su emancipación política.

La postergación de este tipo de investigaciones implicaría la persistencia de marcos interpretativos coloniales, ya sea en su versión liberal o marxista, que tienden a desconocer la especificidad de la tradición india y de su comunidad imperial inka. Tal desconocimiento favorece la imposición de modelos de integración que subsumen la diversidad en un horizonte hegemónico centrado en la identidad criolla o mestiza, diluyendo las formas históricas de comunidad. Frente a ello, la propuesta de Churata apunta a la recuperación del *ahayu* tanto en su dimensión colectiva —vinculada a la comunidad— como en su dimensión individual —relativa al sujeto concreto—. La pérdida de este principio vital conlleva la materialización de lo ajeno, representada simbólicamente, en *El Pez de Oro*, en la figura del mestizo o del criollo.

En suma, la presente investigación se propone ofrecer una lectura sistemática de la ontología política de Churata, elaborando categorías conceptuales que permitan reubicar al indio en el campo de la filosofía política más allá de los esquemas reductivos del marxismo andino, que lo circunscriben a la dicotomía opresor/oprimido e invisibilizan su condición de comunidad histórica. De no atenderse a esta perspectiva, existe el riesgo de que, en el mediano plazo, el indio quede definitivamente subsumido en la lógica del mercado y del Estado moderno, perdiendo su tradición como fundamento político y horizonte de sentido.

1.1. Formulación del problema

1.1.1. Pregunta general

¿En qué consiste la ontología política del indio en el pensamiento de Gamaliel Churata?

1.1.2. Preguntas específicas

- ¿Cómo se configura el sintagma “ontología política” —en su origen, antecedentes y desarrollo— y de qué modo se proyecta metapolíticamente frente al mundo moderno en el pensamiento de Gamaliel Churata?
- ¿Cómo se configura la ontología política en su dimensión histórica dentro del pensamiento de Gamaliel Churata?
- ¿Cuál es el sentido de la dimensión cultural del indio en la construcción ontológica propuesta por Churata?
- ¿Qué elementos definen la dimensión social del indio desde la perspectiva ontológico-política en *El Pez de Oro*?
- ¿Qué propuesta plantea Churata para una ontología política del indio?

1.2. Objetivos de investigación

1.3.1. Objetivo general

Analizar la ontología política del indio en el pensamiento de Gamaliel Churata, atendiendo a su dimensión histórica, cultural y social.

1.3.2. Objetivos específicos

- Analizar el origen, los antecedentes y el desarrollo del sintagma “ontología política” con el fin de esclarecer su proyección metapolítica frente al mundo moderno y su resignificación en el pensamiento de Gamaliel Churata.
- Describir la configuración de la ontología política en su dimensión histórica dentro del pensamiento de Gamaliel Churata.
- Analizar el sentido filosófico de la dimensión cultural del indio en la propuesta ontológica de Churata.
- Examinar los elementos que conforman la dimensión social del indio desde la perspectiva ontológico-política desarrollada por Churata en *El Pez de Oro*.
- Reflexionar críticamente sobre la propuesta ontológico-política del indio formulada por Gamaliel Churata.

1.4. Justificación de la investigación

La cuestión de la ontología política es relevante con relación al indio porque permite comprender y resaltar un aspecto poco explorado en el pensamiento de Gamaliel Churata: la articulación de su narrativa en términos filosóficos. Si bien se han realizado estudios sobre su obra literaria y filosófica desde la perspectiva estética, cultural o indigenista, existe un vacío en torno a cómo su reflexión sobre el ser se proyecta en una concepción política vinculada a la realidad andina.

En este marco surge la cuestión de cómo se configura en Churata una ontología política. Se trata de una comprensión del mundo del indio actual que pueda desligarse del esquema de dependencia ética, histórica y política colonial vigente desde la conquista española, continuada y acentuada por el pensamiento **nodal** republicano. Siempre ha sido manifiesto, sin embargo, que el indio es un elemento diferenciador del mero ciudadano y ha sido así ocultado por las estructuras institucionales y normativas de la república. Según Luis Enrique Tord (2015), apropiándose sin mencionarlo de una frase del historiador José de la Riva-Agüero: “la suerte del Perú es inseparable de la del indio: se hunde o se redime en él, pero no le es dado abandonarlo sin suicidarse” (p. 59). José Carlos Mariátegui (1928) sostiene la república surge en la Independencia sin el indio y contra el indio (p. 193) y que en el siglo XX la misma lo mantendría aún en la ignorancia y el abandono. Todo esto sugiere una situación paradójica: la república querría incorporar al hombre de los Andes como ciudadano de la patria mediante una retórica de derechos, la retórica del orden constitucional, la ciudadanía igualitaria, el progreso, todo lo cual, puesto que pensado y plasmado en ausencia del reconocimiento del indio y su mundo es posible sólo a costa de su ocultamiento, sino ya de su exterminio étnico, cultural, político y religioso.

En consonancia con los autores antes citados y frente al diagnóstico que se ha adelantado, Churata plantea que la comprensión del indio es inseparable de la tradición andina, cuyo arquetipo sería el Imperio Inka. De alguna manera esto ya habría sido reconocido ya hace un siglo de alguna manera por el indigenismo; como es bien sabido, esta corriente se planteó como defensora del indio frente a los abusos y exclusiones de las instituciones modernas y republicanas, aunque, como ya se ha dicho del republicanismo instaurado luego de la separación de España, el indigenismo no orientaría su propuesta desde el ser del indio mismo, sino desde un pensamiento extraño al mundo de los Andes (Del

Águila, 2014; Rodríguez, 2012; Albo, 2008)². Primero la metafísica jacobina francesa, luego el cientificismo darwinista y el economicismo de la república avanzada. En el indigenismo habría habido una retórica de emancipación, pero pensada fuera del sentido histórico y cultural del hombre andino; esto se podría evidenciar por una perspectiva puramente materialista y económica, herencia del racionalismo marxista. Frente al indigenismo o marxismo, Churata habría adoptado más bien un punto de vista de conservadurismo indio; esta postura se evidenciaría tanto en *El Pez de Oro* como en *Resurrección de los muertos*. El autor emplea allí categorías comprensivas extraídas de la fuente ancestral de los idiomas originarios y los mitos e imágenes en los que estos idiomas constituyen un mundo.

La obra de Churata plantea que el ser del indio debe germinar desde su legado y sus principios ancestrales, desde el reconocimiento de las prácticas y creencias efectivas que constituyen su realidad. Desde esta perspectiva, *El Pez de Oro* cuestiona no sólo la conquista española, sino también la legitimidad del entero proyecto de la república criolla. En Churata la república criolla aparece como “el patrio ajeno del indio”; lejos de ser el marco normativo republicano el horizonte de desarrollo del mundo, la república aparece ante el indio como un ser ajeno, un ser otro. De acuerdo con la lectura de *El Pez de Oro*. Churata, entiende el ser del indio como la relación con la tierra o el legado, ya que la patria es un legado de los muertos. En este sentido Churata propone un diagnóstico ontológico político: el ser el indio se habría perdido o habría sido puesto entre paréntesis por los proyectos español y republicano. El indio habría perdido su alma, el *ahayu*, en cuya germinación se hallaría el indio como mundo - proyecto imperial. Churata habría dado un discurso a esta frase de Luis

² Se sugiere sobre el indigenismo consultar Quijano, A. (2006). El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 68(1), 1–23.

Valcárcel: el indio busca su Lenin (Valcárcel, 2021, p. 40), es decir, su Inka.

En la presente investigación se obtendrá mayor comprensión y claridad en torno al pensamiento ontológico-político de Churata tomando las categorías que se propone investigar: “Wawaku”, “Khorí Challwa”, “ahayu”. También se aportará un conocimiento sistemático y filosófico en los planteamientos de Gamaliel Churata; en las categorías que se propone investigar el lector obtendrá una nueva perspectiva ontología política del indio, se dotará al lector de ciertas herramientas o categorías que faciliten la comprensión de la condición del indio en la actualidad. Sin dejar el contexto del autor, se abordará los diversos problemas de reivindicación de reconocimiento como sujeto político, esto permitirá al lector aproximarse a las ideas ontológicas de Churata, y un repensar al autor olvidado o desconocido en el mundo académico desde un ángulo que es útil social y políticamente para el hombre actual de los Andes.

El pensamiento ontológico político de Churata confronta la comprensión del mundo del indio a partir de una crítica general al Proyecto Ilustrado Moderno, anclado éste en la filosofía racionalista moderna, iniciada por Descartes. Esta asociación entre Descartes y el Proyecto Ilustrado es un lugar común que procede del tradicionalismo universal de René Guénon³, autor que Churata conocía, como se verá oportunamente. Como se sabe, Descartes

³ “René Guénon es uno de los pensadores más originales y controvertidos del siglo XX. Es también un destacado representante de la escuela tradicional conocida como Sophia perennis, de la que formaron parte Ananda Coomaraswamy, Titus Burckhardt y Frithjof Schuon, entre otros. Esta escuela designa una sabiduría original relacionada con la filosofía antigua (Pitágoras, Platón) y un nuevo espíritu antropológico que promueve el redescubrimiento de las tradiciones ancestrales contrarias al racionalismo limitativo y al tecnocientificismo propios de la sociedad globalizada de nuestro tiempo. Frente a interpretaciones reductivas de la cultura y algunas de sus expresiones dominantes, como la ciberutopía y el solucionismo tecnológico, sus enseñanzas adquieren sentido hoy más que nunca como un conocimiento eterno y “no humano”, como dique y contención a los muchos desvaríos que marcan y desgarran nuestras vidas.

En respuesta a quienes han tachado sus postulados como gratuitos e incoherentes, ha de subrayarse que los maestros de la Sophia perennis se adelantaron varias décadas a los críticos de la cultura prometeica de la racionalidad y a los cuestionadores, con Jean-François Lyotard a la cabeza, del voluntarismo progresista y del metadiscursio ilustrado de la modernidad. La acogida acrítica del llamado multiculturalismo, al desacreditar todo aquello que, por derivar de una dimensión vertical y trascendente —valores comunitarios, morales,

ha sido considerado desde Hegel como “el padre de la filosofía moderna”, condición que se resume bien en la que quizá sea su frase más conocida, “pienso luego existo”. Frente a esta fórmula del Proyecto Ilustrado Moderno Churata adopta una posición enfática. Escribe al autor de Puno: “no soy porque pienso, soy porque duelo” (Sobrevilla, 1996, p. 294). El pensamiento de Churata, especialmente en lo referente a temas ontológicos y sociales, es una genuina crítica a la modernidad, que en el contexto del puneño se confunde con el antropocentrismo de Descartes, como fundamento de la razón y el individualismo liberal. Churata parece identificar en este punto a Descartes como una derivación extrema del platonismo, como ha notado Aldo Medinaceli (Medinaceli, 2022). Como consecuencia de lo anterior esta tesis propone considerar a Churata, como Guénon (aunque también como Maurras o Heidegger) como un autor antimoderno.

1.5. Línea de Investigación

En el pensamiento andino la filosofía implica un análisis crítico de los conceptos más fundamentales heredados de la tradición occidental. Al aplicar este enfoque a las ideas y creencias andinas en torno al indio, se pueden destacar y examinar críticamente conceptos sobre el indio y para el indio, lo que contribuye a un entendimiento más profundo y matizado de la realidad que exige ser pensada. El pensamiento andino no sólo es relevante desde una perspectiva histórica, sino que también puede tener aplicaciones prácticas en la sociedad contemporánea. Puede ofrecer perspectivas valiosas sobre temas como la ética, la ontología, una nueva visión de la política, contribuyendo así al debate actual sobre estos temas.

culturales, religiosos— no tiene una traducción directa en forma de intereses contractuales, financieros, mercancías o servicios, ha vuelto a poner sobre la mesa la importancia del rearme intelectual como antídoto contra el nihilismo contemporáneo. La ruptura epistemológica que, a la postre, supone la Shopia perennis constituye un proyectil a la línea de flotación tanto del individualismo y el neoliberalismo como del marxismo cultural, a la vez que un poderoso contrapunto a la mugre ideológica y a las distorsiones cognitivas que, como salteadores de caminos, nos acechan por todas partes”. García Mercadal (2023).

1.6. Diseño metodológico

La presente investigación emplea el enfoque interpretativo hermenéutico. Parte de una intuición heideggeriana, según la cual la pregunta por antonomasia es la pregunta por el ser (Lozano, 2006, p. 67) y donde la pregunta de la filosofía, la pregunta ontológica, no se halla desligada del mundo social, sino al contrario, se identifica como un diagnóstico histórico y político de ese mundo. Es decir, aquello que determina a los seres como seres y hace posible que sean comprendidos. Desde este ángulo de reflexión, en un mundo histórico como lo es el del indio, la comprensión debe situarse en y desde el presente. No se trata de un mero presente, como distinto del ayer o del mañana, sino de una experiencia fáctica histórica, es decir, de un horizonte entero de significaciones sociales que hacen posible el reconocimiento de una comunidad humana en el tiempo (Lozano, 2006, p. 49). Y todo ello se traslada críticamente al horizonte andino como se articula en *El Pez de Oro* de Churata.

Es útil hacer algunas precisiones sobre Heidegger y su marco ontológico para hacer diagnósticos de las comunidades humanas. El maestro de Alemania plantea la perspectiva ontológica de los hechos históricos y sociales como “hermenéutica de la facticidad” (Provinciatto, 2021; Connill, 2006). Se trata ante todo de una actitud que hace posible en la reflexión un retorno a la estructura originaria de la realidad misma, una realidad que se hallaría oculta o disimulada por los hechos cotidianos, y banales. Aplicado este esquema al mundo del indio, debía distinguirse la experiencia ordinaria y la experiencia descrita ontológicamente. Habría una experiencia banal de la actualidad, donde el ser más profundo del hombre de los Andes quedaría ajeno y desconocido para el indio mismo, algo que se ha llamado “agnosia” (Mostacero, 2023, p. 219) dentro de la tradición derivada de Heidegger. En el esquema de la hermenéutica de la facticidad el mundo ordinario requeriría de la intervención del pensador, aquel que estuviera en el punto de vista en el cual fuera posible rescatar aquello más propio que lo banal estaría escondiendo.

En el caso de Churata, la operación del pensar consistiría también en una reconexión con lo oculto, en el mundo andino bajo el aspecto de algo acontecido anteriormente y que subsistiría bajo la forma de rastros huellas reconocibles en el lenguaje de origen ancestral. Un examen de este lenguaje no sería posible con los medios de la modernidad ni del proyecto ilustrado sino a través del arsenal de las metáforas e imágenes a través de las cuales asomaría el mundo de sentido. Solo así sería posible plantearse definir lo esencial del ser en el indio, es decir, la comprensión originaria del indio mismo como un mundo pleno de sentido (p. 48). Desde la hermenéutica, esta investigación asume, con Gadamer, que toda comprensión es histórica y cultural; también que toda genuina comprensión no descuida ni se hace desde fuera del lenguaje y, por lo mismo, fuera de la historia de la que el lenguaje actúa como portador (p. 96). El indio pertenece a la historia, no la historia al indio. La lectura se realiza en el círculo hermenéutico y como fusión de horizontes entre el texto su contexto y nuestra precomprensión.

El análisis de la tesis se centra en dos textos fundamentales de Churata, el primero de ellos *El Pez de Oro*, libro denso y profundo y complejo de analizar y comprender por sus múltiples temas. En relación con la presente tesis, se habrá de hacer énfasis en las últimas partes del texto, ya que las primeras partes existen interpretaciones en demasía en ámbito literario. El segundo texto es *Resurrección de los muertos*, que es de alguna manera la continuación del libro anterior; Churata desarrolla allí sus ideas bajo el modelo de un diálogo, en el sentido socrático de la expresión. El diálogo se da entre Platón y un profesor analfabeto, es decir, hombre no letrado, que en ocasiones a veces se metamorfosea en el personaje Khorí Puma quien, en *El Pez de Oro*, es desarrollado como príncipe del imperio Inka. Como objeto de la exposición habrá unidades de análisis en torno de pasajes y figuras conceptuales clave tales como *ahayu*, *Necrademia*, *Wawaku*, *Khorí Puma*, *Khorí Challwa*, en un léxico híbrido quechuaymara y español.

Debe aclararse que, en esta tesis, Heidegger y Hans-Georg Gadamer (De la Maza, 2025), fundador de la hermenéutica, no son tratados como tema del desarrollo, sino sólo como términos referenciales en la tradición de la ontología política, en la cual la tesis adscribe el pensamiento de Churata. Ambos autores son mencionados como marco de lecturas puntuales y no como autores de formas más complejas de reflexión en la medida en que sus argumentaciones no afectan la lectura de que se pretende hacer de Churata. El objetivo metodológico que se tiene es el siguiente: reconstruir cómo Gamaliel Churata configura una ontología política del mundo del indio con referencias de su obra que sugieren esa vía de interpretación. Para esto se va a proceder al examen del concepto de ontología política, sus usos y las corrientes de pensamiento vinculadas con la tradición metapolítica de la que esa expresión es parte. La tesis va a recurrir a algunos trabajos de Víctor Samuel Rivera en esa dirección (2009, 2010, 2017).

En el procedimiento se examinará la mayor cantidad de bibliografía, tanto primaria como secundaria relativa a los objetivos antes presentados.

1.7. Técnicas e instrumentalización de recolección de datos

La investigación se desarrolló bajo un enfoque cualitativo, con un diseño hermenéutico, orientado a la interpretación comprensiva de textos filosófico-literarios. El método empleado fue el hermenéutico–interpretativo, entendido como un proceso sistemático de comprensión del sentido de los textos a partir de su estructura interna, su contexto y su articulación conceptual. La recolección de datos se realizó mediante un procedimiento secuencial compuesto por las siguientes fases:

- a) selección del corpus, atendiendo exclusivamente a criterios de relevancia temática;
- b) lectura exploratoria, destinada a identificar núcleos problemáticos recurrentes;

- c) lectura analítica profunda, orientada a la detección de fragmentos significativos; y
- d) categorización, a partir de la cual se organizaron las unidades de análisis.

El corpus textual primario estuvo constituido por las obras *El Pez de Oro* y *Resurrección de los muertos* de Arturo Peralta Miranda, consideradas centrales para la comprensión de su proyecto intelectual. De manera complementaria, se incorporó un corpus secundario de contraste, conformado por conferencias, artículos de prensa y textos menores del autor, así como por obras de otros autores vinculados temática y conceptualmente, con el fin de enriquecer la interpretación y establecer relaciones comparativas.

Las unidades de análisis estuvieron constituidas por fragmentos textuales, seleccionados en función de su densidad simbólica y conceptual. Las categorías de análisis fueron de carácter emergente, es decir, surgieron progresivamente del proceso interpretativo, apoyadas tanto en la hermenéutica filosófica como en categorías del pensamiento andino, tales como la resurrección del imperio, la relación vida–muerte y la función de la tradición histórica y la oralidad.

Los instrumentos de recolección y organización de datos incluyeron matrices de análisis textual y fichas de lectura crítica, elaboradas por el investigador. Las matrices permitieron registrar citas relevantes, relacionar fragmentos con categorías analíticas y establecer comparaciones entre textos. Las fichas de lectura consignaron la referencia bibliográfica, la cita textual, el comentario interpretativo y su vinculación con las categorías emergentes.

El análisis de datos se desarrolló siguiendo el principio del círculo hermenéutico

(Lengyel, 2020; Rueda de Aranguren, 2023; Almeida, 2022)⁴, articulando constantemente las partes del texto con el todo de la obra y del pensamiento del autor. Asimismo, se aplicó una estrategia comparativa entre las obras principales, los textos secundarios y otros autores relacionados, con el propósito de comprender de manera integrada el proyecto histórico y ontológico propuesto por Churata.

1.8. Plan de procesamiento de análisis de datos

El procesamiento y análisis de los datos se desarrolló conforme al método hermenéutico–interpretativo, orientado a la comprensión del sentido profundo de los textos de Arturo Peralta Miranda, atendiendo tanto a su dimensión ontológica como a su proyección ontológico–político. El análisis no se limitó al examen de palabras o conceptos aislados, sino que consideró su significado dentro del entramado conceptual y simbólico del pensamiento de Churata.

El procedimiento analítico se organizó de manera secuencial y sistemática. En una primera etapa, se realizó la selección de fragmentos textuales significativos, atendiendo a su densidad conceptual y a su relevancia para los ejes temáticos de la investigación. Posteriormente, a partir de cada fragmento seleccionado, se formularon preguntas interpretativas de carácter reflexivo, orientadas a explorar las implicancias ontológicas y político–históricas del texto, así como su relación con el conjunto de la obra y con el

⁴ “Expresión acuñada por Heidegger en *Ser y tiempo* para referirse a la aparente circularidad del proceso de toda hermenéutica: para comprender es necesario haber comprendido ya previamente, es decir, ha de existir una pre-comprensión anterior a toda comprensión. Según Heidegger, toda interpretación se mueve dentro de la estructura del «previo», y la enfoca a partir del estudio de la pre-comprensión. Toda interpretación que haya de acarrear comprensión, tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar. Pero este círculo no es un círculo vicioso, sino que permanece abierto, y expresa la estructura existencial del «previo» peculiar del *Dasein*. [...]. De esta manera, la interpretación aparece como la actualización de un proyecto. En contra de Schleiermacher, que sostenía la necesidad de asimilar la misma vivencia que inspiraba al autor del texto a interpretar, Gadamer sostiene que la interpretación supone una fusión de horizontes”. Encyclopaedia Herder. [https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/C%C3%ADrculo_hermen%C3%A9utico#:~:text=Expresi%C3%B3n%20acu%C3%B1ada%20por%20Heidegger,horizontes%20\(ver%20texto%20\)](https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/C%C3%ADrculo_hermen%C3%A9utico#:~:text=Expresi%C3%B3n%20acu%C3%B1ada%20por%20Heidegger,horizontes%20(ver%20texto%20))

proyecto intelectual del autor. En una tercera etapa, los fragmentos fueron analizados de manera individual, para luego ser articulados mediante la aplicación explícita del principio del círculo hermenéutico, estableciendo un movimiento constante entre las partes y el todo. Este procedimiento permitió comprender cada pasaje a la luz de la obra en su conjunto y, a su vez, reinterpretar el sentido global del pensamiento de Churata a partir del análisis detallado de sus elementos constitutivos.

El proceso interpretativo se desarrolló de forma dinámica y retroalimentada, revisando y ajustando las interpretaciones a medida que avanzaba el análisis, bajo una actitud reflexiva y crítica permanente, propia de la investigación hermenéutica. Finalmente, los resultados del análisis fueron integrados en una síntesis sistemática, orientada a la comprensión unitaria del indio y la ontología política en el pensamiento de Churata, concebidos como dimensiones inseparables de un mismo proyecto ontológico y político.

1.9. Definición de categorías y subcategorías del estudio

Figura 1

Categorías de la investigación

CATEGORÍAS GENERALES	SUBCATEGORÍAS
1. Origen y desarrollo de la ontología política en el pensamiento de Gamaliel Churata	Sintagma ontología política
	Metapolítica
	Churata y ontología política
2. El indio en su dimensión histórica	Rebelión del lodo
	El problema de la muerte
	La inmortalidad Evolución de la palabra “indio”
3. El indio en su dimensión cultural	Construcción del <i>ahayu</i>
	Tradición india
	Batalla del espanto

4. El indio en su dimensión social	Dolencia del alma
	Tiranía del <i>Wawaku</i>
5. Propuestas de Gamaliel Churata en lo ontológico-político	Khori puma al Khori
	<i>Ahayu</i> , trasfondo filosófico
	Ontología del <i>Wawaku</i>
	Simbología de <i>El Pez de Oro</i>
	Posturas críticas de la recepción de <i>El Pez de Oro</i>

1.10. Formulación de los supuestos de investigación

El indio, en su entorno social, conserva una traza muy viva de su pertenencia histórica a la civilización inkaica, respecto de la cual puede considerarse su extensión y actualidad en el tiempo. En el plano histórico, esta condición se manifiesta en diversas rebeliones, especialmente en la época de apogeo del gamonalismo, entre las cuales destacan la de Rumi Maqui y la de Wancho Lima, ambas orientadas a la restauración del Imperio inkaico. Estos levantamientos expresan un profundo descontento frente a la situación política en la que se encontraba el indio.

Churata expone en *El Pez de Oro* que el problema de América no es primordialmente económico ni político, sino, ante todo, un problema del ser, es decir, de carácter ontológico-político. Desde la perspectiva del pensador puneño, esta problemática se vincula al trauma colonial impuesto tanto durante la Conquista como en la etapa republicana, siempre desde un ámbito externo y una patria ajena. Esta condición dificulta la integración del indio al orden dominante pues su experiencia vital, así como sus creencias culturales, sociales e históricas, le resultan ajenas al criollo y al mestizo. En este contexto, se configura una resistencia persistente frente a la negación de la tradición imperial inka, lo que explica el

repliegue hacia el pasado Inkario como espacio en el que, según Churata, reside el ser del indio. El ser que se enuncia en su pensamiento se encuentra íntimamente vinculado al lenguaje y la historia: al lenguaje, en tanto esencia constitutiva del indio, que define su comunidad y sus relaciones interpersonales; y a la historia, en cuanto fundamento de su trascendencia espiritual y de la continuidad conservadora de su tradición imperial inka.

En palabras de Mancosu, en la retórica de *El Pez de Oro*, el ser es el *ahayu*, el “ánimo”. *Ahayu* se usa como categoría andina para comprender la esencia cultural del indio; esta categoría es la que define el “alma” que, según las intuiciones en el mundo aymara, puede abandonar temporalmente (*kiuchaska*) la cobertura del ser, y ello necesita ser devuelto a la subjetividad en su sentido individual como también colectivo para lograr la emancipación política del indio. Hablar del *ahayu* es hablar del ser, es decir, hacer ontología. De alguna manera el indio contemporáneo habría sido distanciado o estaría despojado de su *ahayu*, es decir, habría perdido su alma; no la habría perdido completamente, sino que podría recuperarla. En efecto, en *El Pez de Oro* Churata sugiere que el ser del indio será devuelto cuando se cure del susto. ¿Qué es el “susto”? Este término se refiere a una dolencia que afecta el sistema nervioso, pero también la comprensión del afectado, que ve en toda amenaza y causa de temor, lo que lo paraliza y le quita la vida, la capacidad de actuar. En el contexto de Churata el susto⁵ se refiere a la pérdida o retirada del *ahayu*, pero históricamente se remite al trauma colonial.

En efecto. La conquista española habría sido un punto de ruptura en el mundo del indio cuya consecuencia sería haber configurado un mundo con un *ahayu* ausente, un mundo

⁵ En el glosario de *El Pez de Oro* (1957) aparece como término quechua – aymara, “enfermedad del alma” o “dolencia del alma”.

de “susto” paralizante. En un inicio los indios son masacrados, su deidad imperial profanada, su tradición borrada, y pierde el sentido de existencia y se produce el susto. El trauma del susto, lejos de haberse disuelto con el fin de la dominación española, permanece hasta la república y hasta nuestros días.

El susto se da como subproducto de proceso colonial, un efecto que debe ser curado. ¿Qué plantea Churata respecto del susto? En *El Pez de Oro* se trata de curarse a través recuperar el legado ancestral, la base sagrada, de recobrar la memoria histórica para habitar la facticidad, la actualidad, todo desde una mirada propia. No plantea Churata abandonar sin más el presente de los desarrollos tecnológicos o perder la mirada del presente, sino de comprender este presente desde el legado imperial que el susto ha hecho desaparecer del escenario. Para Churata hay que curarse del susto, pero eso sin dejar de ser moderno, es decir, no se trata de regresar al pasado fáctico, sino de experimentar el presente fáctico desde la profundidad de su origen, es decir, desde su alma o su *ahayu*. Para Churata, pues, el indio, al recuperar su ánimo, recuperará también su visión política. Desde la profundidad de su pasado histórico, social, y ontológico- político, el indio con alma podrá expresarse a sí mismo. Allí donde la colonia y la república denigraron su idioma, su cultura y su pasado glorioso volverá a reinar el *ahayu* (Mancosu, 2007).

La exaltación del Imperio Inka como referente histórico político se remonta al siglo XVIII europeo. En el mundo francés, poetas, economistas, lanzaron sus comentarios glorificando el imperio Inkaico, como el caso del entusiasmo polímata veneciano Francesco Algarotti en 1751. Algarotti afirma que los Inkas, como en otro caso Rómulo o Licurgo, habían creado naciones, no por las armas, sino por la fuerza del lenguaje y las leyes, y con ello habían creado una verdadera civilización (Pagden, 2022, p. 13). El ser del andino – quechuaymara está en la civilización Inkaica, que ocupa un lugar dentro de la civilización universal. El trauma de la Conquista implicó que la esencia del indio fuera expulsada de la

historia lineal y eurocéntrica que trajeron los españoles y sus sucesores en la hegemonía del poder en los Andes. El indio como ser civilizado y creador de su propia cultura y lengua, es la expresión de su trascendencia. La república negó al indio su identidad, y su integración a la república como nación del indio. Debido a ello, el indio trató de encajar con sus vivencias culturales o tradicionales, olvidando su pensar y sentir, es decir, alienarse a una situación que le es ajena a su identidad.

De acuerdo con el filósofo sanmarquino David Sobrevilla (1996), Churata fue profundo en su pensamiento filosófico. Dice literalmente el autor: “Aunque la obra de Gamaliel Churata no sea filosófica posee algunos aspectos que lo hacen filosóficamente relevante”. No puede negarse, como lo ha notado el mismo Sobrevilla que, sin embargo, el pensamiento de Churata fuese desordenado. En cambio -subraya Sobrevilla y a pesar de lo anterior- el autor expresa con las categorías andinas que emplea un “pensamiento social y religioso andino” (p. 464) del que, ciertamente, este trabajo quiere ocuparse. Sobrevilla reconoce en él a un pensador antimoderno a la misma vez que es opuesto al racionalismo cuyo origen la historiografía suele poner en René Descartes. Churata enfrenta el mundo moderno desde el sentir ontológico de la civilización Inka.

Churata afirma una ontología inmanente, sensible, telúrica, que contrasta con la concepción de la razón propia de la modernidad europea, donde la razón a la misma vez se afirma como una instancia abstracta y como el resultado de una metafísica de la subjetividad y la exaltación de la mente humana. Con riesgo de ser redundante, Churata denuncia la modernidad en esta misma clave en su texto *Resurrección de los muertos*. Es indudable, pues, que Churata debe ser comprendido como un autor radicalmente antimoderno y contrario al Proyecto Ilustrado moderno concebido como una forma de dominación del ser del indio.

El escritor puneño descansaría su crítica a la perspectiva general de la filosofía moderna sobre la base de la experiencia del dolor del indio. Frente al logocentrismo del occidente el autor articula la clave del pensamiento en función del dolor con herramientas tomadas de diversos filósofos que estaban en boga durante su proceso de madurez intelectual. Un rol decisivo parece haber sido la ontología fundamental del primer Heidegger, aunque hay trazas que sugieren también la influencia de Oswald Spengler y Friedrich Nietzsche. Estos autores parecen haber proporcionado a Churata elementos para pensar al ser humano en general y al indio en particular, siempre como un ser histórico y nunca como un mero individuo racional, en la acepción que estas expresiones tienen en el pensamiento liberal económico y político hegemónicos ahora igual que en la época de Churata.

Churata destaca también el rol hermenéutico de la oralidad como recurso de autoafirmación y reconocimiento. El puneño no es un mero lector de libros o un autor libresco y erudito. Al dirigir su reflexión sobre la comprensión humana de una comunidad alojada en el tiempo, reconoce el rol de la transmisión de saberes de mano en mano, por decirlo de alguna manera. Esto enfatiza la idea de tradición, de un comunicar, transmitir y enseñar de una generación a la siguiente. Aquí puede observarse un cierto sesgo en la obra de Churata que tiende a sustituir la razón abstracta de los modernos por una suerte de tradicionalismo histórico basado en el simbolismo cultural y la comunicación del saber social a través de la oralidad. Churata plantea la colonización como una enfermedad histórica, acontecida en el tiempo, que se inicia con el trauma de la conquista española y que llega hasta la república y con ella, empeora.

Capítulo II. Desarrollo temático

En la gran mayoría de los casos, *El Pez de Oro* ha sido analizado y estudiado en relación con la literatura; se han realizado muy pocos trabajos en relación a la filosofía, esto si es que no resulta exagerado decir que ninguno. Hay trabajos que indican conceptos o argumentos filosóficos, pero éstos no sólo son escasos, sino también muy recientes. Son además trabajo de intérpretes extranjeros, elaborados fuera del Perú. No se ha encontrado estudios de investigadores nacionales ni recientes.

2.1. Antecedentes del estudio

Landa (2020) en su artículo, *Gamaliel Churata y los contrapunteos de la identidad Seguido de un “duelo” entre Ahayu Watan (Churata) y Calibán (Fernández Retamar)* se hace un breve comparativo entre el peruano Gamaliel Churata y el cubano Roberto Fernández Retamar. Según Landa, ambos autores coincidirían en hacer planteamientos en torno a la identidad americana, aunque en líneas divergentes; el autor sostiene un intento de comparación entre *Ahayu Watan* (Churata) y *Calibán* (Fernández Retamar). El autor realizó una lectura de ambos escritores asumiendo una perspectiva geográfica y cultural que pretende que es común a ambos, sin cuestionarse mucho su punto de partida. Landa concluye subrayando puntos de coincidencia entre *Ahayu Watan* y *Calibán* como formulaciones retóricas de una identidad local o regional.

Vilchis (2020) en *Escritura y filosofía política en Churata*, investigó en torno a la escritura de Churata a lo largo del tiempo. En esta tesitura Vilchis sostiene que Churata no carece de sistematicidad ni método, sino que más bien se distancia de las imposiciones de los marcos modernos, ilustrados y racionalistas de acercarse a la comprensión humana, tarea que se llevaría a cabo gracias a un enfoque hermenéutico de composición del lenguaje

y la argumentación. El objetivo de su análisis es subrayar una filosofía política subyacente, labor que se lleva a cabo en un estudio comparativo de la reflexión de Churata de modo paralelo con la filosofía política al uso en su tiempo. Desde este ángulo Churata es ubicado como un crítico de los valores y presupuestos normativos de su época, algunos de los cuales no difieren mucho de los de la actualidad. En esta línea, Vilchis hace de Churata un crítico del Estado republicano democrático; cree encontrar en *El Pez de Oro* la denuncia de una exclusión fundamental del hombre andino de las instituciones republicanas, denunciando un sistema neocolonial vigente, ataviado de liberalismo-capitalista en el siglo XIX y de ficticios procesos de socialismo en el XX.

Monasterios (2020) en *La crítica de Gamaliel Churata al sistema filosófico de Platón o cómo construir un mundo a-teológico y des-jerarquizado* parte de la investigación se presentó en una conferencia en el XXXV congreso de Latin American Studies Association (LASA) realizado en Lima, del 20 de abril al 1° de mayo de 2017. El propósito de la autora es mostrar que *El Pez de Oro*, filosóficamente hablando, sería una obra anti-platónica. En particular, la autora centra sus baterías resaltando la posición de *El Pez de Oro* contra el dualismo platónico entre el alma y el cuerpo. En la perspectiva de Monasterios, también Churata habría criticado y cuestionado las jerarquías estéticas, culturales y políticas del Occidente, afirmando que son incompatibles para el proceso político del mundo andino. Finalmente, de acuerdo con Monasterios, lo que Churata propone es el desmontaje de la divinidad de la caverna, es decir, el exilio de la divinidad del mundo político andino en una posición a-teológica. Monasterios habría encontrado en Churata un aliado más para las posturas consideradas de vanguardia de su propia cultura española.

Usandizaga (2020) en *Leyendo El Pez de Oro: metamorfosis míticas y pensamiento*

filosófico se concentra en lo mítico, en un aspecto significativo y reivindicativo de la patria espiritual del Inkario. La autora amplía las sugerencias en este sentido en *El Pez de Oro* con materiales tomados de una célebre conferencia dada por Churata en el cine Puno en 1965. En efecto, Churata discute en esa conferencia el dualismo entre alma y cuerpo de Platón a partir de su obra *Fedón*, punto de partida que había sido útil antes también a Monasterios. De acuerdo al Churata que presenta la autora, Churata habría sostenido virtualmente lo contrario de Platón. Mientras el filósofo griego habría acusado al cuerpo de ser cárcel del alma, en el mundo de *El Pez de Oro* la materia es eterna y el cuerpo sería sagrado y santo. Usandizaga no se limita al platonismo o al antiplatonismo para hacer filosofía de Churata. La autora comenta también las categorías simbólicas de los agentes de *El Pez de Oro*: *Wawaku*, Khorí puma y Khorí Chawllwa.

En efecto. La autora destaca el valor filosófico de las categorías simbólicas antes descritas. *Wawaku*, expresión semejante a “susto”, sería según la autora símbolo de la corrupción, el germen del mal y la modernidad. La autora sugiere que *Wawaku* es un término que sólo tiene sentido articulado con Khorí puma y Khorí Challwa, el emperador y su hijo, el príncipe coronado. En *El Pez de Oro* los tres personajes se implican mutuamente: uno representaría la modernidad, que secuestra el *ahayu* del indio, el segundo sería el Inka, defensor del indio y el tercero su heredero, un príncipe que restauraría el imperio suspendido por el *Wawaku*.

Usandizaga (2020) en su artículo *Viajes filosóficos en El Pez de Oro: traducciones confrontaciones y discusiones* presenta las ideas de Churata en torno de la vida y la muerte, con la visión de que la vida nunca se extingue. El autor presenta una concepción cíclica entre la vida y la muerte en *El pez de oro*, que relaciona con Søren Kierkegaard, Miguel de Unamuno y San Pablo. Se discute la visión de los muertos en el mundo indio tal y como es

mostrado en la obra. Los viajes filosóficos son presentados como viajes en el consumo de hoja de coca, como viajes chamánicos que habrían llevado a Churata al mundo de los muertos. En estos viajes filosóficos el tema central sería la cuestión del ser y el todo, la cuestión ontológica, todo bajo la pregunta ¿soy el todo del mundo, y el mundo está en todo? El autor considera que estos presuntos viajes churatianos constituirían una genuina fusión del ser, quizá en sentido parmenídeo, como una energía pura en eso surge una nueva identidad, el ser, o la *naya*. Finalmente, el autor busca una dimensión filosófica partiendo desde Platón con la idea de dualidad y confrontada con la concepción andina. En general, este artículo sostiene que Churata respondería a la filosofía del Occidente.

Medinaceli (2022) en su artículo *El giro ontológico previsto por Churata* subraya la relevancia de haber asumido los retos de Martín Heidegger y Nicolai Hartman en el contexto de Churata. Según el autor, Churata habría tenido la originalidad de desarrollar caminos abiertos por estos autores para construir una ontología propia andina. Medinaceli recuerda lo recientes que eran en la época de Churata las traducciones al castellano las obras de Heidegger y Hartman. Medinaceli recuerda que Churata envía recién publicado *El Pez de Oro* (1957) a José Gaos, el traductor de *Sein und Zeit* (1927) y discute los problemas ontológicos, un análisis inorgánico entre la materia y la mente. El autor concluye que Churata trabaja el mundo andino ontológicamente, se desprende de la filosofía occidental y reflexiona sobre las categorías del *ahayu*, historia, filosofía y política.

2.2.El aporte de los antecedentes a este estudio

El trabajo de Landa (2020) aporta al presente estudio un marco comparativo identitario continental, al situar el pensamiento de Gamaliel Churata en diálogo con Roberto Fernández Retamar. Este antecedente es relevante porque permite comprender que la reflexión de Churata sobre la identidad americana no es aislada ni exclusivamente local, sino que forma

parte de un debate latinoamericano más amplio sobre la constitución del sujeto histórico-cultural. Asimismo, el análisis de Landa contribuye a identificar que la noción de *Ahayu Watan* puede ser leída como una categoría identitaria propia, comparable —aunque no reducible— a figuras como Calibán. Este antecedente refuerza la pertinencia del enfoque identitario del estudio, aunque muestra también sus límites al no profundizar en la dimensión ontológica del *ahayu*, aspecto que la presente investigación desarrolla.

Vilchis (2020) aporta una justificación metodológica clave para el presente estudio, al demostrar que la obra de Churata posee coherencia interna, intencionalidad y horizonte filosófico-político, aun cuando no adopte la forma de un sistema filosófico clásico. Este antecedente permite legitimar el abordaje hermenéutico de *El Pez de Oro*, defendiendo que su carácter fragmentario, simbólico y mítico no implica ausencia de pensamiento filosófico. Además, su lectura histórica-política contribuye a sustentar la tesis de que la crítica de Churata al Estado republicano y al orden neocolonial mantiene vigencia, lo que respalda la actualidad del problema abordado por esta investigación.

El trabajo de Monasterios (2020) aporta una clave filosófica decisiva al interpretar *El Pez de Oro* como una crítica radical al platonismo y a la metafísica occidental dualista. Este antecedente resulta fundamental para el presente estudio, ya que permite comprender el pensamiento de Churata como una propuesta ontológica alternativa, que rechaza las jerarquías alma-cuerpo, espíritu-materia y sagrado-profano propias de la tradición platónica. Su aporte consiste en fundamentar que la ontología de Churata no es simplemente indio o cultural, sino anti-metafísica en sentido occidental, lo que habilita la lectura del *ahayu* y de lo mítico como categorías filosóficas plenas.

Helena Uzandizaga, en *Metamorfosis míticas y pensamiento filosófico* (2020), aporta una articulación sólida entre mito, política y ontología en el pensamiento de Churata. La

lectura de Usandizaga permite sustentar que figuras como el *Wawaku*, el *Khori Puma* o el *Khori Challwa* no son meros símbolos literarios, sino dispositivos ontológico-políticos mediante los cuales Churata reflexiona sobre corrupción, redención y gobierno. Este aporte es central para el presente estudio, ya que refuerza la interpretación del *Wawaku* como categoría ontológica de la modernidad corruptora, eje que esta investigación desarrolla de manera sistemática.

El trabajo de Usandizaga que venimos comentando aporta una profundización filosófica del problema del ser, la vida y la muerte en Churata, permitiendo vincular su pensamiento con debates ontológicos universales sin subordinarlo a ellos. Su análisis de la concepción cíclica de la vida y de la fusión entre ser y no-ser resulta clave para el presente estudio, pues refuerza la idea de una ontología no dualista andina, en la que materia, energía y vida se continúan. Asimismo, este antecedente contribuye a fundamentar el *ahayu* como una categoría ontológica totalizante, no meramente espiritual ni psicológica.

Pasemos ahora a Aldo Medinaceli (2022). Este antecedente aporta un contexto filosófico-histórico preciso que permite comprender a Churata como un pensador ontológico situado en diálogo crítico con la filosofía europea contemporánea, particularmente con Heidegger y Hartmann. Este antecedente es fundamental porque demuestra que el giro ontológico en Churata no es intuitivo ni espontáneo, sino consciente y reflexivo, orientado a desprenderse de la metafísica occidental para pensar desde categorías andinas propias. Su aporte permite sostener que la ontología política desarrollada en esta tesis tiene fundamento textual, histórico y filosófico sólido.

2.3. El sintagma “Ontología política” (2002-2025): Origen, antecedentes, desarrollos.

El sintagma “ontología política” es una expresión de uso reciente. De hecho, no se

registra en documentos académicos sino desde la década de 2010. En los últimos tres lustros ha sido utilizada de manera sistemática para ser aplicada a cuestiones históricas, políticas y sociales por diversos autores (Rivera, 2009, 2015, 2017; Sánchez, 2010; Biset, 2011, 2014, 2020; Rubin, 2012; Burman, 2017). En adelante, se explicará el derrotero de este sintagma reciente en orden cronológico. Una vez concluido este examen, tomaremos una decisión sobre cuál de los usos del sintagma ontología política se adoptará para la exégesis de los textos de Gamaliel Churata.

Hacia inicios de la década de 2010 Enmanuel Biset compuso un artículo cuyo objetivo era definir un sintagma que aparecía como sacado de la nada. El texto, con comprensible perplejidad, se titulaba así. *Ontología Política. Esbozo de una pregunta* (2011). Biset intentaba definir un concepto que daba por ya utilizado y sabido por sus lectores, desconociendo su densidad y su peculiaridad como herramienta de discurso. Un antecedente del uso de esta expresión, que no fructificaría, lo tenemos en un artículo desapercibido de un filósofo español llamado Fernando García (2002). García polemizaba de manera fantasmal con un libro de Pierre Bourdieu sobre Heidegger, cuyo título era *La ontología política de Martin Heidegger* (1991). García tuvo en cuenta la novedad del uso del sintagma tanto por él mismo como por Bourdieu y quiso desmarcarse de una posible interpretación desde o por Heidegger, en un debate más bien imaginario que quedaría trunco (García, 2002, p. 6). Como se sabe, Bourdieu, que iba a fallecer en 2002, no tuvo mucho tiempo para leer a García.

Según la evidencia disponible, no hay tal cosa como una única aparición clara y universal de este sintagma, sino que surge de manera difusa dentro del arco de tiempo señalado. En este contexto, la expresión ha sido empleada por diversas corrientes filosóficas, desde la hermenéutica aplicada a la filosofía política (Rivera) hasta las ciencias sociales

inspiradas por la Escuela de Frankfurt (Biset, Burman). En el último lustro se puede notar un incremento del empleo de esta expresión sin una detenida claridad de lo que el término quiere significar (Cuevas *et alii*, 2024; Olano & Orrego, 2023; Lugo, 2022; Idrobo-Velasco & Orrego, 2021; Orrego-Echevarría, 2021; Grande, 2020; Casusso, 2018; Pascual, 2017;). “Ontología política” se usa muy frecuentemente en el discurso ideológico decolonial, relativo también a temas como los derechos de los animales, el carácter de “ser” de elementos de la naturaleza, etc. Una *cierta laxitud* del uso del concepto nos conduce a tomar una posición específica, que permita usar “ontología política” como un insumo en nuestro trabajo sobre *El Pez de Oro*.

Ante la laxitud en el uso de “ontología política” se considera pertinente mostrar que se trata, ante todo, de un sintagma aceptado en el lenguaje medio. Esto es algo que podría comprobarse con una mera consulta general en los medios electrónicos, por lo que omitiremos hacer esa consulta. La confusión respecto de qué ontología política debe ser disipada.

De una manera general, se va a adelantar una definición propia del sintagma “ontología política” para luego pasar a justificarla por su evolución y antecedentes en la historiografía filosofía reciente. La ontología política sería un campo que examina la naturaleza del ser en la realidad social, simbólica y las prácticas políticas a través de la interacción en el mundo tanto de actores humanos como no humanos (Rivera, 2016, p. 159; De Maistre, 1814). Se trata de el "ser político" y no del ser como estructura estable de la naturaleza. En los últimos años, este sintagma surge como un "giro ontológico" en el pensamiento⁶, centrándose no solo en cómo existe la política, sino en cómo se hacen o se

⁶ “El giro ontológico agrupa un conjunto de perspectivas que coinciden en su interés por plantear alternativas al dualismo entre naturaleza y cultura que estructuró el naturalismo moderno. Al poner en cuestión la

constituyen los mundos políticos y los seres que en ellos habitan, incluyendo las dimensiones cultural, ecológica, política y la interdependencia de lo existente.

En esta definición se aclara de manera provisional el concepto de ontología política; sin embargo, al explorar en profundidad los usos de la expresión la “sociedad del conocimiento” resulta que el desarrollo de este sintagma se atribuye erróneamente a autores que no hacen ontología política en sentido estricto, ni correlativamente a los usos registrados en nuestra investigación en el párrafo anterior.

Hasta donde se pudo encontrar, el concepto “ontología política”, en una línea semejante a la que intentamos recoger, aparece en 2007 en una sustentación de tesis doctoral en la Universidad Autónoma de México, donde se desarrolla específicamente a partir de Heidegger y de la relación con Hannah Arendt y sus escritos sobre el totalitarismo. Allí se analizan los conceptos de “mundanidad” y “politización”, ya explorados en *La condición humana* de Hannah Arendt. En ese sentido, en el texto de 2007 “ontología” y “política” son palabras definidas por separado, y se examina la politización de la existencia humana; el sintagma “ontología política” no aparece bajo una definición específica (Hidalgo de Caviedes, 2007). Del mismo modo ocurría en el texto de 2002 de García antes citado. Esto nos indica que la expresión carecía de un empleo genuinamente técnico al menos hasta ese año.

concepción de qué es lo real, estas perspectivas reivindican formas alternas de entender las articulaciones entre lo natural y lo cultural, y a partir de allí plantean interesantes desafíos para la comprensión de las relaciones sociales del mundo contemporáneo. En el campo de los conflictos socioambientales, ciertas líneas de la ecología política reivindican que los “conflictos de distribución cultural” no pueden soslayarse. En tal sentido, el giro ontológico propone claves conceptuales que pueden resultar interesantes para comprender la configuración de tales conflictos. El artículo aborda de manera sintética los planteamientos de algunos autores destacados en el giro ontológico, muchos de ellos vinculados al campo de la antropología, y ofrece una cartografía general e introductoria sobre este giro útil para aquellos que empiezan a acercarse a este campo de análisis”. Serna y Del Cairo, 2016.

Se tratará ahora tres autores que han sido más específicos en precisar qué debe entenderse por “ontología política”. El primero es Víctor Samuel Rivera, profesor de la Escuela de Filosofía – UNSAAC; el segundo Enmanuel Biset, sociólogo argentino y, finalmente, el tercero, Anders Burman, un antropólogo social de origen nórdico, estudioso del pensamiento aymara. Comencemos con Rivera (2009); el filósofo definió “ontología política” en su tesis de magíster en historia de la filosofía *La ontología política del marqués de Montealegre*. A diferencia de los textos antecedentes, el autor emplea el sintagma de manera profusa, como núcleo de su argumentación; el término es empleado en la obra citada en 52 ocasiones. Aunque el autor define el texto directa o indirectamente en varias ocasiones, recuperemos por el momento una de ellas, que nos ha parecido más oportuna para nuestro trabajo sobre Churata:

El segundo capítulo [de la tesis de maestría del autor] de esta sección intentará mostrar que el mismo *Discurso de la Recoleta* [de José de la Riva-Agüero] era en realidad una *ontología política* y puede interpretarse en el sentido que la palabra “ontología” tiene para *la hermenéutica contemporánea* (Rivera, 2009, p. 11. El subrayado es nuestro).

Indica el mismo autor en otra parte:

[El enfoque filosófico del autor, es decir, el Marqués de Montealegre] era una recuperación [del sentido de la vida social] a través de los estudios históricos, pero era también un camino para la interpretación de las prácticas sociales efectuales llevado por una teología u ontología política (Rivera, 2009, p. 50; las expresiones entre corchetes son aclaraciones nuestras).

De manera manifiesta, Rivera toma “ontología” desde el ángulo de la hermenéutica

filosófica, lo cual lo involucra directamente con el vocabulario que este discurso ha tomado de Martín Heidegger: el ser sería algo social, las “prácticas sociales efectuales”: su estudio sería una metafísica u ontología de los asuntos sociales. Esto se hallaba anticipado de manera más vaga en el texto de García y su polémica ficticia con Bourdieu en 2002. La definición de Rivera en torno a que “ontología política” es en realidad “metafísica” social se precisaría en un texto posterior publicado en la Universidad de San Marcos (2010). Se trata del concepto “metafísica” para referirlo a la realidad social o “sociología”, es decir, a los asuntos políticos. En este contexto Rivera explica “ontología política” para expresar la metafísica de lo político siguiendo la huella de Juan Donoso Cortés, pensador español de la escuela teológica del siglo XIX. Indica el autor:

El texto nos interesa porque nos va a servir de prueba histórica de que [José de la] Riva-Agüero pensaba que la teología política de Donoso debía considerarse como modelo de pensamiento social en sentido eminente, esto es, como *ontología política* (Rivera, 2010, p. 103).

La apelación a la hermenéutica se asocia ahora con Juan Donoso Cortés, es decir, con la Escuela Teológica (Segovia, 2023; Gorraiz, 2011).

Ha sido Rivera (2017) quien ha subrayado la necesidad del enlace entre la ontología política desde la hermenéutica con la llamada “Escuela Teológica”, cuyas figuras más saltantes son Joseph de Maistre⁷ y Juan Donoso Cortés; en este contexto el ser sería objeto

⁷ “Joseph de Maistre (nacido el 1 de abril de 1753 en Chambéry, Francia, y fallecido el 26 de febrero de 1821 en Turín, Reino de Cerdeña [Italia]) fue un autor polémico, moralista y diplomático francés que, tras verse desarraigado por la Revolución Francesa en 1789, se convirtió en un gran exponente de la tradición conservadora. Maistre estudió con los jesuitas y se convirtió en miembro del Senado de Saboya en 1787, siguiendo la carrera política de su padre, antiguo presidente del Senado. Tras la invasión de Saboya por los ejércitos de Napoleón en 1792, comenzó su exilio de por vida en Suiza, donde frecuentaba el salón literario de Germaine de Staël en Coppet. Nombrado enviado a San Petersburgo por el rey de Cerdeña en 1803, permaneció en la corte rusa durante 14 años, escribiendo Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas

de reflexión del filósofo a través de “los conflictos y las transformaciones históricas” (p. 59). Rivera recoge un tema antes tratado por Carl Schmitt⁸: la filosofía política moderna se hallaría compuesta por conceptos teológicos (y metafísicos) secularizados (Álvarez de Mora, 2023). La sociedad como tal no se piensa en términos de algo intemporal o fuera de la historia; en este sentido, la ontología política interpretaría la realidad social en su carácter dinámico, en su carácter móvil y cambiante. La ontología política propiamente sería un esquema ontológico para interpretar los acontecimientos sociales. La “ontología política” de Rivera puede ser resumida como el pensamiento de lo trascendente o metafísico en los temas históricos, políticos y sociales.

Pasemos ahora a Enmanuel Biset, que ha tratado de divulgar poco después de Rivera una versión de “ontología política” como una herramienta de uso para las ciencias sociales. Biset pretende que la ontología política trasciende las determinaciones meramente epistemológicas —es decir, las doctrinas y teorías que sustentan un sistema—, pues también puede evidenciar la decadencia moral y política de una sociedad o cultura, así como la desaparición en el tiempo de la memoria histórica (Salazar & Aldana, 2017, p. 223). La ontología política, según Biset, poseería una larga tradición en la filosofía y no sería para

(1814) y su mejor obra (inconclusa), Diálogos de San Petersburgo (1821). A su regreso, se estableció en Turín como magistrado jefe y ministro de Estado del reino de Cerdeña. Britannica (2026). *José de Maistre, moralista francés* <https://www-britannica-com.translate.goog/biography/Joseph-de-Maistre>

⁸ “Jurista y pensador polifacético y controvertido, nace en Plettenberg (Westfalia) en 1888. Después de cursar estudios de derecho en Berlín, Múnich y Estrasburgo, se doctora en 1910 e inicia su carrera académica en 1915. *Romanticismo político* (1919), *La dictadura* (1921) y *Teología política* (1922; Trotta, 2009) se cuentan entre sus primeras publicaciones relevantes. Su labor científica dará a luz la fundamental *Teoría de la Constitución* (1928). De esta época, en que Schmitt destacará por sus críticas al parlamentarismo y a la Constitución de Weimar, son también sus obras *El Guardián de la Constitución* (1931), *El concepto de lo político* (1932) y *Legalidad y legitimidad* (1932). En 1933 ingresa en el partido nacionalsocialista. Entre 1933 y 1945 es catedrático de Derecho en la Universidad de Berlín. Después de 1937 fue abandonando paulatinamente sus posiciones como uno de los representantes destacados del orden jurídico-político del Tercer Reich. En 1945 es apartado de la docencia, arrestado e interrogado en Núremberg. A partir de 1950 vivirá retirado, pero seguirá publicando obras como *Tierra y mar*. Una reflexión sobre la historia universal (Trotta, 2007), *Ex captivitate salus* (Trotta, 2010), *El nomos de la tierra*, *Teoría del partisano* (Trotta, 2013) o *Teología política II*. Muere en su ciudad natal en 1985. Editorial Trotta (S/f). *Carl Schmitt* <https://www.trotta.es/autores/carl-schmitt/748/>

nada una creación de la filosofía contemporánea, como pretende Rivera (2017). En la narrativa de Biset el primer filósofo que la aborda de manera sistemática sería el metafísico alemán Christian Wolff, en el siglo XVII. Según el argentino (2011), el lenguaje constituye el medio a través del cual se manifiesta el ser, lo cual guarda cierta semejanza con las posturas más generales de la hermenéutica política y el legado de Gadamer y Heidegger. En este sentido, todo lo que existe y todo lo que se piensa pasa necesariamente por el lenguaje, razón por la cual el ser es siempre socialmente manifestado. Tratemos ahora del pensador sueco Anders Burman, antropólogo, que se interesa en el mundo aymara y ofrece su propia propuesta de “ontología política”.

Burman hace uso de “ontología política” para explicar conceptos de buena vida aymara. En efecto, el autor sueco emplea “ontología política” en su artículo, *La ontología política del vivir bien* (2017). En esta obra analiza cómo el concepto aymara de *suma qamaña* (vivir bien o convivir bien) se convierte en un campo de disputa entre distintas formas de entender la realidad. Por un lado, se encuentra la ontología cartesiana dominante, propia del pensamiento moderno occidental, que separa naturaleza y cultura y concibe al mundo como un objeto manipulable y controlable (pp. 156 y ss.). Por otro lado, está lo que el autor nórdico llama “ontología relacional aymara” (p. 155), es decir, la ontología política del mundo indio aymara. Según Burman, esta “ontología” reconocería a los cerros, ríos, montañas, achachilas, awichas⁹ y otros seres no humanos como actores con agencia, partes de una red de vida interdependiente.

Burman sostiene que esta tensión no es solamente cultural ni epistemológica, sino que constituye un conflicto ontológico-político: se trata de decidir qué mundos son

⁹ Achachilas, awichas: Se deriva del quechua, cuyo significado es “ancestros, abuelos, aunque Churata lo relaciona con los hombres de la era luna, propiamente de la cultura Tiahuanaco, las chullpas.

reconocidos como válidos y cuáles quedan subordinados. Aquí aparece su noción de “colonialidad” de la realidad, que describe la imposición de un único modo de existencia — el occidental— sobre otras formas de habitar y comprender el mundo, reduciéndolas a simples creencias o folclore, y negándoles estatuto de realidad legítima.

Burman advierte que el discurso oficial del “vivir bien”, adoptado por gobiernos como el del MAS en Bolivia, correría el riesgo de despojar a la suma *qamaña*¹⁰ de su dimensión radical y crítica, transformándolo en un lema político o en un justificativo de proyectos extractivistas que contradicen la cosmovisión aymara. Así, la ontología política se convierte en el estudio de las luchas por el reconocimiento de distintos modos de existencia y de las jerarquías de poder que deciden cuál realidad se impone. El *suma qamaña*, entendido en su sentido propio, no buscaría el progreso individual ni el crecimiento económico ilimitado, sino la armonía colectiva y cósmica, fundada en la reciprocidad con seres humanos y no humanos.

Burman (2017) escribe un artículo en el que aborda la relación entre ontología política y el *sumaq qamaña* o “vivir bien”. En él expone cómo las nociones generales de este concepto han sido folklorizadas, vinculándolas a un pachamamismo multicultural promovido por la política norteamericana (Ortúzar, 2015). Según Burman, esta interpretación tergiversa los valores culturales y las tradiciones para hacerlos encajar en el mundo posmoderno liberal- democrático, donde todo lo que se sitúa fuera de dicho marco es calificado como censura o seudociencia. El multiculturalismo liberal-democrático como política pública hegemónica de la década de 1990 logró apaciguar la enunciación de la ontología política del indianismo y el katarismo en Bolivia, reduciendo la imagen del indio

10 *Suma Qamaña*; según Burman, denominación aymara, que significa “vivir bien”.

a lo exótico y apolítico (p. 165). En este contexto, el indio trabaja exhaustivamente para alcanzar un estatus de clase social y dejar de ser proletariado en términos marxistas, mientras ignora el valor de lo sagrado, olvida sus tradiciones y concentra sus esfuerzos únicamente en producir, dado que la sociedad moderna mide según criterios de capacidad, eficiencia y productividad, en términos estadísticos y netamente utilitarios.

Es muy notorio que la ontología política aymara para Burman es una suerte de catálogo de lo que es relevante en un mundo social, la lista de lo que es un ser en el mundo del Occidente y lo que el hombre aymara considera ser, como las montañas y los ríos. Aunque trata sobre luchas por el reconocimiento de comunidades y puntos de vista sociales, en último término desconoce la idea de que estas comunidades se hallan situadas en el tiempo y sujetas a transformación. No hay ni asomo de un acercamiento no histórico ni propiamente político. Como un listado de cosas, las ontologías políticas de Burman estarían ancladas fuera de la historia. No se trataría para nada de un diagnóstico de los movimientos políticos y los cambios sociales.

2.3.1. El concepto de “ontología política” que se usa en la presente investigación.

Metapolítica y crítica del mundo moderno

A lo largo del acápite anterior se expuso la problemática del sintagma “ontología política”. Se ha realizado esta indagación con la finalidad de precisar el empleo de este término como insumo conceptual para la investigación sobre el pensamiento de Churata. Para ello, se ha realizado una revisión cronológica, tomando por inicio la fecha de su aparición en el vocabulario técnico de la filosofía y las ciencias sociales, la cual se ha identificado alrededor de 2010 (Rivera, 2009, Biset, 2011, 2013). Luego se ha rastreado antecedentes de uso en obras de 2007 y 2002, inclusive, ambas remitidas de alguna manera

u otra a la obra general de Martin Heidegger. Posteriormente se ha revisado las definiciones de “ontología política” más específicas en diversos autores, en especial en Rivera y Biset, a la cual, como ya se ha anotado, se ha sumado el pensamiento del antropólogo sueco experto en el mundo aymara, Anders Burman.

Esta etapa preliminar de la investigación reveló un uso virtualmente arbitrario del sintagma en la comunidad de investigadores, algo que haría del uso de este sintagma algo inoportuno para los objetivos del trabajo que aquí se ha propuesto. Ante el carácter confuso o distorsionado del término, nos sentimos en la obligación de adoptar una postura, tomar una decisión. Entre las versiones de uso principales, Burman, Biset y Rivera, se adoptará el punto de vista del último. La principal razón de este proceder sería su utilidad para la interpretación de la obra de Churata.

En nuestro concepto, “ontología política” en Rivera se basa en lo que podemos llamar la tradición metapolítica. Esta tradición se halla relacionada, como ya habíamos visto, con el surgimiento de la así llamada Escuela Teológica, de la cual forma parte el pensamiento teológico político de Juan Donoso Cortés, citado por el mismo Rivera (2010, p. 56). Siguiendo a Rivera, rastreamos “metapolítica” como un término técnico de la filosofía a partir de su uso por el conde Joseph de Maistre. En efecto, De Maistre hace uso de esta expresión en su *Ensayo sobre el principio generador de las instituciones políticas* (1814); en esta obra De Maistre afirma que la metapolítica es “la metafísica de la política” (p. 3)¹¹. Hay una buena introducción en este sentido de parte del investigador argentino Alberto Buela (2020). Debe ser señalado que la peculiaridad de la metapolítica en la Escuela teológica es participar de un diagnóstico pesimista del mundo moderno, en particular de los

11 En lo sucesivo, se hará referencia a los textos originales en francés como en otras lenguas aparte del español y el quechua empleando traducciones de IA con el cotejo del original, electrónico o físico.

efectos y el desarrollo de la Revolución francesa (Armenteros, 2018). Esta apreciación no la restringe, como discurso crítico, de aplicarse a realidades contemporáneas o diversas de la tradición occidental.

Como crítica del proceso histórico y político revolucionario iniciado por De Maistre, la metapolítica tiene una continuidad con desarrollos diversos de los principios de la Escuela teológica y, por lo mismo, en sus usuarios posteriores, como lo han sido Donoso Cortés y luego Schmitt, lo es sin duda Rivera e intentaremos ser aquí nosotros mismos para el caso de Churata. Debe citarse un par de textos de Rivera en este sentido, *Belicosa y pacífica: anamnesis de la teología política de Descartes* (2005) y el más reciente *Evento, novum y violencia fundante* (2014) que se tomó junto con los escritos de Alberto Buela (2014) como referencia para acudir al conde de Maistre. En ambos textos el autor peruano ha aplicado pensamientos teológico políticos para examinar y ampliar el horizonte crítico de fenómenos históricos y sociales contemporáneos.

La tradición de la Escuela teológica dio lugar a la metapolítica. Esta disciplina, como metafísica de la política, pretende ser un conocimiento ontológico de fenómenos políticos, pero en su dimensión histórica, es decir, no como principios y causas abstractos o intemporales (como pasa en la propuesta de Burman), sino como diagnósticos e interpretaciones de cuestiones propias de la experiencia histórica concreta de un pueblo. El mejor ejemplo y el más recurrido es la Revolución francesa, pero es lo mismo aplicado a otros acontecimientos históricos. Rivera, por ejemplo, lo refiere al baguazo de 2009 (Rivera, 2014). La metapolítica no se diferencia de manera neta ni de la teología política ni de la ontología política, aunque tampoco se identificaría con cada una, manteniendo así una constelación de sentido. Dentro de este marco deseamos acercarnos a las posturas de Churata, por ejemplo, sobre el mundo moderno, la república criolla y otros diagnósticos

históricos análogos que veremos en sus obras más adelante.

Hay que recordar que la metapolítica, en tanto tiene un desarrollo y una continuidad con la teología política y luego con la ontología política de Rivera, no es sólo un cuestionamiento filosófico de los dogmas centrales de la Revolución francesa. Escribe Alberto Buela: “Estamos ante una disciplina filosófica y política, que puede utilizar con provecho el método fenomenológico-hermenéutico, pero que por su carácter plurivalente está obligada a emitir juicios de valor y no solamente juicios descriptivos” (Buela, 2026). El trabajo de esta constelación de sentido puede extenderse a contextos sociales variados, como sucede en la obra de Donoso Cortés, referida a la revolución de 1848, o a la obra del filósofo alemán de Carl Schmitt, volcada a ingresar la teología política en el contexto de la catástrofe social de la República de Weimar, luego de la Primera Guerra Mundial. Para ver el caso de Schmitt de manera concreta debe acudirse a su *Teología política*, de 1922, donde reivindica la vigencia del conde de Maistre, el vizconde de Bonald o Juan Donoso Cortés en la comprensión de los fenómenos políticos de su propio tiempo (Schmitt, 2009). Queremos hacer lo mismo en la revisión del pensamiento de Churata. No hay ontología política, ni teología política ni metapolítica sin historia social. La historia social es el sentido mismo de toda metafísica política. La metafísica política estudia los principios del movimiento social desde una perspectiva anclada en la filosofía y la metafísica.

De otro lado, la teología política recupera el uso de términos propios del pensamiento religioso de la tradición política europea: valora y emplea una caja de herramientas conceptuales de la filosofía antigua (como Platón, Aristóteles u otros) y la filosofía de los Padres de la Iglesia universal, latina y griega. En un origen la Escuela Teológica estaba formada por autores católicos, opuestos de una u otra manera a la mentalidad, los valores y las doctrinas de la Revolución. Esta tradición iba a extenderse de un modo distinto en la filosofía esotérica del siglo XX, que se vincula a los autores de la

Nouvelle Droite contemporánea (Strobl, 2022).

En el siglo XX apareció un derivado laico o no adscrito a religión de tradicionalismo político en la obra del francés convertido al islamismo, René Guénon (Bianchi, 2025; García Marcadal, 2023)¹². Guénon (1886-1951) recogió de manera amplia los presupuestos de la metapolítica, es decir, de la teología política u ontología política, muy en particular en su texto *La crise du monde moderne*¹³ (1927) un referente de la *Nouvelle Droite*¹⁴ (nueva derecha) que ha sido reimpreso en versión castellana reciente por la Universidad del Altiplano de Puno (2015), así como conferencias antimodernas y anti-criollas de Churata antes nunca impresas. De alguna manera estas doctrinas son siempre antimodernas y se refieren, de manera inexorable, a la modernidad política como resultado histórico de la Revolución francesa, frente a la cual realizan diagnósticos más restringidos de catástrofe racionalista, del mismo tipo que se verá en la obra de Churata, quien cita expresamente esta clase de diagnóstico para la comprensión del horizonte histórico y social del pueblo quechaymara. En la actualidad este pensamiento puede rastrearse en filósofos famosos como Alain de Benoist o Alexander Dugin.

Como un complemento de esta reflexión debe ser señalado un detalle sobre la

¹² “Hay una tradición primordial de sabiduría metafísica que une íntimamente las grandes culturas de la antigüedad, la indoeuropea –desde la antigua India al mundo grecorromano, pasando por el celta, el eslavo o el germano–, la semítica o la china, y que se destaca por el énfasis en un conocimiento que va más allá del yo y se concreta en diversos grandes temas de conocimiento del ser, de la unidad primordial y de los ciclos de la existencia. A pasar el testigo de ese hondo saber filosófico y religioso, desde la antigüedad a nuestra desnortada modernidad, dedicó su vida e inmensa labor un autor único e inclasificable, René Guénon (1886-1951), que fue definido por su más o menos confeso discípulo Mircea Eliade como «el hombre más inteligente del siglo XX». Educado en el catolicismo, viajó muy pronto a Oriente, que le deslumbró, y se inició en diversas tradiciones, desde el hinduismo al sufismo, para acabar residiendo en El Cairo, donde murió. Su vida fue reservada pero muy intensamente vivida, con numerosos intercambios intelectuales con algunas de las mejores cabezas de su tiempo, en las que influyó discretamente”. Hernández de la Fuente, 2023. https://www.larazon.es/cultura/rene-guenon-rescate-espiritualidad-siglo-xxi_20230418643dd8b82f8deb0001556939.html

¹³ Texto de René Guénon, *Crisis del mundo moderno* (1927).

¹⁴ Es un movimiento intelectual y político de extrema derecha que surgió en Francia a finales de los años 60, liderado por Alain de Benoist.

constelación de sentido de “ontología política” y, junto con este sintagma, metapolítica y teología política. Desde la intervención de Guénon en el espectro de la *Nouvelle Droite* a lo largo del siglo XX se ha ido extendiendo el uso de la expresión “tradicionalismo” (Bréhier, 1942, pp. 493 – 507). En el siglo XIX se usaba para hacer referencia a lo que ahora se prefiere llamar “escuela teológica” y después “teología política”, en referencia al conde de Maistre y la tradición de metafísico política por él fundada, de donde llega hasta la “ontología política” hermenéutica de Rivera (Damiron, 1829, pp. 179 – 260). En la actualidad, por influencia de la recepción de Guénon y varios otros autores esotéricos como Julius Evola (1898-1974), que no es el caso aquí desarrollar, “tradicionalismo” se refiere más bien a un espectro más amplio, que ha perdido sus notas específicamente religiosas como en Donoso o Schmitt, para pasar a ser un enfoque secular de la metafísica aplicada a los asuntos sociales. Por anticipado, declaramos que Gamaliel Churata adhería a esta doctrina, cosa que trataremos oportunamente. De alguna manera este trabajo recoge el conjunto de la tradición metapolítica y los presupuestos filosóficos del tradicionalismo filosófico de la actualidad, pero con el matiz de tomar expresamente la versión hermenéutica de Rivera y desechar otras supuestas “ontologías” cuyo origen parece hundido en el misterio y que se remiten a un uso más bien confuso inaugurado por Biset y aplicado acríticamente por Burman al pensamiento quechuaymara.

2.3.2. Contexto de Gamaliel Churata

Aquí se introduce el contexto del nacimiento del autor y las repercusiones sociales que se desarrollaban en el sur del Perú, particularmente en Puno, a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. Este panorama histórico resulta fundamental para comprender la formación intelectual y social de Gamaliel Churata, quien será analizado posteriormente

desde diversos enfoques, como periodista, escritor, lector y filósofo. Antes de abordar dichos aspectos, corresponde situar el contexto de su nacimiento.

Pablo Arturo Peralta Miranda nació el 19 de junio de 1897, tradicionalmente señalado en la ciudad de Arequipa. No obstante, según Ricardo Arbulú Vargas, en una conferencia dictada en 1991, la familia Peralta se habría trasladado a Puno en 1880, donde habría instalado una zapatería, para establecerse allí de manera permanente. En consecuencia, cuando Arturo nació, su familia ya residía en dicha ciudad, lo que impide determinar con exactitud si su lugar de nacimiento fue Arequipa¹⁵ o Puno.

Un año después de su nacimiento (Ayala, 2017, p. 78), asumió la presidencia Eduardo López de Romaña, en un periodo marcado por profundas tensiones sociales. En ese contexto, en 1902 estalló la rebelión de Chucuito, originada por el problema del comercio de lanas y el cobro de multas inexistentes. Los indios no recibían remuneración por sus labores domésticas en las haciendas, y sus hijos eran obligados a servir al hacendado, situación que agudizó el conflicto social. La rebelión fue sofocada por el militar Teodoro Gutiérrez Cuevas, quien más adelante sería conocido como el rebelde Rumi Maqui Qori Sonqo (Aguilar, 2010). Este enfrentamiento dejó una profunda discordia entre los hacendados, el centralismo limeño y el propio rebelde, evidenciando la fractura estructural entre el Estado y las poblaciones quechuaymaras del altiplano.

Este escenario se inscribe, además, en un contexto más amplio de crisis nacional. El desastre de la Guerra del Pacífico con Chile había generado una profunda depresión psíquica, moral y económica, poniendo en evidencia la sangrante herida del Perú y el peso

¹⁵ El acta de nacimiento encontrada por Dante Cuno en Arequipa, en su tesis de lengua y literatura “Dos revistas de la vanguardia regional del sur 1917 – 1930” un análisis histórico expuesto en la Universidad San Agustín de Arequipa.

del centralismo limeño. Frente a esta realidad surgieron corrientes intelectuales como la Generación del Novecientos, también conocida como los arielistas, denominación tomada de la obra *Ariel* del uruguayo José Enrique Rodó (Belaunde, 1983, p. 37), cuyos fundamentos doctrinarios se oponían al utilitarismo anglosajón y buscaban una regeneración espiritual y cultural de América Latina.

En el ámbito regional, Puno ya había sido escenario de conflictos sociales antes del nacimiento de Churata. En 1896 se produjo una rebelión india motivada por el aumento de impuestos para este sector poblacional. Posteriormente, entre 1903 y 1904, Rumi Maqui suprimió los trabajos gratuitos mientras se desempeñaba como subprefecto de Puno, cargo al que fue designado desde Lima por el presidente José Pardo y Barreda. Más adelante, en 1906, se gestó una nueva rebelión en Chucuito (Aguilar, 2010). A este clima de conflictividad social se sumó la depresión económica que afectó a la región. El comercio en Puno sufrió una prolongada crisis entre 1899 y 1914, debido principalmente a la caída del precio de la lana de oveja, producto central de la economía regional (p. 5). Este deterioro económico profundizó las desigualdades sociales y agravó las tensiones entre hacendados, comerciantes e indios.

Dentro de este contexto histórico y social se inscribe el entorno familiar de Arturo Peralta. Su padre, don Demetrio Peralta, fue un activista protestante en su versión de la iglesia adventista. En este tenor recorría distintos lugares predicando la lectura de la Biblia en la versión reformada. Como ya sabemos, ejercía el oficio de zapatero. Según José Antonio Encinas, el adventismo tuvo una influencia significativa en el desarrollo del Altiplano y contó a Peralta como uno de sus miembros (Taiña, 1988). Este entorno familiar marcó un segundo periodo en la vida de Arturo Peralta, ya que, bajo la influencia de su padre, fue incentivado paulatinamente a la lectura de la Biblia, proceso que lo condujo a convertirse

en un lector asiduo, rasgo que más adelante sería fundamental en su formación intelectual.

2.3.3. Arturo Peralta como periodista

Se ha estudiado a Gamaliel Churata principalmente en el ámbito del periodismo, considerando que ejerció el oficio de tipógrafo. Arturo Peralta, según José Luis Ayala (2017), fue un gran lector de los clásicos y, al igual que Giovanni Papini, un mal estudiante, no por falta de inteligencia, sino por el aturdimiento que le provocaban la escuela, las exigencias normativas y el cumplimiento mecánico de los deberes académicos (p. 100). Esta condición lo convirtió en un estudiante contestatario, pero dotado de razón y lógica.

Su rechazo al academicismo no fue producto de la pereza ni de la ignorancia, como se evidencia claramente en *El Pez de Oro* (Ayala, 2017), sino el resultado de una aspiración espiritual orientada a trascender mediante el cultivo del saber enciclopédico. Sus obras mayores constituyen una prueba de esta afirmación. Su labor periodística comenzó a una edad relativamente temprana y se sustentó en una vasta formación lectora, una comprensión ágil y una capacidad natural para escudriñar el pensamiento (Vilchis, 2013, p. 36). Estas cualidades lo condujeron a escribir numerosos artículos en periódicos, muchos de los cuales fueron fundados por él mismo. A los diecisiete años, Arturo Peralta comienza a concretar su pensamiento político en una época en la que el sistema educativo aún era concebido como una vía luminosa capaz de conducir al cambio social en un país como el Perú. Sin embargo, hacia 1912, el anarquismo empieza a posicionarse como la verdadera vanguardia de la transformación social, acompañado por el auge del indigenismo, aunque este último, en muchas de sus expresiones, aparecía desviado, difuso y paternalista, al reducir el sufrimiento del indio a una representación melancólica (p. 35).

Desde su experiencia concreta como tipógrafo, es decir, desde el trabajo manual y el

compromiso con los indios y los obreros, Arturo Peralta asume una postura política definida. En este marco lidera el “Club Sport Juventud Obrera” como presidente y, en 1914, inicia su acción periodística bajo el seudónimo “P”, redactando artículos en *La Voz del Obrero*. Este periódico desarrollaría su labor entre 1914 y 1918, con el objetivo de fomentar y difundir la educación como problema central para liberar las cargas del oprimido (Vilchis, 2013, p. 36). En este mismo periodo, Arturo Peralta participaría activamente en los debates organizados por la Asociación Pro-Indígena, surgida por iniciativa de José de la Riva-Agüero y Joaquín Capelo, con el apoyo de los jóvenes Dora Mayer y Pedro Zulen. En estos espacios se plantea que el problema del indio no es únicamente pedagógico, sino también social y económico (p. 39), por lo que se considera imprescindible la supresión del trabajo gratuito y obligatorio al que estaba sometido.

El desarrollo del periodismo intelectual en el Perú se extiende de manera activa entre 1909 y 1918, alcanzando su apogeo alrededor de 1915 y 1916. Durante este periodo, el periodismo se convierte en una fuerza orientadora de la vanguardia del cambio social y cultural. En Lima surge el grupo Colónida, con escritores como Abraham Valdelomar y el periodista Federico More; en Trujillo se forma el grupo Norte, con Antenor Orrego; en Arequipa aparece el grupo Aquelarre. En Puno destacan el grupo de *Bohemia Andina* y la revista *Enunciación*, vinculada a la figura de Alberto Hidalgo (p. 41). El periódico *Bohemia Andina* surge en 1916 como respuesta al conservadurismo cultural de la *Revista Ondina*, también publicada en Puno (Vilchis, 2013). Este medio sería fundado por un grupo de jóvenes intelectuales entre los que se encontraban Arturo Peralta, Ezequiel Urviola, Emilio Romero y su hermano Alejandro Peralta (p. 42). En esta publicación, Peralta adopta el seudónimo “Juan Cajal” y promueve una literatura contestataria, en oposición al grupo conservador limeño.

Como parte de un proceso paulatino de acercamiento al indigenismo desde una perspectiva literaria y estética, en 1917 se crea la revista *La Tea*, cuyo primer número marca el inicio de una publicación que alcanzaría trece ediciones (p. 44). Los primeros números fueron dirigidos por Arturo Peralta, quien posteriormente viajaría a Argentina y recorre Bolivia, consolidando su sensibilidad literaria y estética en torno al indio, ya presente en poemas como “Eras tú”, publicado en *La Tea* (p. 31). Mientras *Bohemia Andina* mantenía un carácter combativo, *La Tea* se configuraría como una revista eminentemente literaria, marcada por la experimentación y el compromiso cultural.

Durante su breve estancia en Argentina, Arturo Peralta continúa su formación literaria, pero pronto se traslada a Potosí, Bolivia, donde en 1918 funda la revista *Gesta Bárbara* junto con Carlos Medinaceli. Esta publicación se mantuvo hasta 1926. En *Gesta Bárbara*, Peralta formula casi como un apotegma la frase: “Queremos pensar como europeos, mientras sentimos como indios” (p. 41), expresión que condensa el espíritu de la revista y acentúa su orientación intelectual en tierras altoperuanas (p. 53). Tras su paso por Bolivia, Peralta retorna a su tierra espiritual, el Titicaca, donde se reencuentra con antiguos compañeros de *Bohemia Andina* y emprende diversas actividades culturales. En 1919 funda la *Revista Pachacútec*, de orientación eminentemente política, en un contexto de fuerte convulsión social y debilitamiento del régimen civilista de José Pardo. Ese mismo año, Augusto B. Leguía gana las elecciones y, ante el temor de que el gobierno saliente no reconociera su triunfo, ejecuta un golpe de Estado que da inicio a su segundo gobierno, conocido como el Oncenio.

Durante los primeros años del régimen leguista, los aparentes gestos de simpatía hacia el indio, como la instauración del “Día del Indio” y la legislación sobre la propiedad comunal indio en la nueva Constitución, despertaron una esperanza efímera en el mundo

andino. Algunas comunidades llegaron incluso a proclamarlo “Wiracocha”, el dios redentor de los incas (p. 46). No obstante, con el tiempo, Leguía se convierte en represor del indio, debilitando y eliminando las instituciones que protegían sus derechos y permitiendo el retorno de la violencia estructural (Ayala, 2006, p. 177).

En 1920, Arturo Peralta asume el cargo de bibliotecario municipal de Puno; sin embargo, su permanencia en este puesto concluye en 1930. Según Alberto Cáceres, su renuncia se debió a presiones políticas, contexto en el cual escribe *Los Anales de Puno* (Vilchis, 2013, p. 170). En estos años de intensa efervescencia política y social, marcados por el levantamiento de Huancané y las atrocidades cometidas en Wanchu Lima durante el gobierno de Leguía, se produce un giro decisivo en su vida intelectual. En este contexto, el seudónimo “Juan Cajal” entra en agonía y finalmente abandona. Es entonces cuando Arturo Peralta adopta de manera definitiva el nombre de Gamaliel Churata, identidad con la que asumirá su rol como escritor y pensador andino (Vilchis, 2013, p. 49). Por primera vez publica con este nombre en la revista cusqueña *Kosko*, medio abiertamente crítico del régimen de Leguía, donde participa con poesía, cuentos y ensayos de crítica literaria. Este cambio no es meramente nominal, sino que expresa una ruptura profunda con el pensamiento europeo que había influido en su etapa inicial (p. 57). Desde esta nueva posición intelectual, Churata se distancia del indigenismo superficial y folclórico, así como del paternalismo que pretendía integrar al indio en el mundo civilizado. En su lugar, desarrolla una propuesta radical que reivindica al indio como portador de un universo propio, con un verbo, una lógica y una historicidad distintas.

Finalmente, surge el grupo Orkopata, hoy reconocido a nivel internacional. Según José Tamayo Herrera, pueden distinguirse dos Orkopatas: el primero, de carácter mítico, surge en 1922 con figuras como Inocencio Mamani; el segundo, el Orkopata histórico, se

funda en 1925 en la casa de Gamaliel Churata (Tamayo, 1982). En este espacio se desarrollaban lecturas y debates, teniendo a Churata como guía espiritual. De este núcleo emerge la Editorial Titikaka y el *Boletín Titikaka*, publicación que difundía literatura y política, orientada principalmente a un público letrado, dado que el analfabetismo indio era generalizado en la época.

En 1930, Gamaliel Churata es exiliado por presiones políticas y acusado falsamente de comunista (p. 133). En Bolivia trabaja en la revista *La Nación* y publica artículos políticos y literarios bajo el seudónimo “El Hombre de la Calle”, para luego retomar su nombre definitivo. Colabora también en la revista *Última Hora* y, junto a Carlos Medinaceli, escribe artículos relacionados con la ontología de Hartmann. Según Fernando Diez de Medina, Churata escribió en Bolivia alrededor de seis mil artículos y crónicas dispersas en diversas revistas (Churata, 1971, p. 393), consolidando así una trayectoria periodística sobresaliente tanto en el Perú como en Bolivia.

2.3.4. Gamaliel Churata como escritor

Omar Aramayo (2021) afirma que “los escritores inventan un lenguaje: algunos muy sencillo y llano, otros no tanto” (introducción). En este marco, Gamaliel Churata comenzó a escribir su primera obra, *El Pez de Oro*, durante su etapa escolar. El propio Churata afirmaba que era un mal estudiante, no por desinterés intelectual, sino porque dedicaba su tiempo a escribir *El Pez de Oro* (Ayala, 2017, p. 42).

La escritura de Churata se caracteriza por ser pulcra, profunda y sistemática. Su primer gran texto, *El Pez de Oro*, no es una obra de lectura sencilla, esto debido a su complejidad literaria y filosófica. Se trata de una enciclopedia sin género literario definido, cuya propuesta presenta múltiples aristas orientadas hacia un solo objetivo: la expresión

integral del indio (Aramayo, 2021). El texto consta de once secciones y once retablos, y dentro de esta estructura enciclopédica se integran otros libros menores. En *El Pez de Oro*, Churata aborda con agudeza la condición colonial desde diversos núcleos problemáticos que otros autores no desarrollaron con la misma profundidad, tales como la ontología, la estética y la lingüística. La publicación de esta obra se realizó en Bolivia, en la editorial Canata, en el año 1957.

La edición original de *El Pez de Oro* fue un trabajo particularmente arduo para su autor. Para mediados de la década de 1950, Churata había producido un volumen excesivo de material, que alcanzaba las 551 páginas y estaba escrito en un lenguaje híbrido que combinaba español, quechua y aimara. El libro permaneció sin editar durante un tiempo debido al esfuerzo intelectual y material que exigía, sumado a que Churata no se encontraba en Bolivia por presiones políticas. Finalmente, el escritor Jacobo Lipman asumió el compromiso de concluir el proceso editorial iniciado en la editorial Canata, y la obra fue publicada en abril de 1957 (Jáuregui, 2011).

La lectura de *El Pez de Oro* exige del lector un conocimiento previo en diversos campos, como la estética barroca, la filosofía y una comprensión del indigenismo más allá de sus formulaciones convencionales. En esta obra, Churata escribe en contraposición al racionalismo cartesiano y cuestiona el antropocentrismo liberal, poniendo énfasis en la concepción del cuerpo y el alma frente al dualismo platónico (Sobrevilla, 1996, p. 464).

En la crítica literaria de Luis Alberto Sánchez se percibe una valoración superficial de *El Pez de Oro*. Según Honorio Vásquez, citado por Ayala (2017, p. 211), Sánchez habría comentado la obra como si la hubiera leído, cuando en realidad su juicio resulta ligero y apresurado. Sánchez califica el texto como un libro americano dirigido a indo-mestizos y lo sentencia como “confuso”, sosteniendo que “el español es el numen de la literatura

latinoamericana” (Churata, 1971, p. 477). A estas críticas se suman las de Emilio Armaza, quien acusa a Churata, con desdén, de comunista, y califica su escritura y pensamiento como arcaicos, engolados y solemnes, describiéndolo como una “difuminada figura del alucinado” (p. 479). Frente a estas lecturas reductivas, el acercamiento a la obra de Churata resulta más riguroso en críticos como José Luis Ayala, Omar Aramayo, Manuel Pantigoso y Riccardo Badini, quienes abordan su escritura desde una perspectiva más integral y sistemática.

Según Omar Aramayo, la obra de Churata requiere un estudio previo y una lectura pausada y metódica. Se propone iniciar con *El Pez de Oro*, continuar con *Resurrección de los muertos*, publicada en 2010 por Riccardo Badini, y luego con textos como *Khoskhowara*, *Platón y el Puma*, los cinco poemas, *Khirkillas de la sirena*, *Mayéutica*, *Baladas*, *Haylli inkásico*, *Biorritmias del Tawan* y *Batallas del diablo* (Churata, 1965, pp. 39–40). Debido a la complejidad de su obra y a la reducida cantidad de lectores especializados, el propio Churata explicó su producción en una conferencia realizada en Puno en 1965; sin embargo, ante la persistente incompreensión, fue invitado posteriormente a dictar una nueva conferencia en la Universidad Nacional Federico Villarreal, con un enfoque más accesible.

La complejidad de la escritura de Churata no se limita a su obra literaria, sino que se extiende también a sus artículos periodísticos. Esta densidad conceptual se vincula con sus fuentes filosóficas, entre las que se encuentran Hegel, Heidegger, Hartmann, Bergson y San Agustín, autores que exigen un alto nivel de reflexión. En este sentido, Churata se asemeja a Joyce: antes de escribir, analiza y medita profundamente (Ayala, 2017, p. 89). Incluso sus análisis políticos, históricos o sociológicos más breves se encuentran argumentados con coherencia y sutileza.

Resurrección de los muertos, al igual que las demás obras centrales de Churata, no constituye una mera expresión cultural, sino la enunciación del espíritu de la patria a través de los muertos. En el pensamiento expresado en esta obra se percibe una influencia constante del tradicionalista francés René Guénon, a quien Churata menciona en su diagnóstico sobre el mundo moderno durante una conferencia de 1965, reimpresa por la Universidad del Altiplano en 2015. Guénon sostenía que la civilización occidental no puede comprenderse únicamente como cultura, sino como doctrina y tradición, dimensiones fundamentales de la identidad (Guénon, citado en Churata, 2015, introducción). Churata desarrolla su obra claramente en esta misma línea.

Desde esta perspectiva, Churata no interpreta al indio de manera nostálgica o pasadista, como ocurre en ciertos enfoques de José María Arguedas, Uriel García u otros contemporáneos, sino que lo expresa como identidad viva, tradición operante y célula vital de la existencia histórica (Churata, 2010). En este marco, los críticos apristas o indigenistas no lograron comprender a Churata, pues se limitaron a los símbolos andinos sin intentar descifrar su idioma, sus mitos ni la vivencia concreta que el texto expresaba. Figuras como el Profesor Analfabeto, en *Resurrección de los muertos*, y el *Khori Puma*, en *El Pez de Oro*, representan la antítesis de Occidente, del Proyecto Ilustrado Moderno, de la modernidad, del racionalismo y del dualismo platónico. Estas tensiones se desarrollan y debaten a lo largo de la obra, oponiendo al “hombre letra” de Occidente frente al “hombre no letra” del Tawantinsuyo.

El texto *Buey y Puma* (Churata, 2010, p. 587), incluido en *Resurrección de los muertos*, plantea un debate filosófico entre Platón y el *Khori Puma*. Su profundidad radica en un análisis hermenéutico de carácter filosófico que busca una conclusión coherente desde la experiencia andina. En este sentido, la escritura de Churata no es meramente simbólica ni

exclusivamente literaria, sino que admite una interpretación filosófica que parte desde los Andes.

2.3.5. Gamaliel Churata como lector

Hubo una época en la que el hombre podía afirmarse como lector universal de los textos, como ocurrió con el célebre Giovanni Pico della Mirandola, quien logró sintetizar gran parte del saber de su tiempo, motivo por el cual fue llamado el “Príncipe de los eruditos”. Se afirma que Pico della Mirandola había leído todos, o al menos la mayoría, de los textos clásicos con enorme pasión, abarcando pensadores griegos, latinos, hebreos y árabes (Huisman, s. f., p. 11). Gamaliel Churata fue también un lector excepcional, al igual que lo fueron en su momento Marx, Engels, Kant y Hegel, entre otros grandes pensadores (Ayala, 2017, p. 82). Sus primeras lecturas fueron las Sagradas Escrituras, inicialmente por mandato de su padre quien, a pesar de la prédica adventista de su juventud, hacia el final de su vida se convirtió al catolicismo. Posteriormente, Churata se formó como lector vehemente por iniciativa propia.

Según el testimonio de Aurelio Martínez Escobar¹⁶, Churata leía en voz alta en la cueva de Huajsapata, espacio que luego sería representado como *Chinkana*¹⁷ en *El pez de oro*. Emilio Romero señala que Churata recitaba extensos pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento con acento oratorio, capítulo por capítulo. Gamaliel Churata no hablaba: proclamaba. Más adelante, recitaba las Confesiones de San Agustín y, con el paso del tiempo, compartía con sus compañeros lecturas de Aristóteles, Platón, Plotino, Santo Tomás

¹⁶ condiscípulo de Churata conocía muy bien biografía de Churata

¹⁷ Chinkana: Deriva de voz quechua; significa: Túneles Inkas, o lugar donde leía Churata en voz alta, también llamado Cerro Huajsapata, hace referencia Churata en *El Pez de Oro*.

de Aquino y Spinoza (Ayala, 2017, p. 127).

Churata leía a Giovanni Papini¹⁸ y es probable que encontrara en él un estímulo para su aspiración de leerlo todo. El autor florentino manifestó en su juventud el propósito de abarcar la totalidad del saber y escribir una enciclopedia, experiencia narrada en *Un hombre acabado* (1913). El proyecto de Churata como lector enciclopédico se evidencia en obras como *El Pez de Oro* y *Resurrección de los muertos*, iniciadas desde su etapa escolar.

Mientras sus compañeros se concentraban en cumplir tareas académicas, Churata abandonó la escuela primaria cuando cursaba el tercer grado para jamás regresar (Ayala, 2017, p. 43). Durante el acto de lectura, su capacidad de discernimiento y comprensión de los conceptos centrales de un texto resultaba extraordinaria. Según Enrique Cuentas Ormachea, ningún profesor del Colegio San Carlos de Puno poseía una capacidad intelectual comparable a la de Churata. Ya en 1917, funda la revista *La Tea*, mientras muchos de sus contemporáneos en Arequipa se adentraban en los estudios de Derecho y Jurisprudencia.

La disciplina lectora de Churata ha sido comparada con la de Karl Marx, quien en su juventud leía desde las seis de la mañana hasta altas horas de la noche, con breves

¹⁸ “El escritor italiano Giovanni Papini nació en Florencia en 1881 y falleció en 1956 en esa misma ciudad, a la edad de 75 años. Su obra más reconocida es la sátira *Gog* (1931), una novela acerca de un americano que hace fortuna recorriendo el mundo durante la Gran Guerra.

Estudió para maestro, pero ejerció pocos años antes de ponerse a trabajar en una biblioteca, donde se rodeó de lo que más disfrutaba: los libros. Fue entonces cuando comenzó su trayectoria como escritor, y lo hizo con historias cortas como *El crepúsculo de los filósofos* (1906), en la que critica la filosofía de Kant, Hegel o Schopenhauer y proclama la muerte de los pensadores; *El trágico cotidiano* o *El piloto ciego* (1907), en las que deja entrever rasgos del futurismo y el modernismo. También cultivó la poesía, a la que se dedicó sobre todo antes y durante la Gran Guerra con obras como *Opera Prima* (1917).

En la obra del autor italiano se aprecia su evolución personal de ateo a ferviente católico. Así, parte de su trayectoria final se dedica a la divinidad, empezando en 1921 con *Historia de Cristo* y continuando con otros textos como *Los nietos de Dios*, *Cielo y tierra* o *El diablo*. Su afinidad al fascismo le proporcionó en 1935 la cátedra de Literatura italiana en la Universidad de Bolonia, a pesar de estar cualificado académicamente para niveles mucho más bajos. En 1937 sería nombrado miembro de la Real Academia de Italia”.
<https://www.lecturalia.com/autor/4267/giovanni-papini>

interrupciones para alimentarse (Glasser, 1945, p. 23). De acuerdo con el testimonio de Enrique Cuentas Ormachea, Churata comía alrededor de las cinco de la tarde y continuaba leyendo hasta la una de la madrugada, retomando la lectura desde las cinco de la mañana del día siguiente, sin que se tenga certeza sobre horarios regulares de descanso o alimentación (Ayala, 2017, p. 82).

Churata fue un intelectual de carácter profético, en un sentido cercano al Zaratustra de Nietzsche. Su nombre remite a Gamaliel, el maestro de la ley mencionado en la Biblia (Hechos 5:34), mientras que “Churata”, de origen aimara, significa iluminado o maestro. En las reuniones del grupo Orkopata, Churata, sentado sobre una piedra o de pie, recitaba *La vida es sueño* de Calderón de la Barca o explicaba *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, exigiendo rigor intelectual a sus contertulios. Los domingos leía *El príncipe* de Maquiavelo, generando confrontaciones de ideas fundamentadas en citas, que ampliaba hacia horizontes más vastos (Ayala, 2017, p. 110). Lejos de ser un intelectual cerrado o misántropo, Churata alentaba la lectura y la escritura en los demás. Según el testimonio de Emilio Vásquez, Churata afirmaba que no existía necesidad de imitar a los occidentales, pues se sentía capaz de crear poesía, cuento y filosofía con la misma dignidad que los grandes pensadores de Occidente (p. 80).

A través de sus lecturas, Churata desarrolla una forma distinta de comprender al indio, alejándose de la sociología y la antropología positivista, centradas únicamente en la descripción racionalista de datos y cifras. Estas disciplinas, ejercidas mayormente por criollos o mestizos, abordaban al indio desde una mirada externa y, en muchos casos, desde el desprecio. Churata no solo leía a los clásicos y a los filósofos modernos, sino que se mantenía informado sobre el mundo contemporáneo. Consultaba literatura científica, textos de biología y acontecimientos históricos, así como publicaciones periódicas como el

Almanaque Bristol, citado reiteradamente en *Resurrección de los muertos*, y la revista estadounidense *Selecciones del Reader's Digest* (Churata, 2010, p. 121).

En el ámbito religioso y filosófico, Churata fue influido por tradiciones orientales como la Bhagavad Gita y la mitología hindú, particularmente la Mahabharata. En este sentido, su pensamiento se aproxima al de René Guénon. Según Omar Aramayo (2024), entre sus principales influencias se encuentran Platón, San Pablo, San Agustín, Bergson, Heidegger y Schopenhauer; también el psicoanálisis de Sigmund Freud y Carl Jung, así como corrientes modernas como el futurismo de Marinetti y el tradicionalismo de Mircea Eliade, especialmente El mito del eterno retorno. Nietzsche ocupa un lugar central, particularmente en *Así habló Zaratustra* y *Humano, demasiado humano* (p. 95).

Según la crítica cultural decolonial Mabel Moraña (2015), Churata habría sido influido por Nietzsche en la idea de jerarquía y en la crítica a la igualdad cultural, así como por la noción del superhombre y la razón (p. 195). No obstante, Moraña no especifica qué culturas serían consideradas superiores o inferiores. A diferencia de Dante Nava, quien exaltaba una supuesta superioridad racial, Churata ironiza el concepto de superhombre, al que denomina “superasno” (Ayala, 2017). En cuanto a la razón, Churata adopta una postura claramente anticartesiana, criticando el racionalismo en *Resurrección de los muertos* y exaltando, en cambio, el sentir y lo afectivo como dimensiones esenciales del mundo indio. En ningún momento plantea la superioridad del indio sobre otras culturas, sino que resalta su profundidad espiritual enraizada en la tradición (Churata, 1957).

2.3.6. Gamaliel Churata como filósofo

La filosofía moderna liberal tiende a reducir su campo de análisis al individuo abstracto y universal, a “El Hombre”, concebido principalmente en términos políticos y económicos. Sin embargo, el pensamiento filosófico que aborda la sociología humana y las

causas morales, políticas y religiosas no parte del individuo aislado, sino de la comunidad como fundamento. Desde esta perspectiva, resulta improcedente un análisis basado en la universalidad abstracta, pues los grandes imperios forjados a lo largo de la historia —China, Grecia, Roma, Inka, India— poseen configuraciones propias e irreductibles entre sí. Analizar estas civilizaciones desde una universalidad homogénea conlleva el riesgo de incurrir en errores graves, al otorgar primacía a ciertas tradiciones y borrar la trascendencia histórica y espiritual de aquellas que no se ajustan a dicho marco. En este contexto, Gamaliel Churata analiza la individualidad de la comunidad inkaica en contraposición con otras civilizaciones. A diferencia del indigenismo corriente, que no alcanza un estatuto filosófico y permanece mayormente en el ámbito literario, antropológico-cultural o sociológico, el pensamiento de Churata se desplaza hacia niveles más profundos de reflexión. En este sentido, se distancia del indigenismo tradicional, como lo sostiene José Luis Ayala. Churata estudia la comunidad inka en su singularidad histórica, partiendo de la realidad fáctica del indio de América y de las crueldades impuestas por la razón instrumental europea.

La condición filosófica de Churata no radica en un debate directo con Platón ni en la acumulación de citas canónicas, sino en un ejercicio hermenéutico que toma como punto de partida la mitología andina tiahuanacota, entendida como fundamento simbólico del Imperio inkaico. A través del símbolo, Churata articula el pensar y el sentir del indio en contraste con la cosmovisión occidental, la cual impuso categorías provenientes de la biología, la zoología, el psicoanálisis, la historia y el lenguaje desde el positivismo y el racionalismo antropocéntrico de pensadores como Descartes, Kant, Marx y Comte.

Así como el Mefistófeles de Goethe simboliza el materialismo, el nihilismo y el escepticismo como principios del mal en la tradición occidental, Churata introduce la figura del *Wawaku* como símbolo del mal en el mundo andino: imagen del conquistador, de la

modernidad y de la decadencia que esta encierra. Bajo la presencia del *Wawaku*, los pueblos padecen las intoxicaciones de la modernidad, las cuales deben ser superadas. Churata (1957) sostiene que el *Wawaku* no puede ser destruido mediante la simple negación de su existencia, pues precisamente en esa negación se afirma su carácter ontológico (p. 601). Se trata de un ser maligno que, en la retórica del pensador puneño, camina, mata y sangra. Desde este ángulo, la existencia del *Wawaku* no residiría en sí misma, como un ser ontológico fuera de la historia y del tiempo, sino como un ámbito de sentido en el pensar y el sentir del indio. El *Wawaku* subyacería en la creencia de la superioridad del criollo sobre el indio o en la calificación de este último como bárbaro por no pertenecer a la civilización occidental. Frente a ello, Churata propone la construcción de un ego americano capaz de edificar su propia historia y su propia filosofía en condiciones de paridad (Churata, 2010, p. 141).

Como se ha visto en la sección de los antecedentes de esta tesis, Platón es un referente necesario en la interpretación filosófica del pensamiento de Churata. Churata desarrolla una discusión filosófica con ciertos aspectos del pensamiento platónico que no implican mezcla ni supremacía, sino un diálogo argumentativo situado en un mismo nivel. El tema central es el valor de la materia y el cuerpo humano, así como el valor de estos. Churata enfatiza una relación entre vida y muerte apoyada en categorías andinas, como la *phirwa*, depósitos de alimentos producidos por la tierra, como el chuño o la tunta. En palabras de Churata, la vida se acumula, no se extingue. Desde esta concepción, la *phirwa*¹⁹ no desaparece para resucitar, sino que se mantiene, lo que permite evidenciar la cercanía de pensadores como Nicolás de Cusa y Giordano Bruno con una comprensión afín al mundo

19 Deriva del quechua; almacén de alimentos donde se guarda como prevención para épocas de sequía.

andino (Usandizaga, 2020, p. 83).

Junto al diálogo con Platón, se ha revisado ya el rol que juega en la articulación del pensamiento de Churata la crítica al racionalismo de Descartes y, con éste, de la modernidad como un proyecto con pretensiones de universalidad. Churata (2010) desarrolla una crítica a la modernidad tanto desde la injerencia hispánica como desde la posterior instalación republicana (p. 153). Su pensamiento revela el mundo quechua-aymara desde la tradición que le confiere identidad, en un sentido cercano al que René Guénon otorga a la noción de tradición, cuyas obras Churata cita de manera recurrente. Contrariamente al Proyecto Ilustrado y la filosofía de Descartes, la postura de Churata articula racionalidad y tradición no como esferas opuestas, sino como dimensiones que se entrelazan. En el contexto peruano, esta convergencia ha sido planteada por Víctor Samuel Rivera (1997, 2000) y puede relacionarse con críticas contemporáneas a la modernidad liberal formuladas desde perspectivas identitarias y tradicionales, como las de Alexander Dugin (2013) y Alain de Benoist (1977).

La crítica al Proyecto Moderno Ilustrado y a la modernidad occidental ha sido enfocada desde otros ángulos. Omar Aramayo (2024), por ejemplo, centra la crítica antimoderna del puneño en relación con el periodo español, donde la colonia aparecería en Churata como la máxima expresión de la crueldad, la felonía y la deshumanización, identificándola como el germen de la formación de castas estereotipadas de exclusión para el mundo indio. En efecto, las categorías raciales cholo, indio, mestizo, habrían sido generadas en la colonia como un modelo de jerarquización del ser humano basada en una supuesta célula germinal. Desde esta perspectiva, las diferencias culturales y epistémicas que Aramayo señala habrían sido reducidas por Occidente a una lógica de clasificación jerárquica que inventa una razón pretendidamente universal. Sin embargo, este enfoque

omite un elemento central del pensamiento de Churata: la noción de alma colectiva, en la cual el espíritu del pueblo reside en la comunidad y no en el individuo aislado.

Las críticas que señala Omar Aramayo pueden ser trasladadas a un cuestionamiento más esencial de la racionalidad occidental. Como se sabe, ésta enfatiza la categoría de subjetividad, sostenida por los filósofos y científicos de su propia tradición. En este marco se inscriben figuras como Charles Darwin, Augusto Comte, Jorge Federico Hegel e Immanuel Kant, quienes describieron la realidad europea afirmando la centralidad del conocimiento, la técnica y la civilización desde una concepción evolutiva del ser humano. Desde la perspectiva de Churata en *El Pez de Oro*, el mundo inkaico no puede ser pensado ni desde los presupuestos universalistas del platonismo ni desde el logos aristotélico, y menos aún desde los apriorismos del pensamiento moderno. Por esta razón, aparece ante la mirada occidental como algo bárbaro e incivilizado.

Los planteamientos de Churata se construyen en contraposición a estos fundamentos occidentales y se articulan simbólicamente en la figura del *Wawaku*, que representa la modernidad y el progreso como germen del mal en *Resurrección de los muertos*. En los textos de Churata, el indio quechua-aymara alza su voz mediante manifestaciones culturales propias que constituyen su identidad. Para ciertos pensadores, el mestizo sería el nuevo indio²⁰; sin embargo, el mestizaje resulta debatible en el pensamiento de Churata en relación con la patria, pues carece de trascendencia histórica y espiritual.

En el capítulo “Encrucijada del ego” de *El pez de Oro*, Churata plantea la incertidumbre entre ser español o ser indio, sin admitir una tercera posibilidad. Por un lado,

²⁰ El nuevo indio es estudiado por el cuzqueño Uriel García, donde el término “indio” es superado con el “nuevo indio” que es el mestizo que debe tomar la identidad de la patria.

se encuentra la herencia dejada por España; por otro, el germen de la conciencia inkaica. Los pueblos se hallan cimentados en su principio de identidad y tradición. Churata critica la colonización española de América, señalando que España se convirtió en potencia externa a Europa gracias a la conquista del gran Imperio Inkaico (Churata, 1957, p. 541). En esta lectura, se pone en cuestión la noción de muerte entendida como extinción biológica. Para Churata, los muertos continúan vivos entre los vivos; la chullpa tullus²¹, hombres del matriarcado de la era lunar anterior al imperio del sol, influyen en la sociología de *El Pez de Oro*. La vida no se interrumpe, sino que se transforma y permanece en la comunidad.

El surgimiento de la modernidad se vincula con la invasión de España a América (Canal Foppiano, 2023, min. 0:08) y, en el ámbito filosófico, con el racionalismo de Descartes y su apotegma pienso, luego existo. Descartes sitúa la razón en el centro de la explicación de la historia, estableciendo un pensamiento rupturista, aunque aún impregnado de certezas teologales. Frente a la pregunta cartesiana “¿qué soy?”, cuya respuesta es “algo que piensa”, Churata responde: “algo que siente”. No se es porque se piensa, sino porque se siente (Churata, 1957, p. 112). Desde esta concepción, el indio siente hambre, dolor y necesidad, y por ello trabaja. Churata añade que sería inverosímil afirmar que un hijo existe sólo cuando piensa; existe cuando se siente estar, cuando se vive y se habla desde la experiencia sensible (p. 94).

La modernidad y la razón encuentran en Descartes una de sus formulaciones fundacionales. Desde la perspectiva de Alain de Benoist, la crítica de la modernidad surge fundamentalmente desde la periferia en oposición al centro. Occidente impuso sus propias leyes y reclamó su universalidad, presentándolas como derechos de validez general (Rivera,

²¹ Ver glosario.

2021, p. 29). En este proceso, culturas enteras fueron excluidas o suprimidas por la universalización de un modelo abstracto de hombre, reforzado por el positivismo científico y el darwinismo social.

Churata (2010) contrapone esta lógica al sostener que la modernidad es esencialmente individualista y que el individuo no es sino una síntesis de la colectividad. En este marco, formula la categoría de hombre-masa (p. 89), que no se reduce a la individualidad liberal-democrática moderna, sino que expresa a la comunidad como espíritu de la patria. Se trata de una concepción ontológico-política del ser humano cuya naturaleza excede el individualismo moderno y se enraíza en la tradición y la comunidad.

2.3.7. La ontología política en Gamaliel Churata

La obra de Gamaliel Churata constituye un espacio privilegiado para repensar la articulación entre lo ontológico y lo político en el marco de una filosofía que se escribe y reflexiona desde los Andes. Si bien Churata nunca utilizó explícitamente el sintagma “ontología política”, sus escritos más importantes —como *El Pez de Oro* y *Resurrección de los muertos*— muestran una reflexión donde el problema del ser se vincula de manera directa con la cuestión de América y, por tanto, con el horizonte ontológico político de lo que “América” significa. En efecto, el puneño afirma que “América no es solamente un problema político, geográfico o comercial, sino antes que todo un problema del SER” (Churata, 1958, p. 34); de este modo, Churata desplaza la discusión de la mera organización institucional o económica propia de los modelos de gestión republicanos hacia el terreno filosófico fundamental: lo que está en juego no es únicamente la administración del poder o la delimitación de fronteras, sino la definición misma de lo que significa “ser americano”. Hay que resaltar que es el propio Churata quien enfatiza el fondo ontológico de su observación al redactar él mismo la palabra “SER” con letras mayúsculas.

En sus *Problemas ontológicos* (1949; reed. 2014), Churata ofrece una síntesis histórica de la ontología. Esto no es de manera directa, sino más bien oblicua y se inspira en la obra ontológica del filósofo alemán Nicolai Hartmann (1882-1950). Es bueno recordar que los libros de Hartmann sobre temas ontológicos estaban en boga en tiempos la composición de las obras de Churata y habían sido impresos y reimpresos varias veces en lengua castellana. Nicolai Hartmann es uno de los filósofos que más influyó en Gamaliel Churata en el plano ontológico. La obra clave para entender la influencia de Hartmann sobre Churata se titula *Ontología*, libro publicado originalmente en alemán entre 1935 y 1950 y que apareció en cuatro volúmenes. La referencia en alemán es Hartmann, N. (1935–1950). *Zur Grundlegung der Ontologie* (Hacia la fundamentación de la ontología) Berlin: Walter de Gruyter. En español esta obra comenzó a ser impresa en 1953, un tomo tras otro, por el Fondo de Cultura Económica de México. El cuarto volumen de la obra de Hartmann estaba saliendo a la luz en 1958 y es evidente que Churata se valió de la obra en general, que dio por sentado el lector había leído o podía conocer dado el contexto cronológico (Hartmann, 1953-1958).

La edición de la *Ontología* de Hartmann en el Fondo de Cultura Económica (FCE) en español es la más citada en América Latina; fue traducida por José Gaos, español emigrado en México célebre por sus traducciones de la filosofía alemana. Gaos fue un personaje clave en la difusión de la filosofía alemana en nuestro continente. Es necesario ahora volver a los *Problemas ontológicos* de Churata. En este libro Churata expone cómo el problema del ser ha atravesado diversas etapas —cosmos, hombre, Dios, yo, existencia— sin desaparecer nunca, lo cual convertiría a la cuestión del ser en el problema más radical de la filosofía (p. 141). La influencia de Hartmann orientaría en gran medida el acercamiento a otro alemán esencial de mediados del siglo XX: Martin Heidegger.

En efecto. Siguiendo la línea anterior, las reflexiones de Churata implicarían el reconocimiento en Martin Heidegger de un giro decisivo en la ontología: la ubicación del ser en el hombre concreto (Dasein) como condición de toda pregunta. Esto podemos encontrarlo argumentado con más detalle en una obra reciente del crítico literario boliviano Aldo Medinaceli *El giro ontológico previsto por Churata* (2022). A partir de su experiencia vital e intelectual, Medinaceli sostiene que Churata trasladará la interrogación por el ser a los Andes, lo que lo conduciría a proponer una ontología situada, una ontología desde el punto de vista de un Dasein ubicado en el altiplano. La tesis de Medinaceli sostiene que los problemas ontológicos, aunque universales y permanentes, adquieren formas específicas en contextos históricos concretos, y en América se encarnan en la encrucijada del indio, el criollo y la herencia colonial²². De este modo, la ontología de Heidegger, que es esencialmente histórica y corresponde con el concepto hermenéutico y teológico político de “ontología política” habría sido abrazada en la argumentación de Churata al hacer diagnósticos sociales desde el “SER”.

Churata, como antes otros adscritos de la corriente de pensamiento social de la ontología política derivada de la Escuela Teológica y el pensamiento del ser a través de *Ser y Tiempo*, coincide con Hartmann en rechazar en general el cientificismo, como una forma desviada de atención del pensamiento sobre el ser, especialmente en el mundo social y moral. Debe recordarse que el cientificismo se desarrolló en el contexto de expansión del

²² Aldo Medinaceli es un investigador literario contemporáneo, escritor y académico. Ha escrito varios artículos sobre Churata; uno de sus trabajos recientes se titula *El giro ontológico previsto por Churata* (2022). Es digno de nota que Medinaceli es pariente de un personaje boliviano importante en el entorno biográfico de Churata, Carlos Medinaceli (1902-1949). Carlos y Gamaliel Churata trabajaron juntos en Gesta Bárbara, que es importante porque fue parte de los primeros círculos culturales que Churata integró cuando vivía en Bolivia. Esto marca una conexión intelectual y literaria temprana entre ambos. Carlos Medinaceli fue crítico literario y su obra literaria tuvo influencia en la cultura boliviana; cierto reconocimiento de Churata hacia Carlos aparece en reseñas y en la valoración de su producción literaria. Por ejemplo, Churata elogió *La Chaskañawi* de Carlos Medinaceli como una obra notable (Blanco Mamani, 2012).

Occidente decimonónico, que redujo la filosofía al estudio de los objetos empíricos y los meros hechos en bruto, como sucedía en la sociología positivista. Sea como fuere, Hartmann cuestiona al positivismo y al cientificismo decimonónico porque ambos reducen la verdad únicamente a lo empírico y creen que la ciencia puede agotar toda la realidad; frente a ello, Hartmann sostiene que el ser está estructurado en distintos estratos ontológicos (material, orgánico, psíquico y espiritual), cada uno con leyes propias que no pueden ser reducidas a las de otro nivel, de modo que la filosofía conserva una función irrenunciable: reflexionar críticamente sobre las categorías y fundamentos que hacen posible la labor científica, evitando el reduccionismo positivista y la pretensión totalizante del cientificismo del siglo XIX. En su *Ontología*, Hartmann había hecho por cuenta propia el giro ontológico y metafísico del mundo social propio de la ontología política, tal y como se vio antes y desarrolló Rivera en sus obras de 2009 y 2010 consagradas a José de la Riva-Agüero.

Churata, entonces, a través de Hartmann, habría abrazado un enfoque metafísico de la comprensión de las sociedades, en este caso en relación con el mundo peculiar de los Andes como Dasein. Hartmann reivindica la ontología como fundamento de la gnoseología y la metafísica, en lo que Churata lo sigue en su interpretación más amplia del hombre de los Andes y su contexto político y social. El conocimiento, desde esta perspectiva, no es mera producción subjetiva, sino un acto de trascendencia hacia un objeto independiente (p. 142). Ahora bien, el aporte singular de Churata radica en reinterpretar esta concepción desde los Andes. Allí, el acto de conocer no se limita a una operación racional-individual, sino que se vincula con la memoria histórica, la comunidad social y la continuidad de la vida. Por eso puede afirmarse que Churata elabora un giro ontológico que, sin abandonar el diálogo con Europa, se enraíza en el mundo indio (Medinaceli, 2022, p. 1).

El aporte singular de Gamaliel Churata en este contexto radicaría en reinterpretar la

concepción del conocimiento desde los Andes. Esto ha sido estudiado de manera minuciosa, y posiblemente algo apurada, por Matías di Benedetto, investigador en Buenos Aires (2022). Di Benedetto sostiene que, para Churata, “Cada sujeto es una unidad relacional de conocimiento múltiple ya que los muertos siguen junto a nosotros” (Di Benedetto, 2022). De este modo, Churata comprendería que la experiencia cognitiva andina se fundamenta en una cadena vital que enlaza vivos y muertos, pasado y presente, en una dinámica donde el saber se encarna en la tierra y en la comunidad: “el sujeto andino, por tanto, asimila con antelación el valor de la tierra ... en el cementerio, así como ya vemos nosotros las cosas, no hay sino semilla. Es la *phirwa*²³ de la vida” (Di Benedetto, 2022). Así, el conocimiento no se presenta como un proceso aislado del individuo, sino como una forma de continuidad histórica y social que hunde sus raíces en la cosmovisión andina.

Hay que pasar ahora a la dimensión política donde se manifiesta esta ontología, en crítica a la república criolla, un tema recurrente en las obras de Churata. En *El Pez de Oro*, en el capítulo “Alzamiento de los Pizarros” el autor sostiene que la república, al imitar a la Revolución Francesa, reprodujo un modelo de legislación que ignoraba las tradiciones propias del indio y la memoria imperial Inkaica:

Hay, sin embargo, monstruosidad mayor. Es la legislación que se dan las ‘republiquetas’ hispanoamericanas, pantográfico remedo y secuela de la Revolución Burguesa, con sustantivo y clamoroso desconocimiento de las ‘Leyes de Indias’ que, aunque fuese sólo teóricamente y para negarlo, comprendían el problema del SER (Churata, 1958, p. 35).

Aquí se revela la clave ontológico política del pensamiento de Churata respecto del tiempo

²³ Phirwa, deriva del quechua, cuyo significado. Depósito de alimentos, para épocas de sequía.

republicano en los Andes: la república, al adoptar leyes universales de cuño europeo, negó el problema del ser americano y del ser indio. La herencia de la Revolución francesa impuso una concepción del individuo y de la democracia desligada de la comunidad, y al hacerlo, invisibilizó el valor de la tradición y de la patria y, con estos aspectos, el del sentido mismo de la vida para el hombre del Altiplano. Churata, en este sentido, denuncia a los ilustrados latinoamericanos. Estos ilustrados, en nombre del progreso y del racionalismo, procedieron históricamente a ignorar las raíces colectivas y ancestrales del hombre de los Andes, que reemplazaron por un enfoque moderno, utilitarista e individualista, el mismo que fracturó la continuidad histórica y metafísica del mundo andino. Como se ve, Churata critica la república criolla por el efecto de disolver la identidad social y moral del mundo del indio. Se revisó hasta aquí *El Pez de Oro*, lo que hace importante ver el mismo tema en otras obras del autor.

En *Resurrección de los muertos* y otras obras, Churata profundiza esta crítica al supuesto concepto de “progreso” propio del discurso de las élites de la República criolla. La modernidad occidental aparece en *Resurrección de los muertos* como un espejismo corruptor: exalta el placer, la técnica y el consumo, pero descuida la vida comunitaria y el orden moral. Frente a ello, reivindica la organización inka como un modelo superior, en el que el fin del hombre y del Estado no es la vanidad ni la riqueza, sino la generación, la continuidad de la vida y la comunidad (Churata, 2010, p. 153). Con ironía mordaz, afirma que el hombre moderno ha conquistado los cielos con su tecnología, pero en lugar de elevarse moralmente, se ha convertido en un “proxeneta sofisticado”: poderoso y atractivo, pero esencialmente corrupto y depravado (p. 188).

La crítica de Churata en *Resurrección de los muertos* enlaza con el tradicionalismo del siglo XX (Le Senne, 1973), del cual el propio Churata da cuenta a través de la cita de

René Guénon (1886-1951). Guénon, el pensador por antonomasia de la contramodernidad tradicionalista; como ya hemos indicado antes, Churata había señalado con la influencia de Guénon el racionalismo moderno a partir de Descartes. Como se sabe, este autor redujo la inteligencia humana a la mera razón, empobreciendo en concepto tanto de Guénon como de Churata la experiencia metafísica. Escribe René Guénon en *Oriente y Occidente*, que el racionalismo moderno se inicia con Descartes: “El racionalismo moderno comienza en suma con Descartes (aunque había tenido algunos precursores en el siglo XVI), y se puede seguir su rastro a través de toda la filosofía moderna, no menos que en el dominio propiamente científico” (1924, p. 10).

Aunque Churata no menciona de manera expresa a René Guénon ni en *El Pez de Oro* ni en *Resurrección de los muertos*, René Guénon es citado en la introducción de un texto y en relación con la comprensión del mundo de los Andes. Esto sucede en el documento *Dialéctica del realismo psíquico. Alfabeto de lo incognoscible*, impreso por la Universidad del Altiplano recientemente. *Dialéctica del realismo psíquico* es el título de una conferencia de Arturo Peralta que contiene las ideas sobre la ontología política del mundo del hombre de los Andes y el conocimiento. Esta conferencia pública fue leída por Churata en el cine "Puno" el 30 de enero de 1965 y se considera una obra fundamental para entender su pensamiento, ya que conecta la tradición andina con la filosofía occidental, abarcando la experiencia subjetiva y lo incognoscible (Churata, 2015).

Estas observaciones sobre ontología política, crítica contra la ilustración y la modernidad sirven en Churata para hacer un diagnóstico tanto de la colonia como de la república. Para el autor, tanto el periodo español como el republicano constituirían procesos de decadencia moral para el indio. En una línea semejante, debe aludirse a los estudios recientes de la investigadora Paula Mancosu (2017), filóloga española que se ha interesado

en el pensamiento de Churata. Mancosu interpreta la cuestión ontológica en alusión a la noción de *ahayu*²⁴. Esta cuestión del *ajayu*, expresión que debe ser traducida como “ser propiamente” y también “alma”, la dejaremos para más adelante. Por el momento baste con mencionar que este “ser propiamente” sería ontológico político, pues la propia filóloga española señala que el ser así referido no se reduce a un yo individual, sino que envía a un ser comunitario vinculado al ayllu²⁵ y a la memoria histórica ancestral (p. 42), que Churata remite al Imperio. Mancosu subraya que en Churata el ser humano, más especialmente el hombre del Altiplano, no comprende su ser sin la comunidad, la tierra y la memoria. Como un comentario a las precisiones de Mancosu, debe señalarse que Churata utiliza términos propios como “comunidad social” o “comunidad imperial”, categorías que no deben reducirse a las etiquetas contemporáneas de lo “colectivo” o lo “comunitario” en clave de la sociología contemporánea, de cierta matriz ideológica.

Aldo Medinaceli (2022), por su parte, resalta a Churata como un pensador innovador que anticipa un “giro ontológico” desde los Andes. Sin embargo, la mayoría de estudios sobre Churata siguen privilegiando perspectivas literarias o antropológicas (Mancosu, 2017; Medinaceli, 2022; Hernando, 2011; Montoya, 2009), sin atender en profundidad a la dimensión estrictamente ontológica de su pensamiento. En efecto. En *El Pez de Oro*, Gamaliel Churata despliega una ontología política propia del hombre de los Andes que cuestiona la herencia ilustrada y los presupuestos de la modernidad occidental. Su crítica opera como un diagnóstico de larga duración: tanto la Colonia como la República resultan procesos de desposesión y decadencia moral para el indio, pues perpetúan estructuras ajenas a la vida comunitaria. De ahí su sentencia: “el trapezoide resulta tan antinacional para la

²⁴ *Ahayu*, según Churata, significa, alma, espíritu. Referido al ser colectivo, como también a los muertos.

²⁵ Ayllu: Quechua, que era propio de los incas, como familia de determinado pueblo.

Colonia como para la República”, revelando que ambos periodos han ignorado la raíz cultural americana y reducido la existencia india a objeto de dominación. A partir de esto, Churata propone un giro ontológico, como el que señalaba Medinaceli, pero anticolonial, antimoderno y antiilustrado que se apoya en el reconocimiento de las especificidades del mundo indio.

Aquí podría objetarse que no hay una cita precisa y exacta en *El Pez de Oro* donde Churata manifieste una postura antimoderna de manera incontrovertible. Reconocemos con sencillez que no hay citas exactas de la posición antimoderna o contraria al proyecto de la Ilustración de Churata o su obra. Exigir claridad parece algo muy lógico y razonable, pero el libro no ha sido diseñado para hacer afirmaciones tajantes, transparentes o taxativas. La propia retórica del libro es opuesta a la claridad y la distinción. De esto no se sigue, sin embargo, que el libro sea lo contrario de lo que estamos proponiendo, un libro moderno, progresista, decolonial, etc, pues se requiere gran imaginación para inferir algo que no sólo no está escrito, sino que es incompatible con lo que sí está escrito.

El Pez de Oro no es una obra donde todo está allí explícito y a la mano de un lector apurado y con urgencia de pasar al siguiente tema. Así como no se halla ningún fragmento específicamente antimoderno o antiilustrado tampoco hay fragmento alguno que sea directa y claramente anticolonial, donde el autor diga de sí mismo o de su obra o lo digan sus personajes “somos anticoloniales”. Es sin embargo absurdo deducir de eso que *El Pez de Oro* no es un libro anticolonial, cosa que no requiere prueba y que, por paradójico que suene, la obra tampoco da prueba. De la misma manera ni Churata ni sus personajes dicen nunca de manera clara y distinta, cartesiana y transparente: “somos antiespañoles”, “este libro es un libro del indio, un libro antiespañol”. De esto tampoco se sigue que el autor o sus personajes o el libro como una totalidad sean pro-españoles o coloniales o no sean

antiespañoles sino neutrales, por ejemplo. La literalidad mata el espíritu de un libro como *El Pez de Oro*.

El giro ontológico del autor hacia el mundo del indio, que es lo que estamos tratando de explicar, se construye en contraste con el modo de pensar moderno. Para comenzar, es antiuniversalista, no reconoce una forma única de pensamiento para el ser humano sin contexto. Por el contrario, pone como propio del hombre del Ande pensar y comprender sobre la base de sus sentimientos, su pertenencia y el legado de sus ancestros, incluso debía decirse, de sus muertos. Esto es incompatible con el racionalismo y el cientificismo que caracterizan la modernidad europea. De hecho, este contexto pone como interlocutores de Churata en *El Pez de Oro* a insignes modernos universalistas y cientificistas de la historia de la filosofía. Por ejemplo, Francis Bacon (pp. 108, 112, 125), su fundador anglosajón. O René Descartes, su padre francés (pp. 111, 130), o bien Jean-Jacques Rousseau, a quien trata de “Jacobo”, término despectivo que se usa en el tradicionalismo contra las posturas democráticas e igualitarias rousseauianas (pp. 74, 107, 141, 459), la “teoría del salvaje puro” (p. 459), o Immanuel Kant (pp. 108, 111, 310, 361, 463, 500, 584), ambos los padres putativos de la modernidad política, moderna e ilustrada.

La saña de Churata contra Kant, el padre de la Ilustración moderna, no podría ser mayor. De este Kant llega a burlarse como “intrincado y mágico mecanismo de esa máquina de raciocinio que fue Kant” (p. 111). Es manifiesto el desprecio y la contraposición del mundo del indio frente al mundo científico de las máquinas de pensar europeas. Poco antes de esta cita dice también Churata del filósofo demócrata de Alemania: “el mago de la Razón Pura no podía demostrar el sentimiento de su inmoralidad” (ibid.), “mendrugo somero de su naturaleza, no lo callaba”, con “mendrugo” quiso decir persona limitada mentalmente (ibid.). En la misma página trata a todos los autores modernos con el modelo de Renato

Descartes y los liga directamente a la obra del Demonio, en un ambiente apocalíptico del que nos ocuparemos más adelante y que es el nudo de la ontología política churatiana.

Escribe Churata más adelante:

Es que lo infinito sólo cabe en lo infinito, en el sentimiento, en el alma, como se estrecha y aniquila en el "pienso, luego existo", dentro del cual el gigantesco Emmanuel no sale de catecúmeno de Renato... Filosofía del antropopiteco: siento, aunque no exista. No le daremos la razón cartesiana al Tentador que pretendió coimear a Adán ofreciéndole la inmortalidad. ¡Somos inmortales, así nos pese, como que pesa a no pocos! (ibid.).

No podemos detenernos en explicar los detalles de la cita, pero he aquí lo relevante en lo que se refiere a cómo se trata a los hitos de la filosofía de la modernidad y la Ilustración: para comenzar Kant “no sale de catecúmeno de Renato”, es decir, de ser un mero ayudante de algo terminado; tiene “Filosofía del antropopiteco”, lo cual si vale para Immanuel vale para su maestro Renato. Ofrece la posición del mundo indio frente al racionalismo cartesiano: “siento, aunque no exista”. Finalmente, une al fundador de la modernidad con el adalid de la Ilustración en un solo proyecto: el proyecto del Diablo. En efecto, Churata concluye: “No le daremos la razón cartesiana al Tentador que pretendió coimear a Adán”, es decir, no nos plegaremos al proyecto moderno (cartesiano) que el Tentador, es decir, Satanás, usó para “sobornar” al primer hombre en la tradición judeocristiana. No escribe el autor “soy antimoderno”. Lo concedemos. ¡Pero qué cosas dice!

La posición antimoderna y antiilustrada de *El Pez de Oro* ha sido reconocida por David Sobrevilla, en una nota de prensa incluida en una compilación de fines del siglo

pasado (1996, p. 464); del mismo modo, lo ha subrayado así Riccardo Bandini en su introducción al libro de Churata *Resurrección de los muertos* (2011, p. 21).

Frente al cientificismo y al materialismo moderno, el pensamiento ontológico político de Churata en *El Pez de Oro* reivindica un saber que no se fundaría en supuestas pruebas objetivas, sociológicas o (europeo) universalistas, sino que adquiriría su significado en particularidades esenciales del indio, como la lengua materna, la comunidad y el enfoque de sentido en la continuidad con los ancestros y el pasado imperial del pueblo quechuaymara.

En el discurso ontológico de Churata el conocimiento se convierte en experiencia colectiva y en proyecto de afirmación cultural, donde la modernidad ilustrada es desenmascarada como una forma más de colonización intelectual y moral.

La crítica de Churata contra el mundo moderno y también contra el periodo español se encuadra en una postura alternativa al discurso supuestamente progresista del proyecto político del Estado nación criollo ilustrado. De acuerdo a Churata el discurso criollo republicano ilustrado habría tomado del cientificismo europeo la idea de un sentido único para la historia social, un sentido lineal que va siempre al progreso de una supuesta historia humana encabezada por los ideales de la Ilustración. De este modo, se habría dado la imposición de un sentido lineal de la historia cuya consecuencia en el mundo del Ande habría sido la expulsión de la memoria del Imperio Inkaico, que habría sido sustituida por un modelo de progreso ajeno al mundo del indio y destructivo de su esencia. En este aspecto Churata parece ser deudor del pensador alemán Oswald Spengler, en su famosa y muy difundida obra *La decadencia de Occidente*. Este libro fue originalmente impreso en alemán

entre 1918 y 1922, en varios volúmenes.

A lo largo de su obra Churata cita en varias ocasiones de manera explícita la obra de este pensador alemán, sobre todo en textos breves y conferencias. Estas citas aparecen siempre relacionadas con los diagnósticos de Churata sobre la Ilustración y la modernidad en los Andes, que para el autor son indiscernibles de una pérdida de sentido de la vida del hombre de los Andes²⁶. La modernidad y la Ilustración hacen que el indio, como un ser histórico, pierda la memoria de su origen y aparezca como un ser extraño en el horizonte de progreso de la modernidad. En *El Pez de Oro* reconocemos que hay una única cita de la *Decadencia de Occidente* de Spengler, pero fulminante y eficaz: “¿Ha destruido una horda la Civilización Occidental al pulverizar el Inkario? Spengler estima que fue devastado por *ola de fascinerados*” (Churata, 1957, p. 30). En cierto sentido, el diagnóstico antimoderno y antiilustrado de la república criolla se extiende al periodo español como un agente de pérdida de la memoria del Imperio, que es la misma memoria perdida del indio anterior a su vínculo con el Occidente.

Como puede verse, en este contexto general, la ontología política se convierte en una herramienta para comprender la realidad: América no puede reducirse a categorías importadas, sino que debe pensarse desde su propio ser histórico y comunitario. En esta línea, Víctor Samuel Rivera (2009, 2010, 2017) ha desarrollado la noción de “ontología política” como clave interpretativa para entender la obra de Churata.

La formación de Churata explica en parte esta síntesis entre antimodernidad y pérdida de la memoria y del sentido del Dasein de los Andes. Churata participó en los

²⁶ Dado que las citas pueden ser algo largas y sería tedioso citarlas literalmente. Remitimos a publicaciones inéditas de Churata procedentes de fechas diversas e impresas recientemente en 2014, pp. 81, 136, 153.

seminarios del jurista y filósofo Augusto Pescador Sarget, que era a la vez amigo y traductor de Hartmann. Esta referencia, que aparece como anecdótica, revela que Churata conoció de primera mano las discusiones ontológicas europeas, la obra de Hartmann, así como la interpretación ontológico política en la Europa de su tiempo, a través de Spengler y, por cierto, el panorama para un posicionamiento de su propio pensamiento dentro de esa tradición. Sabemos que Churata también se familiarizó con Heidegger gracias a José Gaos, el bien conocido traductor de *Ser y tiempo*; Churata envió a Gaos, español republicano y progresista exiliado en México, la primera edición de *El Pez de Oro* (Medinaceli, 2022, p. 114). Su conocimiento de la ontología occidental no lo llevó a imitarla, sino a criticarla y a integrarla con categorías propias del mundo andino.

En síntesis, Gamaliel Churata articula una ontología política andina: dialoga con la tradición filosófica occidental, pero desde el altiplano elabora una crítica radical al progreso, a la república y a la modernidad. América es, para él, un problema del ser, y por ello su filosofía busca recuperar la memoria histórica y la comunidad como fundamentos de una nueva comprensión del hombre. Su propuesta se convierte así en una alternativa filosófico-política frente al racionalismo individualista y la decadencia espiritual del hombre moderno.

2.3.8. Lecturas filosóficas de la categoría indio: convergencias y divergencias

En este capítulo se analiza la categoría “indio” como una construcción política e histórica. No se aborda como un concepto anclado en la discriminación o en la interiorización del hombre andino, sino en su dimensión histórica y en la pluralidad de interpretaciones que ha suscitado. El objetivo es examinar las convergencias y divergencias que surgen en torno a esta categoría desde distintos contextos y perspectivas filosóficas. La categoría “indio” se entiende como sujeto histórico, oculto en la historia colonial y republicana; con “oculto” se hace referencia a que el indio ha sido borrado de la historia y

de la política, y sus valores culturales han sido reemplazados por valores ajenos o universales. Su historia como legado para la trascendencia de su porvenir permanece, por tanto, oculta. Esto permite desocultar al indio en sentido social, histórico y cultural, como pretende esta tesis. Por el momento, se exponen las posturas de los autores más relevantes en torno al sujeto colonizado, propiamente dicho, el “indio”.

Los estudios sobre el ser en relación con la periferia colonizada surgen con la filosofía de la liberación. Con “periferia colonizada” se hace referencia al sujeto oprimido o excluido, en términos marxistas, al otro. Esta noción de alteridad, inicialmente planteada por Emmanuel Lévinas, influyó en los filósofos de la liberación argentinos, especialmente Enrique Dussel (1934–2023) y Juan Carlos Scannone (1931–2019). La filosofía de la liberación, que surge en Argentina a finales de la década de 1960 y comienzos de la década de 1970, se centra en la revisión de la filosofía occidental y en la exploración de la posición colonizadora presente en Kant, Hegel, Descartes y Locke, entre otros. La filosofía de la liberación de Dussel se apoya en doctrinas marxistas y en la teología de la liberación basada en la Biblia del Antiguo Testamento, centrada en categorías como viuda, huérfano y pobre como fundamento ético.

Enrique Dussel (1975) revisó con profundidad la historia y la filosofía bajo la influencia de la teoría de la alteridad propuesta por Emmanuel Lévinas, así como por la dialéctica de Karl Marx. A partir de esta doble herencia, Dussel desarrolla una concepción de la otredad que permite comprender cómo se establecen relaciones de dominación: una nación sobre otra, el hombre sobre la mujer, los padres sobre el niño o el maestro sobre el discípulo. En todos estos casos, el dominado se convierte en lo “externo” a la totalidad (Dussel, 1975, p. 18). Dussel articula así una relación entre opresor y oprimido, subrayando que el oprimido posee derecho a la libertad, a forjar su propio destino y a una trascendencia

espiritual. Por ello, reivindica una libertad sin jerarquías: la libertad de la mujer frente a su pareja, del niño respecto al padre o del discípulo frente al maestro; en suma, una ética horizontal, no subordinada a órdenes preestablecidos (Dussel, 1975, p. 19).

Al retomar a Aristóteles, Dussel recuerda que en la filosofía griega el esclavo era concebido como un ser sin alma plena, como “el otro” que no participa del mundo de la libertad ni de la política. Sobre esa premisa sostiene que el origen de la dominación radica en la guerra: la guerra es el acto inaugural mediante el cual un grupo somete a otro y lo convierte en esclavo. En este sentido, afirma que la guerra es “originaria para la totalidad”, pues constituye el fundamento mismo de la civilización. No obstante, su análisis se mantiene dentro de la dicotomía marxista de opresor–oprimido. Esta perspectiva universalizante no logra captar la condición histórica y política del indio en su especificidad. Dussel analiza la problemática desde la lógica de la dialéctica marxista, lo cual ilumina ciertas estructuras de dominación, pero a la vez puede diluir la particularidad histórica del indio americano viviente, no el indio de los libros sino el indio real.

Para continuar con el análisis de la categoría del indio, se revisa el pensamiento del psiquiatra y filósofo francés nacido en la Isla Martinica Franz Fanon (1925–1961). Fanon aborda las cuestiones existenciales que atraviesa el colonizado, poniendo especial énfasis en la dimensión racial y en los efectos psicosociales de la colonización. Según él, la dominación colonial no solo es política y económica, sino que produce una verdadera patología social, que afecta tanto al individuo como a la colectividad. Su análisis se concentra en la experiencia argelina bajo la colonización francesa, que se prolongó durante 132 años, hasta la independencia en 1962.

Fanon fue influenciado por el marxismo existencialista de Jean-Paul Sartre, por el concepto de negritud de Aimé Césaire y por elementos del psicoanálisis freudiano. A partir

de estas referencias, elabora una lectura original del colonialismo como un sistema que deshumaniza al colonizado y lo obliga a interrogarse constantemente: “¿Quién soy en realidad? ¿Por qué los maltratos, la crueldad, la cárcel, el juicio?”. En su labor como psiquiatra, Fanon estudió de cerca los traumas de la guerra de liberación argelina, documentando diversos trastornos en pacientes argelinos y franceses, agrupados bajo la categoría de psicosis reaccionales, que incluían cuadros de ansiedad, paranoia, alucinaciones, dolores físicos inexplicables, fatiga crónica y reacciones violentas, síntomas comparables con el síndrome postraumático de guerra.

Fanon sostenía que la guerra no termina con la Victoria militar: la liberación política exige también un largo proceso de sanación de las heridas psicológicas y sociales dejadas por el colonialismo (Fanon, 2016, p. 299). La colonización implica una negación sistemática de la humanidad del colonizado: lo rebaja a un ser inferior y lo coloca en una jerarquía subalterna frente al colonizador. Esta negación radical provoca tanto la crisis existencial del sujeto colonizado como la necesidad de una lucha política, cultural y terapéutica.

La preocupación por la condición del indio en el Perú emerge con fuerza a partir del positivismo de Manuel González Prada. Según Augusto Salazar Bondy, el positivismo se introduce en el Perú hacia la década de 1860, en un contexto marcado por la crisis nacional tras la Guerra del Pacífico y el fracaso del segundo militarismo, según Jorge Basadre. En ese escenario aparece González Prada, quien adopta el positivismo como doctrina capaz de superar la crisis de su tiempo. En sus célebres discursos del Teatro Politeama y del Teatro Olimpo, ambos de 1888, exhorta a la juventud peruana a abrazar la ciencia positiva como camino de progreso y de redención nacional, al tiempo que rechaza la teología y la

metafísica, calificados como engaños y mentiras (Sobrevilla, 1996, p. 464).²⁷ González Prada centraba su crítica social y sus diagnósticos en general sobre el Perú y el indio en función de la Guerra del Pacífico, de la que fue contemporáneo. Como se sabe, esta guerra entre Perú y Chile tuvo un resultado catastrófico para el Perú.

En relación con el indio, debe señalarse que el Perú perdió la Guerra del Pacífico no solo por la debilidad del ejército, sino por la profunda crisis interna del país. La clase criolla dominante nunca integró al indio en los ideales republicanos de igualdad y libertad; en consecuencia, el indio carecía de patria qué defender (Castro, 2009, p. 156). González Prada reflexiona sobre la cuestión racial y denuncia la subordinación del indio frente al criollo o mestizo, así como la doble opresión del gamonal (González Prada, 1946, p. 199). Su mirada se inscribe en un indigenismo con tintes paternalistas, al referirse a los indios en relación con él mismo y sus lectores como padres de los indios, considerándolos carentes de vigor para defenderse, ennoblecer su alma o recuperar plenamente sus tradiciones. El autor critica el darwinismo social y la invención de la etnología como instrumentos de dominación. En suma, para González Prada el indio aparece más como categoría social que como sujeto histórico con carácter propio o espíritu trascendente.

Entre quienes recibieron el influjo de González Prada destacan Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui. Con ellos surge, en la década de 1920, el primer partido de masas en el Perú, en oposición al régimen dictatorial de Augusto B. Leguía. Ambos se enmarcan en un espíritu marxista indoamericano, aunque con matices: Haya se inspira en José Vasconcelos y José Martí; Mariátegui, por su lado, retoma a Marx, anclando el

²⁷ Escribe Manuel Gonzales Prada que: “mientras la metafísica, la teología, la historia, la jurisprudencia son mentiras graves, rastreras y enojosas, la poesía es una mentira alegre, alada, luminosa”. Citado por Carmen Zavala, Gonzales Prada ante la condición humana, In Rivara de Tuesta, 2004, p. 26

materialismo histórico en la realidad latinoamericana. Pese a sus diferencias, coinciden en reconocer que el problema del indio es fundamental para la formación de la nacionalidad peruana.

José Carlos Mariátegui (2016), periodista y pensador de ideas socialistas, fue enviado a Europa a inicios de la década de 1920. Profundizaría allí su formación intelectual, conoció escritores, idiomas y corrientes socialistas y marxistas. Mariátegui sostiene que “la nación peruana ha sido formada sin el indio y contra el indio” (p. 193). Para él, el problema indio no era administrativo, jurídico ni cultural; su raíz estaba en la economía. Rechaza el mestizaje como solución, considerándolo una tesis “antisociológica” (Mariátegui, 1994, p. 18). La liberación del indio solo puede lograrse mediante el acceso a la tierra, condición fundamental para su libertad y para la constitución de una auténtica nación peruana (Mariátegui, 1994, p. 24).

Víctor Raúl Haya de la Torre (1927), político de gran influencia y fundador del Partido Aprista Peruano, se refirió al indio sin desdén ni encono, recordando que había habitado un gran imperio, el Inkaico. Sin embargo, subraya que, tras la conquista, el indio fue reducido a la condición de esclavo; el colonialismo español lo habría ultrajado, despojado y asesinado indiscriminadamente sin ningún remordimiento (Haya de la Torre, 1927, p. 92). Su reflexión se centra en la propiedad de la tierra como condición de liberación frente a la opresión y en la denuncia de la desposesión cultural, dado que al indio se le negaron sus tradiciones, calificadas de “bárbaras” o perseguidas como herejías. En Haya de la Torre, el indio aparece como fiel heredero del comunismo incaico, y su reclamo de la tierra se orienta al trabajo comunitario (2010, p. 245).

En una línea semejante debe citarse al antropólogo e historiador cusqueño Luis Eduardo Valcárcel (2021). Valcárcel plantea que el indio debe ser actor de su propio destino,

y que es por tanto un sujeto histórico y trascendente. El discurso de Valcárcel enaltece el espíritu indio, lo libera del paternalismo y lo coloca en el centro de la historia nacional. Anuncia que el indio bajará de los Andes con un nuevo protagonismo, ya no como sujeto melancólico del siglo XIX, sino como agente de transformación (Valcárcel, 2021, pp. 49–52). Frente a la visión decimonónica que reducía al indio a materia prima de la sociedad, Valcárcel reivindica un resurgimiento social y político, que se pronuncia contra quienes justifican su supuesta inferioridad racial, mientras que el blanco y el mestizo aparecen como contagiados por la soberbia europea, viviendo sin identidad y en una patria ajena (Valcárcel, 2021, p. 235).

Haber citado a Valcárcel compromete con su némesis, el pensador cusqueño Uriel García (1930). García, en *El nuevo indio*, desarrolla la idea de la evolución histórica del indio ancestral en el mestizo, resultado de la fusión entre español e indio. Este nuevo indio, denominado “cholo”, es considerado por García como un sujeto que desprecia el quechua, siente vergüenza del Inkario y se autoafirma descendiente del español, aunque la línea materna sea india (Espezúa y Salazar, 2019, p. 8). García reconoce la experiencia del Imperio como algo positivo para expresar su trascendencia arqueológica, pero no para transformarla en una acción política viable (García, 1927, p. 70). El “nuevo indio” sería un constructo espiritual, ético y cultural, que podría ser asumido por cualquier persona, independientemente de su origen, como fundamento de la identidad nacional peruana (García, 1973, pp. 123, 125, 175).

En esta lista de posiciones respecto del indio debemos agregar al contemporáneo Hugo Chacón. Chacón, ensayista puneño, analiza el mestizaje, afirmando que “el indio no acepta como parte de su hermandad al nuevo indio; tampoco el criollo, porque este manchado con la sangre india, el nuevo indio no tiene identidad” (Chacón, 2021, p. 41).

Según Chacón, el “nuevo indio” carece de pasado legítimo, a diferencia del español o del indio histórico. Este término se revela como concepto vacío, sin identidad, en contraste con Churata, para quien el indio recupera su tradición, idioma y cultura, aunque adopte otras lenguas, y sigue siendo indio (Churata, 1957, p. 145). Desde la perspectiva de este análisis, el “nuevo indio” representa al sujeto alienado de Occidente, que desprecia y subordina al indio a una posición económica, social o cultural inferior. Esto se evidencia en autores como Uriel García, Haya de la Torre, Mariátegui y González Prada. Particularmente, en Haya de la Torre (1927, p. 100), el nuevo indio se reduce a jerarquía y clase social. Según Churata, el mito es fundamental para forjar identidad; mientras el alma mater del mundo occidental es el mito griego, el alma mater del indio de América debe ser el mito incásico, a partir del cual forjar la nación peruana (Churata, 1957, p. 36).

Frente a todas estas visiones del indio que hemos reseñado, Gamaliel Churata afirma que “Se es indio o no se es; y cuando decimos no se es, queremos decir que no se ha sido” (Churata, 1957, p. 650). Para Churata, la condición de “indio” es esencial, inherente a una comprensión de la identidad que no se halla vinculada necesariamente a la herencia étnica. De alguna manera lo indio se manifiesta como marca biológica y espiritual, anclada en la célula del ser humano, equivalente al carácter de la célula en el cosmos, pero (aclara Churata) América india debe ser raíz y no sólo fruto (Churata, 1957, p. 26). Churata no se limita por tanto a la identidad biológica, pero ni siquiera a la identidad cultural o literaria, sino que la complejiza ontológicamente, considerando agentes humanos y no humanos como parte central de ésta. A diferencia de Dussel, Fanon o Mariátegui, Churata no recurre al marxismo ni al materialismo histórico ni a ninguna teoría sociológica para analizar la realidad del indio. Desarrolla en cambio un legado de la propia tradición india: la idea de los muertos como influencia de los vivos y el resurgimiento del Inkario. Su reflexión parte del Imperio Inka, que compara y contrapone con Occidente en historia, lenguaje, estética, filosofía y religión.

En su obra, el indio aparece como sujeto histórico y ontológico, oculto tanto en la colonia como en la república, y se opone explícitamente a la idea del mestizaje como porvenir (Churata, 2015, p. 58).

Generalidades

La presente tesis analiza cómo Gamaliel Churata reconfigura la categoría india desde una ontología política, sosteniendo que este no puede reducirse a una condición racial, sociológica o ideológica. Para Churata, el indio es una forma de ser, portador de una tradición viva que articula memoria, cultura y comunidad. Su existencia se vincula al legado del Tawantinsuyo, entendido no como un hecho histórico concluido, sino como célula y raíz de una continuidad espiritual, cultural y política.

A diferencia de la modernidad occidental que fragmenta al sujeto, rompe los vínculos comunitarios y desvaloriza lo sagrado reduciéndolo a superstición Churata propone una visión donde la comunidad india conserva su horizonte ontológico-político mediante la fidelidad a su tradición. Este planteamiento se desarrolla principalmente en *El Pez de Oro* y en *Resurrección de los muertos*, obras donde expone su crítica al colonialismo, al capitalismo moderno y a la democracia liberal como estructuras que desarraigan al indio de su mundo y su sentido. Así, esta investigación sostiene que la categoría india debe ser comprendida desde su acto y potencia ontológica, no desde los discursos instrumentales de la modernidad (de izquierda o derecha) que lo utilizan como figura simbólica o política vacía. En Churata, el indio no es objeto, sino sujeto de poder, depositario de una memoria que le otorga continuidad histórica y destino.

La tesis se estructura en cuatro capítulos. El primero reconstruye históricamente la categoría india y su relación con la violencia colonial, destacando la aparición de figuras

simbólicas como el *Wawaku*, representación del sujeto moderno desvinculado de su comunidad y de su tradición. En el segundo capítulo se aborda la dimensión cultural, centrada en el concepto de *ahayu* como principio vital y comunitario. El tercer y cuarto capítulo desarrollan la dimensión social y la propuesta ontológica de resistencia frente a la modernidad, mediante las figuras de Khorí Puma (gobierno sabio y laborioso) y la comunidad imperial como horizonte político alternativo.

El trabajo adopta un enfoque hermenéutico, dialogando con autores como Heidegger, Husserl y Gadamer, no para imponer categorías occidentales, sino para iluminar el alcance filosófico del pensamiento de Churata. Al concluir, se demuestra que la filosofía de Churata propone el retorno a la tradición incaica como recuperación del Ser del indio y como respuesta ante el colapso moderno, cuya consecuencia más grave es la pérdida del sentido. La tradición, en este marco, no es nostalgia ni folclor, sino fundamento ontológico y horizonte político.

2.4. La Dimensión Histórica

A lo largo de este apartado se propone examinar la dimensión histórica del pensamiento de Gamaliel Churata a partir de *El Pez de Oro*, entendiendo la historia no como una sucesión lineal de acontecimientos superados por el progreso, sino como una realidad viviente, activa y conflictiva, que persiste en el ser del indio y en la estructura profunda del Tawantinsuyo. Desde esta perspectiva, la historia no es archivo muerto ni relato neutral, sino campo ontológico de disputa, donde se enfrentan concepciones antagónicas del derecho, la vida, la muerte, la violencia y la legitimidad del poder.

A lo largo de este subcapítulo se examina cómo dicha historicidad se manifiesta en

la parábola de La Rebelión del Lodo, en la problematización de la muerte y la inmortalidad, y en la evolución histórica de la categoría “indio”, mostrando que el Tawantinsuyo no constituye un vestigio arqueológico ni una abstracción simbólica, sino una comunidad imperial viva que subsiste como potencia histórica, genética y espiritual. La reflexión churariana permite comprender que la colonización y la república no clausuran esta historia, sino que la distorsionan mediante formas jurídicas, racionales y políticas ajenas a la realidad india, imponiendo un derecho sin vida y una violencia legitimada por mitos teológicos o ilustrados. Frente a ello, Churata afirma una concepción histórica fundada en la continuidad de los muertos en los vivos, en la vida como germinación y retorno, y en la resignificación del indio como sujeto ontológico e histórico, cuya existencia no se define por categorías modernas de progreso, razón o civilización, sino por su arraigo comunitario, su memoria activa y su poder-ser persistente en el tiempo.

2.4.1. *Rebelión del Lodo*

La Rebelión del Lodo constituye un capítulo de *El Pez de Oro*. Según Omar Aramayo, este capítulo puede leerse como una parábola metafísica y religiosa cuya interpretación admite una lectura literal, pues alude a la “cadena trófica para la existencia y el equilibrio de la vida” (Aramayo, 2024, p. 669), lo que representa la transferencia de nutrientes entre los seres vivos. Desde una interpretación filosófica, la categoría de Lodo articula imágenes míticas y metáforas naturales —Suchis, Mauris²⁸, Khausis,²⁹ lodo— con

²⁸ Suches y Mauris: Ambos peces del lago titiqaqa, Mauris es familia de Suches, y Suche es más pequeño. Son eminentemente fluviales.

²⁹ Gusano venenoso de lago Titicaca.

reflexiones sobre la justicia, el derecho y la violencia. La parábola funciona como tal porque, a través de animales y elementos de la naturaleza, Churata aborda conflictos propiamente humanos, como la lucha entre débiles y fuertes, la legitimidad del derecho y la violencia considerada necesaria o injusta.

Este planteamiento guarda una relación con una lectura heideggeriana en la medida en que el indio aparece arrojado al lodo de la historia. Sin embargo, para Churata, en ese lodo reside la fuerza vital del poder-ser, una vitalidad que no depende de abstracciones occidentales modernas. Dichas abstracciones remiten a la filosofía de la Ilustración y a la razón entendida como fundamento exclusivo de la moral. El indio es presentado como lodo viviente, soporte de la vida social tanto en el orden colonial como en el republicano.

Asimismo, el lodo remite a una referencia religiosa vinculada al relato bíblico de la creación del hombre a partir del barro, donde el Génesis sitúa el origen de la vida en la tierra (Biblia, Génesis). Desde allí se inicia la historia del ser humano. Frente a esta concepción, podría sostenerse que el hombre es producto de un orden superior; sin embargo, Churata (1957) no desarrolla su argumento desde esta premisa. Su reflexión comienza con los personajes Suchis y Mauris, quienes han perdido su sentido de pertenencia, su identidad y su *marka*³⁰. Ambos aparecen como figuras que no deben resolver su conflicto mediante acuerdos superficiales, sino enfrentando cuestiones profundas de pertenencia y arraigo (p. 592).

En esta lectura, Suchis y Mauris representan al español y al criollo o mestizo. Churata sugiere que ambos han perdido su vínculo territorial: el español se encuentra en

³⁰ Término aymara cuyo significado: es pueblo, comunidad o según Churata ayllu imperial.

una patria ajena, mientras que el criollo carece de una identidad definida, lo que lo coloca en una encrucijada permanente. Tras el conflicto entre Suchis y Mauris sobreviene la pacificación, que simbólicamente alude a la independencia de la Corona española y a la fundación de la república. Sin embargo, los Khausis²² son devorados sin límite, lo que significa que, bajo la república, la situación del indio empeora.

Los ideales de libertad y vida heredados de la Revolución francesa y del pensamiento ilustrado universalizan la cuestión jurídica, pero en la práctica el indio muere sin causa alguna en su propio territorio. Los Khausis representan precisamente al indio. La paz entre criollos y mestizos se convierte en la desgracia del mundo indio: existe un antes y un después de la independencia. La paz republicana se funda sobre la injusticia y la explotación de quienes no poseen armas ni leyes para imponerse (Churata, 1957, p. 595). Una paz sustentada en leyes metafísicas basadas en la razón universal no implica necesariamente liberación; puede constituir, más bien, un pacto para seguir imponiendo normas ajenas a la realidad india. En este contexto, Churata formula la siguiente pregunta crítica: “¿Pero, entonces, para qué invocamos una trascendente inteligencia y mantenemos trascendente fuerza coaligada en quien concurren los derechos tras articulación que evite estas, no tanto injustas, como groseras violaciones? Cómo se ve que el mito, teológico o racionalista, es mito” (Churata, 1957, p. 595).

Aquí se evidencia una apelación tanto a la teología —como fundamento de una justicia divina— como a la Ilustración, que sostiene que la justicia emana de la razón universal. Sin embargo, si todo funciona según la ley del más fuerte o del conquistador, surge la pregunta por la necesidad de invocar una justicia superior, ya sea divina o racional, cuando dicha ley legitima la dominación de unos sobre otros, incluso de culturas con mayor tradición histórica y espiritual, pero sin superioridad armamentística.

En el siglo XIX, pensadores occidentales y sociólogos establecieron la idea de progreso como una cualidad intrínseca de ciertas razas, noción adoptada por nacionalistas como el conde de Gobineau, autor del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853). A ello se sumaron el darwinismo social y el positivismo de Comte, corrientes que exaltaron a la raza blanca, considerada de origen ario o indoeuropeo, como poseedora de mayor capacidad mental, mientras que las demás razas eran calificadas como débiles o inferiores (McNall, 1959, p. 45). Frente a esta lógica, Churata invierte la perspectiva: el verdadero civilizado y hombre de Dios sería el indio, mientras que Occidente, armado de una razón universal, aparece como una figura satánica, capaz de fabricar ideas para extinguir vidas o reducir al ser humano a mera máquina de producción (Mancosu, 2018, p. 110).

El problema central que Churata cuestiona es la relación entre violencia y derecho. La modernidad legitima el derecho del otro a devorar y destruir culturas ajenas a sus creencias y tradiciones. En este marco, el derecho sin fuerza resulta abstracto y simbólico; la razón, la naturaleza o el contrato social carecen de validez jurídica efectiva si no están respaldados por la fuerza. Por ello, Churata afirma que tanto la explicación teológica de Dios como garante del orden como la explicación racional basada en el progreso y la Ilustración constituyen mitos incapaces de evitar la destrucción de una civilización inkaica vasta y gloriosa (Churata, 1957, p. 595). Churata distingue entre un derecho sin armas, entendido como ideal espiritual, y un derecho armado, que constituye el mundo real. Quien posee armas suele imponerse, aun careciendo de legitimidad moral o espiritual. Frente a ello, exigir justicia sin fuerza se convierte en un acto inútil, en un ruido sin poder.

En Occidente, incluso la fe religiosa se sostiene mediante la fuerza material, como lo ejemplifica la figura bíblica de Sansón, quien utiliza la quijada de un burro para imponer la voluntad divina sobre los filisteos (Churata, 1957, p. 596). No es solo el verbo el que

sostiene lo sagrado, sino también la violencia legitimada en nombre de Dios. Sin embargo, Churata no legitima la violencia como fin último. Plantea que la única acción justa del derecho es aquella que defiende y genera vida. En su pensamiento, y especialmente en la referencia al Imperio incaico, la vida es germinación y no construcción artificial, como la concibe la modernidad occidental. La existencia humana no se funda en cálculos, cifras ni abstracciones matemáticas, tal como sostuvieron Descartes, Kant o Newton. El verdadero derecho solo posee fuerza cuando protege la vida en su universalidad: nadie debería morir por la ambición o la codicia de otro.

Churata no se aparta definitivamente de la noción de orden divino, sino que propone una acción moral basada en una tríada —santidad, virtud y fuerza— de clara influencia hinduista, que constituye la base moral tanto de lo humano como de lo divino (p. 596). El derecho no se sustenta únicamente en la razón universal ni exclusivamente en la religión, sino en la conjunción entre trascendencia espiritual y realismo político, como plantearon Hobbes y Maquiavelo, para sostener el poder de una comunidad. Desde esta realidad fáctica, el derecho se orienta a la defensa de la vida. El Imperio incaico protegía el derecho a la vida entendido como germinación, basado en necesidades objetivas: alimentarse, habitar, protegerse y sostener un orden religioso que otorgue sentido comunitario.

Asimismo, se plantea la cuestión de la desobediencia al Khorí Puma —el Inka— cuando este no defiende a su comunidad. En tal caso, la comunidad desconoce su autoridad (Churata, 1957, p. 596). La fuerza elemental impulsa a existir: ser es desear poder. No obstante, la fuerza sin orientación moral carece de legitimidad; por sí sola no es justa.

Churata formula así un realismo político: el derecho necesita fuerza para defender su verdad, pero su fundamento último debe ser la vida. La modernidad, al imponer el individualismo abstracto e igualitario sustentado en la razón, disolvió la comunidad y

favoreció una dominación económica y colonial. De allí surge la pregunta radical: ¿es necesario que la vida se funde en la violencia y en la economía, incluso a costa de la aniquilación del hábitat humano? En esta perspectiva, la vida dura y violenta debe revelarse desde el lodo, es decir, desde el indio, como derecho intrínseco a la vida. La existencia nace del deseo profundo de poder-ser, que constituye la vivencia fundamental del indio. Churata sentencia que es necesario permanecer en ese poder-ser para asistir a la revelación, pues de allí emergen el derecho, la vida y el ser (Churata, 1957, p. 597).

El derecho impuesto por España es definido como derecho del poder desnudo: ejercicio de la fuerza sin legitimidad jurídica ni moral, violencia pura sin justificación normativa. En este punto, Churata se aproxima a Nietzsche al concebir el poder-ser como voluntad creadora. El lodo se transforma así en germen creador, análogo a la voluntad de poder nietzscheana, desde donde brota una nueva afirmación de la vida.

2.4.2. *El Problema de la Muerte*

En este epígrafe se analiza el fenómeno de la muerte y se explica por qué se la aborda como un problema. En su acepción académica y cotidiana, la muerte se concibe como el fin de las funciones vitales del ser humano: cesan sus acciones, su pensamiento y su actividad corporal. Sin embargo, denominarla “problema” no implica la búsqueda de una solución definitiva; más bien, su comprensión debe situarse fuera del paradigma occidental, donde la muerte suele plantearse como vía de salvación en sentido cristiano. En contraste, en el mundo indio la muerte adquiere una connotación distinta.

Gamaliel Churata (1957), en *El Pez de Oro*, conceptualiza la muerte desde diversas perspectivas: la muerte como *Wawaku* (p. 601), la muerte como “enfermedad de la vida” (p. 602) y, desde un plano estrictamente biológico, sostiene que “lo que está muerto no existe,

no está en la tierra ni en el cielo” (p. 374). De ello se infiere que los muertos permanecen en los vivos: la semilla humana continúa, el gen se mantiene y este es universal, presente en todo ser humano. Por tanto, lo estrictamente muerto —en un sentido biológico absoluto— sería un mito. Culturalmente, para Churata, los muertos ejercen una acción social efectiva en el sujeto indio.

En Occidente, la muerte es concebida como la separación del cuerpo y el alma, donde esta última aguarda su liberación para retornar a su morada originaria, en sentido platónico. Churata, en cambio, niega dicha dualidad y afirma la inmortalidad de la célula genésica, es decir, la continuidad de la vida mediante la reproducción. Su propuesta consiste en trasladar el dualismo alma–cuerpo al plano material–biológico.

Riccardo Badini, en la introducción de *Resurrección de los muertos*, señala que Churata busca demostrar que la muerte es un mito producido tanto por la filosofía como por la letra. Churata lo expresa de forma enfática: “Hemos convenido en que si la muerte existiera no existirías tú, ni yo existiría, ni existiría nuestro pueblo” (Churata, 1957, p. 601). La vida se fundamenta en la muerte: el indio existe porque en él permanecen sus muertos, sus padres; la comunidad incaica está forjada por sus antepasados y, por ello, se sostiene. En esta sociología, los muertos influyen activamente en la vida social.

Autores como Fustel de Coulanges han demostrado que en civilizaciones como la griega, la romana o la china, los muertos ejercieron una fuerte influencia social; Alexander Dugin sostiene una tesis similar en la sociología tradicional. En consecuencia, la muerte no existe como separación absoluta: el padre permanece en el hijo, transmite sangre, memoria y territorio; de allí la devoción hacia los muertos y hacia la comunidad. La muerte como *Wawaku* no debe entenderse como una muerte individual, sino como una muerte colectiva y ontológica: la muerte del indio en su historia. Su fundamento es afectivo antes que

racional, pues los muertos habitan el presente del indio e influyen en su sociología. Churata (1957) afirma que, cuando el indio niega el ñuñu materno, niega también el origen de su cultura y la memoria histórica (p. 22). El ñuñu³¹ se comprende como la tierra que da vida; es decir, a través de la agricultura se alimenta y se vive, por lo que se relaciona simbólicamente con la madre que sostiene y da vida al indio. Por su parte, Churata (2010) establece un diálogo epistémico entre dos racionalidades: la occidental, sustentada en la letra y la razón, y la tawantinsuyana, fundada en la oralidad, los dioses y la memoria de los muertos.

Occidente concibe al hombre como razón y fuente del saber; la cultura andina reconoce en los muertos una fuerza activa del ser y en los dioses la fuente de poder del imperio inkaico (Churata, 2010, p. 227). En este sentido, Churata interpreta la muerte culturalmente: la comunidad imperial inka está viva en la resurrección histórica del indio. El indio asesinado y humillado permanece en la historia circular; los muertos no constituyen un pasado pulverizado, sino una presencia orgánica. En el mundo aymara, el pasado es un presente activo. Heidegger sostiene que la temporalidad implica que el pasado permanece vivo (Escudero, 2016, p. 113). La modernidad, por el contrario, ha destruido el pasado al declararlo muerto, imponiendo una historia lineal que supera cada etapa del tiempo en nombre del progreso y la razón. Los egipcios construían hipogeos para preservar el cuerpo del difunto; en el mundo andino, la chullpa cumple una función equivalente. Estas torres funerarias, como las de Sillustani (Puno), albergaban cuerpos colocados en posición fetal como símbolo de retorno al origen. Churata desarrolla la noción de *ahayu*

31 Ñuñu: Término quechua; Pezón de la madre como fuente de la alimentación para la vida al nacer.

watam³² o “alma que amarra”, una fuerza espiritual que no abandona completamente el cuerpo ni el territorio. A diferencia de Egipto, donde se protege el cuerpo para evitar su profanación, en el Inkario el muerto no está del todo muerto: conserva poder activo y puede “amarrar” espiritualmente al visitante.

En la cosmovisión andina, la muerte no implica desaparición, sino continuidad espiritual en la comunidad. De este modo, el Inkario pervive en el ser del indio. La historia demuestra que figuras como Juan Bustamante Dueñas, Teodoro Gutiérrez o Carlos Condorena actuaron movidas por esta fuerza viva del pasado. En tiempos recientes, Antauro Humala reactivó simbólicamente esta continuidad con fines políticos. Para el indio quechua–aymara contemporáneo, los muertos siguen vivos: el Inkario no ha muerto, permanece como potencia espiritual latente en su pueblo.

2.4.3. La inmortalidad

Churata (2010) utiliza el término *Hatam*³³, definido como sustrato vivificante: si el alma es semilla, entonces el deber del ser humano consiste en hacerla germinar, crecer y florecer. El indio no llega al mundo para realizar un futuro impuesto por la modernidad; su misión es volver a germinar aquello que ya es: un imperio incaico. Si no actúa conforme a esa ley vital, pierde su legado y su propio ser; sin ello, el indio se vacía, queda sin forma y sin horizonte. En este sentido, Churata sostiene que el indio no es una idea abstracta, sino un acto. Para fundamentar esta afirmación, retoma a Aristóteles y sostiene que el ser no

³² Ver glosario

³³ Hatam: ay, semilla como Adam también semilla en Sanscrito confirma Müller Max (Churata, 2010, p. 142).

radica en recuerdos de vidas anteriores —como planteaba Platón mediante la reminiscencia—, sino en el hábito. La semilla y la muerte funcionan como un eterno retorno: el inka entierra a sus muertos en posición fetal para que vuelvan a nacer; la muerte es retorno a la vida. La ciencia moderna rechaza esta concepción por considerarla superstición, despreciando así la tradición espiritual del pueblo indio o quechua-aymara.

Para analizar la inmortalidad, Churata parte de una mirada biológica: el ser del hombre es germinal. Retoma la tradición aristotélica desde Avicibrón, quien afirmaba que la realidad está compuesta de acto y potencia. En Churata, esta postura conduce a un ateísmo radical, pues rechaza la abstracción metafísica (Churata, 2010, p. 364). Si la especie humana es un germen vital y autónomo, entonces queda exenta de una finalidad trascendente impuesta por un agente divino.

La inmortalidad, en consecuencia, no es metafísica ni religiosa —como en Platón—, sino genética: la vida se perpetúa mediante la reproducción; la continuidad se sustenta en la herencia biológica y la información genética. La especie humana vive en perpetuidad porque continúa en otros; cada ser humano participa de etapas históricas, memoria cultural y huellas del pasado. Desde esta interpretación, el ser ya se encuentra en cada ente, individual o colectivo: lo esencial de la vida humana no muere. La especie no existe de forma aislada, sino que comparte una unicidad como humanidad, y esa unicidad es semilla eterna.

Churata propone pensar al hombre desde su existencia concreta y compartida, en una línea cercana a Merleau-Ponty, para quien el ser humano no es alma ni máquina, sino cuerpo vivido. Esta perspectiva se vincula también con Heidegger: el hombre es ser-en-el-mundo, no una entidad separada de él. El ideal del hombre racional abstracto, sostiene Churata, es producto del cristianismo, tal como también denunció Nietzsche. Churata (1957)

afirma que la vivencia del imperio inka es genética: su origen radica en una herencia espiritual, cultural y moral. Por ello, la economía y la política no son imposiciones externas, sino expresiones del modo de ser del hombre andino. El Inkario brota desde el interior del indio mediante la acción solidaria hacia huérfanos, viudas y personas con discapacidad (p. 547), lo que evidencia una comunidad fraternal y no un individualismo egoísta.

Churata compara al imperio inka con la civilización minoica de Creta, destacando que ambos colocan la vida en el centro. Incluso justifica el control social de la natalidad como garantía de una descendencia saludable, de modo similar a lo planteado por Licurgo en Esparta. En el siglo XX, el nacionalsocialismo también aplicó políticas de control de natalidad, pero mediante leyes opresivas; en cambio, en el Inkario, dicho control estaba orientado al bienestar de la comunidad imperial (Churata, 2010, p. 131).

Desde esta perspectiva, Churata (2010) cuestiona el origen de civilizaciones como Roma y Egipto, al considerar que se fundamentan en principios filosóficos, económicos y jurídicos de carácter abstracto. El derecho romano, heredero de Grecia, parte de la racionalización del logos, del hombre-letra (p. 127). El proyecto inkaico, por el contrario, se ancla en lo orgánico, productivo y germinal: lo genésico nace de la vida y no de la especulación racionalista.

En el ámbito jurídico, el derecho inka se describe mediante morfologías zooticas: una vida animal, humana y productiva que orienta la organización social, económica y reproductiva (p. 128). El imperio es una comunidad imperial basada en el ayllu como núcleo familiar. Tras la conquista, España conservó algunas estructuras del Tawantinsuyo —Inka, nobleza y pueblo—, pero las vació de su sentido original al someterlas al régimen colonial.

En México, el calpulli fue reemplazado por el sistema ejidal español; en lo incaico,

el ayllu se transformó en parcialidades (p. 128). Las marcas territoriales se convirtieron en haciendas, y las instituciones inkaicas, conservadoras por esencia, fueron forzadas a servir a la encomienda y al beneficio privado.

En el ámbito religioso, Churata (2010) sostiene que el imperio del Sol permitió la libertad de cultos y la coexistencia con prácticas totémicas locales; no buscó homogeneizar ni imponer una ideología única. En Occidente, la revolución es ideológica; en el Inkario, es genética (p. 128). Para Churata, “revolución” significa retorno a la célula originaria del pueblo.

Finalmente, critica la teoría de la evolución social de Engels y Morgan — salvajismo, barbarie y civilización—, pues clasifica al imperio inka como bárbaro desde parámetros europeos. Tal clasificación resulta anticientífica al ignorar la lógica interna de la sociedad andina (p. 131). Churata cuestiona también el concepto mismo de civilización: los pueblos que construyeron sistemas racionalistas basados en el comercio individual y la colonización

—Egipto, Roma, Fenicia y Grecia— serían, paradójicamente, los verdaderos bárbaros. El imperio inkaico es inmortal porque prioriza la vida en todas sus instituciones. En Churata, la vida no se explica en términos biológicos o metafísicos occidentales: no depende del número de individuos —como en Malthus— ni de la mera supervivencia, sino de la capacidad de fecundar, engendrar y multiplicar. La vida es continuidad histórica fundada en un legado genético y cultural.

2.4.4. Evolución de la Palabra “Indio”

Como el presente apartado posee un interés histórico en relación con la categoría indio, resulta necesaria una reseña histórica de la evolución de dicho término a lo largo del

tiempo. El término indio surge en el contexto de la expansión imperial española hacia América. Cristóbal Colón denominó inicialmente a los habitantes del continente como “indios”, es decir, los de allí o del otro lado, a partir del adverbio de lugar indi (“allí”). Posteriormente, la literatura social los denominó “indígenas” —nacidos allí— y, más tarde, “amerindios”, asociando su pertenencia a una “familia de pueblos”. Con el tiempo, el término se redujo nuevamente a indio, categoría que implicó una desigualdad ontológica que perdura hasta la actualidad (Colón, 2017, p. 22).

Desde una perspectiva histórica, se ha especulado que esta denominación se originó en el error geográfico de Colón, quien creyó haber llegado a las Indias y, por ello, llamó indios a los habitantes de América. La palabra se consolidó durante la colonia y adquirió una carga despectiva, vinculada a la ignorancia cultural y geográfica. Entre los siglos XVI y XIX, indio se empleó como categoría racial para legitimar la subordinación y la deshumanización, asociándolo al salvajismo, el paganismo y el atraso, de acuerdo con los paradigmas del darwinismo social.

Con la instauración de las repúblicas, la situación del indio no mejoró. La élite criolla y mestiza que asumió el poder político tras la independencia mantuvo las prácticas de explotación heredadas de la colonia. Durante la Guerra del Pacífico (1879), el Estado envió a los indios a defender la patria; Manuel González Prada denunció públicamente esta situación, señalando que el indio no tenía patria ni propiedad, ni tampoco conciencia histórica de pertenencia. En el siglo XIX y comienzos del XX surge el indigenismo. Ya en 1848, Narciso Aréstegui, en *El padre Horán*, incorpora al indio como protagonista literario. Posteriormente, González Prada plantea en *Nuestros indios* la necesidad de reparar la deuda histórica con los pueblos ancestrales. De manera paralela, Víctor Andrés Belaunde desarrolla la tesis de la nación mestiza como síntesis entre el legado español y el inkaico,

mientras que José de la Riva-Agüero (1962), desde una perspectiva mestiza, afirma que el indio es rencoroso y proclive a prácticas “diabólicas” (p. 190). En su visión, el mundo indio es jerarquizable y espiritualmente inferior.

José Carlos Mariátegui también emplea el término indio para referirse al sujeto social explotado por la estructura latifundista heredada de la colonia. Eudocio Ravines, continuador político de Mariátegui antes de abandonar el comunismo para declararse liberal, sostiene que Manco Cápac fue indio y que con él germinó el Imperio Inkaico, afirmando que el valor del individuo no reside en el pigmento de su piel, sino en la lucidez mental, la fuerza de espíritu y la voluntad (Ravines, 2010, p. 81).

Durante la década de 1960 circuló en el Perú la expresión popular: “Al indio y al burro, patada en el culo” (Vita, 2009, p. 252), reflejo de la persistencia del racismo estructural. En la década de 1970, el gobierno del general Juan Velasco Alvarado sustituyó el término indio por campesino y promovió la reforma agraria. Si bien se restituyó la tierra, el cambio terminológico buscó ocultar la carga racial del término indio sin transformar de manera sustancial las estructuras sociales.

En Bolivia, el proceso siguió otro rumbo. En 1970, Fausto Reinaga publica *La revolución india*, obra fundamental que reivindica la categoría india como identidad política y epistémica. Reinaga afirma: “No soy escritor ni literato mestizo. Yo soy indio. Un indio que piensa; que hace ideas; que crea ideas” (Reinaga, 2010, p. 45). A partir de este planteamiento, el término indio deja de ser un objeto pasivo de opresión y se convierte en sujeto político activo: voluntad, poder y emancipación. Autores como Constantino Lima, Fausto Reinaga y Felipe Quispe consolidan el indianismo como pensamiento político. En el Perú, Guillermo Carnero Hooke, en *El indio y la revolución*, sostiene que el indio es sujeto histórico con vocación socialista, no en sentido soviético, sino desde su comunidad imperial

ancestral. Valcárcel, desde el cusqueñismo, afirma que la revolución india no puede ser dirigida por blancos o mestizos: solo el propio indio puede pensar y ejercer la praxis política de su liberación. De este modo, el término indio, históricamente impuesto como signo de subordinación, se resignifica como categoría de poder, identidad y afirmación histórica.

2.5. La Dimensión Cultural

La dimensión cultural en el pensamiento de Gamaliel Churata se articula en torno a un conjunto de categorías fundamentales que permiten comprender el conflicto profundo entre el mundo andino-inkaico y las formas de dominación colonial, republicana y moderna. Este apartado aborda, en primer lugar, la noción de *ahayu* como núcleo espiritual, genético y ontológico del ser andino, entendida no como un alma individual abstracta, sino como una fuerza vital que vincula al individuo con su comunidad, su tradición, su territorio y sus muertos. Desde esta perspectiva, el *ahayu* se manifiesta culturalmente a través de rituales, prácticas religiosas, jerarquías espirituales, vínculos con las wak'as, los Achachilas y las ánimas, así como en la centralidad de los muertos como presencias vivas que continúan operando en el mundo de los vivos. Analizar el *ahayu* resulta crucial porque en él se condensa la forma propia de existencia del indio, su modo de habitar el mundo, su memoria histórica y su pertenencia a una comunidad imperial viva, anterior y ajena a las categorías modernas de individuo, ciudadanía o razón instrumental.

En segundo lugar, esta dimensión cultural permite examinar las formas de ruptura y enfermedad introducidas por la conquista, la colonización y sus prolongaciones poscoloniales, entendidas por Churata como una patología del *ahayu*. Categorías como la enfermedad espiritual, el *taki onqoy*, la pérdida del vínculo con la patria, la errancia de las ánimas y la profanación de la tradición expresan una fractura ontológica que no se limita al ámbito religioso, sino que afecta a la totalidad de la vida cultural, política y simbólica del mundo andino. En este marco, símbolos como el *Wawaku* adquieren un sentido cultural

decisivo, pues encarnan la penetración silenciosa de la modernidad, de la razón abstracta y de los discursos emancipadores que, bajo una apariencia benéfica, socavan los valores imperiales, disuelven la tradición y desarraigan al indio de su horizonte originario. Finalmente, esta dimensión cultural se articula con la noción de tradición viva, entendida como raíz, semilla y memoria activa que sostiene a la comunidad como nación espiritual. Analizar estas categorías resulta fundamental porque permite comprender que, para Churata, la crisis del mundo indio no es meramente económica o política, sino cultural y ontológica: una lucha por la preservación del *ahayu*, de la tradición y del sentido mismo de la vida frente a fuerzas externas que buscan sustituirlos por un orden sin alma.

2.5.1. Construcción del Ahayu

Según Burman (2011), en el año 2006 ocurrió un hecho sin precedentes en torno a la figura de Túpac Katari. No se trató de un acto meramente conmemorativo, sino de un planteamiento orientado a la reconstrucción simbólica de su cuerpo y a la invocación del mundo espiritual, denominado *ahayu*, mediante prácticas rituales propias del mundo andino. El recurso a lo ritual constituía, para sus participantes, una forma de acercamiento al indianismo–katarista en sentido político.

Algunos documentos señalan que, durante este proceso, una parte del cuerpo de Túpac Katari fue quemada; sin embargo, en la cosmovisión aymara e inkaica, la quema del cuerpo resulta profundamente atroz, pues el espíritu se manifiesta a través del olor y del humo, y el mal olor producido por la combustión daña el espíritu o *ahayu*. En este sentido, Burman sostiene que el colonialismo provocó una enfermedad del *ahayu* (2011, p. 24).

La noción de enfermedad espiritual guarda una estrecha relación con la llamada enfermedad del canto, o *taki onqoy*, surgida entre los años 1560 y 1570 como una forma de

resistencia espiritual frente a la conquista. Este fenómeno fue denominado de diversas maneras a lo largo del tiempo. Marco Curatola (1986) definió el *taki onqoy* como un culto de crisis, mientras que Flores Galindo lo vinculó con las utopías andinas. Incluso algunos historiadores llegaron a negar su existencia histórica; sin embargo, el *taki onqoy* constituyó una fuerza espiritual que se expresaba en el indio a través del canto y la danza, conduciendo, en muchos casos, a la muerte (Millones, 2007).

En la obra de Churata, esta lógica se reinterpreta desde una clave ontológica: la célula germinal de la vida se enuncia a través de los muertos, de modo que “los muertos de ayer son los vivos de hoy” (Churata, 2015, p. 66). En este marco, el *ahayu* del indio constituye aquello que lo define como indio, lo que lo enuncia y lo hace patente, en un sentido cercano al desocultamiento heideggeriano. El mundo inkaico aparece, así, poblado de espíritus ocultos, como señalan Carter y Mamani en *Irpa Chico. Individuo y comunidad en la cultura aymara*.

Estos espíritus poseen una jerarquía y se manifiestan como *Achachilas* (abuelos) o chullpas, según la denominación utilizada por Churata. Asimismo, existen lugares sagrados (*wak'as*), diferenciados según su función: invocar la lluvia, detenerla o solicitar prosperidad, con los cuales el indio mantiene una relación profunda y constante. La enfermedad introducida por la conquista despojó a estos pueblos de su tradición, profanó sus deidades y ultrajó la cultura imperial inkaica. Finalmente, Churata (2010), al referirse al término *ahayu*, vincula esta partícula semántica con los genes, entendidos como el alma o la semilla del ser humano (p. 770). Del mismo modo, alude al *ahayu* de la patria como núcleo genético y fuerza vital de una nación. En esta concepción, el *ahayu* no es el alma divina ni el soplo vital de origen trascendente, sino el gen, la célula constitutiva del ser humano, es decir, el alma del hombre andino.

2.5.2. Ontología del *Ahayu Watan*

En la cuestión del ser, la filosofía latinoamericana ha discutido ampliamente el problema de la autenticidad filosófica, es decir, el ser o no ser de la filosofía en América Latina. En este debate participan autores como R. Fornet-Betancourt, F. Miró Quesada, Sarmiento y Alberdi, entre otros (Beorlegui, 2010, p. 37). Sin embargo, en el caso del grupo Orkopata, el pensamiento de Gamaliel Churata no se orienta a resolver la problemática del ser o no ser de la filosofía latinoamericana, sino a la formulación de una ontología situada. A Churata no le interesa el ser en abstracto, sino el ser en su concreción histórica y vital: el indio. Desde esta perspectiva, estudia el *ahayu* del indio, apoyándose en una concepción del ser humano que parte de su dimensión animal y genética, así como de su historia, literatura, estética, política, lingüística y filosofía, ámbitos desde los cuales desarrolla su reflexión filosófica.

El término *ahayu* se relaciona tanto con el espíritu de la sociedad, en su dimensión colectiva e individual (Mancosu, 2017), como con el espíritu del pueblo. La patria posee vitalidad, esencia y vida para quienes la habitan. La expresión *ahayu watan* alude al aferramiento y a la relación con las ánimas; asimismo, remite a una capacidad afectiva, de modo que las ánimas se atan según el carácter de sus estados emocionales. Así, un alma que muere con culpa o rencor hacia su patria no logra desprenderse del mundo de los vivos, pues su afectividad la amarra a la patria o a determinados individuos. En consecuencia, el *ahayu* se manifiesta como una presencia errante (Churata, 1957), perturbadora no por maldad, sino por la ruptura de su vínculo con la patria o con la comunidad ausente. Esta condición de errancia expresa una fractura ontológica producida por la pérdida de pertenencia y de sentido.

Burman (2011) desarrolla la idea del colonialismo como una enfermedad del *ahayu*

en el mundo incaico, en tanto este constituye el prerrequisito para el desarrollo de la vida y de todas las formas de existencia (p. 117). El colonialismo se presenta como una realidad ajena y extranjera, incapaz de comprender la cultura imperial, su tradición y su historia, es decir, aquello que confiere su carácter imperial al mundo incaico. Esta incomprensión de la realidad concreta provoca el despojo y la ruina de la cultura sometida. Lo que resulta trascendental para el mundo incaico carece de valor para el ajeno, y viceversa. Para la comunidad del imperio incaico, toda cultura o civilización se encuentra ligada a una deidad, y el hombre que la habita posee una espiritualidad relacionada con un rito sagrado que lo identifica como miembro de su comunidad. Sin este vínculo, el ser humano queda vacío, sin objetivo ni destino, y se convierte en esclavo del otro.

2.5.3. Tradición india

Toda comunidad histórica se constituye a partir de una tradición que la expresa, la define y encarna la vitalidad de su existencia colectiva. Esta tradición no opera como una simple herencia cultural, sino como un principio ontológico que funda identidad y continuidad. Churata (1957) reconoce plenamente esta dimensión al reivindicar la tradición incaica como alma mater de los pueblos americanos (p. 36). La negación o el abandono de dicha tradición implica, en consecuencia, la disolución histórica y espiritual de estos pueblos.

La reivindicación de la tradición india se encuentra intrínsecamente ligada al proceso colonial, en tanto la figura del “indio” ha sido históricamente construida como sujeto subordinado dentro del orden civilizatorio occidental y, posteriormente, reconfigurada bajo las formas del neocolonialismo de matriz protestante anglosajona impulsado por los Estados Unidos ya dentro de la experiencia histórica de la república. Desde esta perspectiva, América Latina se configura como un espacio atravesado simultáneamente por la condición colonial y poscolonial, donde persiste la tensión entre tradición originaria y dominación cultural

exógena.

En términos generales, debe decirse que lo poscolonial no implica necesariamente una dominación directa ejercida mediante la violencia, sino una forma más sutil y profunda de sometimiento, que puede denominarse colonización metafísica. Esta ya no se impone por la espada, sino que opera de manera invisible, encubierta bajo acciones humanitarias o bajo los discursos del “bien común” y del “desarrollo”. De este modo, se perpetúa el desarraigo del indio respecto de la tradición que le es propia, apartándolo de su realidad concreta mediante formas que aparentan ser benignas, pero que, en su trasfondo, despojan al hombre de los Andes de su ser originario.

En este marco, Churata (2014) resalta la noción de raíz o célula, entendida como una tradición viva del pasado que otorga significado y sustancia a la patria actual. El autor sostiene que, así como los incas, al forjar su imperio, hablaban con orgullo de su pasado tiahuanacota, de sus mitos y de sus hombres gigantes (Churata, 2014, p. 89), del mismo modo la nación alemana, en su proceso de conformación como unidad viva, destacó el retorno a la tradición o a la leyenda como fundamento identitario (p. 89). Asimismo, en la cultura medieval, los trovadores alzaron su canto como un gesto de afirmación espiritual y cultural, enraizado en una visión profunda del pueblo al que pertenecían y en cuyo horizonte de sentido ellos emitían sus cantos e historias (p. 89).

El autor de puno sostiene que el indio posee una potencia fundamental en la tradición, tanto en su dimensión histórica como sociológica. Churata rastrea términos quechuas en su sentido tradicional —el niño como *wawa*, el padre como *tata*— y, al escribir, lo hace arrastrando la naturaleza telúrica de la tradición india (Churata, 2025, p. 68). Casi todas las civilizaciones genuinamente originarias que aspiraron a constituirse como “estados universales”, es decir, como estructuras duraderas de sentido y poder, tienen su génesis en

lo religioso o mítico. En efecto. Pensadores como tan diversos como Samuel Huntington a Arnold Toynbee coinciden con Churata en que resaltar el aspecto mítico- religioso como un orden fundacional de los imperios (Núñez del Prado, 2021, p. 28). Del mismo modo, el Tawantinsuyo posee un origen claramente místico y sagrado. La intensidad del fenómeno religioso en los Andes es indiscutible.

La tradición andina resulta impensable sin la pertenencia y la práctica religiosa, profundamente impregnadas en la vida cotidiana del pueblo quechua-aymara. Siempre existe una deidad que guía: ya sea el Dios cristiano, los Apus ancestrales, los muertos o entidades naturales como el agua sagrada del Titicaca.

En el catálogo de los fundamentos simbólicos y míticos que hacen posible el orden social Churata (2010) resalta, dentro de la tradición india, la centralidad de los muertos, quienes influirían espiritualmente en los vivos (p. 57). Para el indio, los muertos no han partido del todo: son presencias vivas en calidad de padres y guías. En este sentido, José de la Riva-Agüero (1962) coincidiría en este diagnóstico al señalar que el enriquecimiento del yo busca el sustento de la tierra y el apoyo de los muertos (Belaunde, 1968, p. XXI). A los muertos se les recuerda en los Andes con respeto fervoroso, como es en los casos de Túpac Amaru o Túpac Katari. En Bolivia, incluso se intentó reconstruir sus cuerpos, derramando sangre con un sentido ritual y místico, como una forma de prolongar su poder y su legado (Burman, 2011, p. 13). El culto a los muertos fue continuado de la tradición ancestral andina a través de la doctrina cristiana sobre el carácter sagrado de los cuerpos de los muertos y su memoria en las liturgias de sufragio³⁴, que se remontan a los orígenes de la fe cristiana y se

³⁴ Escribe San Cirilo (siglo IV) respecto del sufragio por los muertos: “9. Recordamos también a todos los que ya durmieron: en primer lugar, los patriarcas, los profetas, los apóstoles, los mártires, para que, por sus preces y su intercesión, Dios acoja nuestra oración. Después, también por los santos padres y obispos difuntos y, en general, por todos cuya vida transcurrió entre nosotros, creyendo que ello será de la mayor ayuda para aquellos por quienes se reza. 10. Quiero aclararos esto con un ejemplo, puesto que a muchos les he oído decir: ¿de qué

ha extendido en el mundo andino hasta el presente. En este sentido, la tradición india posee una profunda carga teológico-política: los muertos no pertenecen únicamente al pasado, sino que constituyen una fuerza presente, fuente de ideales, sueños y aspiraciones de gran trascendencia.

En términos generales, la patria que se habita es el amor entre el nacimiento y la muerte (Belaunde, 1983, p. 11); en *El Pez de Oro* la patria es, en esencia, tierra de los padres. Este vínculo amoroso con los antepasados no es sentimentalismo, sino orden sagrado, memoria activa y guía invisible que nutre la existencia y orienta el destino. Otro aspecto en el que Churata pone especial énfasis es el *ahayu*, desarrollado en clave de teología política por Anders Burman (2011). En esta misma línea, Churata expone con notable profundidad este concepto, cuya raíz proviene de la cosmovisión aymara y se encuentra íntimamente relacionada con el espíritu. El *ahayu* no es únicamente una dimensión interior del ser humano; es también una fuerza vital que conecta al individuo con su comunidad, con la tierra y con el orden sagrado.

En este sentido, el *ahayu* se halla directamente vinculado a los efectos del colonialismo tanto español como republicano. En efecto, según Churata, existe una enfermedad del *ahayu* que aparece cuando un agente externo penetra en una comunidad e interrumpe, desvía, enajena o profana su ser colectivo o individual (1957, p. 24). En opinión de Churata, esta alteración no afecta solo al sujeto humano, sino también al espíritu de la

le sirve a un alma salir de este mundo con o sin pecados si después se hace mención de ella en la oración? Supongamos, por ejemplo, que un rey envía al destierro a quienes le han ofendido, pero después sus parientes, afligidos por la pena, le ofrecen una corona: ¿Acaso no se lo agradecerá con una rebaja de los castigos? Del mismo modo, también nosotros presentamos súplicas a Dios por los difuntos, aunque sean pecadores. Y no ofrecemos una corona, sino que ofrecemos a Cristo muerto por nuestros pecados, pretendiendo que el Dios misericordioso se compadezca y sea propicio tanto con ellos como con nosotros”. San Cirilo de Jerusalén, La celebración de la eucaristía. In *Catequesis* 23, *Mystagógicas* 5, 9-10. https://www.mercaba.org/TESORO/CIRILO_J/Cirilo_25.htm

tierra, a la Pachamama, a aquello que da vida, sostiene y fecunda la existencia. Churata aborda ampliamente esta problemática, vinculándola con la semilla del hombre, entendida como raíz espiritual, sistemáticamente violentada por el colonialismo y por su proyección moderna.

2.5.4. Batalla de espanto

En este epígrafe, Churata (1957) aborda el símbolo del *Wawaku*, el cual no se caracteriza como un ente que pueda ser destruido o simplemente ignorado. El *Wawaku* posee un carácter ontológico (p. 601): es un ser oculto que acecha al indio con el fin de socavar y desviar los valores imperiales que son esenciales de su identidad histórica. El *Wawaku* ni puede ser visto; es un monstruo de la modernidad que penetra sigilosamente en el *ahayu* del indio. Churata señala que la paz ha huido y que el pueblo se encuentra perturbado (p. 605) por la presencia de este monstruo tumultuoso; este monstruo enajenante se instala en el susto como experiencia fundamental del mundo andino.

Desde la perspectiva del *Ulaka*³⁵ imperial, el miedo que impregna al indio posee un fundamento ontológico, pues el *Wawaku* es un enemigo invisible y, precisamente por ello, encarna la peligrosidad y la muerte: un enemigo que no se ve y que revuelca al imperio en la sangre (p. 606). El terror no procede de una amenaza externa visible, sino de una corrupción interna que desestructura el orden espiritual del imperio. En *El Pez de Oro*, el terror al *Wawaku* fractura el mundo del indio, lo desarticula y le hace perder su sentido originario. Un “sentido” impuesto tuerce su alma, es decir, la distorsiona. En esta imposición sobre el mundo indio emergen figuras espectrales como el comunismo, el liberalismo o incluso el pensamiento decolonial, las cuales aparecen como fuerzas destinadas a enterrar identidades,

³⁵ *Ulaka*: En aymara consejo gentilicio del gobierno imperial.

profanar y pulverizar tradiciones que, de otro modo, constituirían la vida misma de la nación aymara y de otras comunidades originarias.

El *Wawaku* somete al Anchanchó³⁶, al Achachila³⁷ y al Huturi³⁸, arrojando del lago al Supay; de este modo, profana el imperio de los Khorí Pumas y despoja al emperador de su trono sagrado, instituido por los Achachilas y los muertos. Los casos descritos constituyen auténticas batallas ontológicas entre el emperador Khorí Puma y el *Wawaku*: el primero representa a la comunidad imperial, mientras que la segunda encarna al monstruo, al gobierno de la pestilencia y de la corrupción (Churata, 1957, p. 680).

Como es fácil inferir de la lectura de *El Pez de Oro* que el *Wawaku* se enuncia en la figura del hombre blanco, moderno, nórdico, “inclusivo” y democrático, quien predica la rebelión y la soberbia contra los valores y la sustancia misma de los referentes imperiales de la memoria histórica del hombre andino. El *Wawaku* se presenta en los Andes como un supuesto emancipador del mundo indio, como un profeta de valores supuestamente cosmopolitas, universales y orientados al progreso de la Humanidad. Para Churata este Wawaku-profeta es, en realidad, el heraldo del mal, el ángel del deterioro y del ocaso, figura que Churata vincula con el concepto de cheitan³⁹ (Churata, 1957, p. 592). En el *Wawaku* se normaliza la rebelión contra el soberano y se predicen la libertad económica y política como valores supremos y sagrados, presentados como un bien justo. Churata es tajante en este punto: el *Wawaku* representa un estado de impureza y corrupción, en el cual el profeta del abismo —el hombre blanco decolonial— extrae los valores tradicionales y culturales

36 Anchanchó: Churata lo denomina, como una variante de duende indio o alma del difunto.

37 Achachila: Antepasados, o Chullpas.

38 Huturi: Es la divinidad ofídica del Titicaca

39 Cheitan: Genio maligno o diablo en tradición islámica.

genuinos del indio para sustituirlos por los propios.

Aunque en un inicio el indio se resiste al poder sutil del *Wawaku*, que reviste la corrupción con palabras dulces y promesas emancipadoras, con el paso del tiempo asimila su germen. Más adelante se profundizará acerca del *Wawaku* en su sentido interpretativo. Finalmente, el indio histórico y enajenado deviene *Wawaku*: rechaza a su comunidad imperial, se rebela contra su soberano, lo despoja de su autoridad y adopta el gobierno tiránico contra el cual el imperio habría luchado 500 años.

2.5.5. Hacia el Inka

El pensamiento anticolonial de Churata no se centra ni se detiene en el pasado. No identifica la colonialidad con el mero dominio español. El puneño considera que la condición del indio aterrorizado por el poder del *Wawaku* continúa y aun florece en la república. Churata (1957) plantea en este sentido una revuelta contra el Proyecto Ilustrado impuesto al indio por la república, entendida como la movilización total de un Estado convencional y artificial (p. 618), extraño al ser del indio. Las masas de la comunidad imperial, cuya condición permanece aún palpitante, se alzarían para imponer su acción política sobre sus colonizadores actuales en las instituciones republicanas. Como advierte Gamaliel Churata, la nación no es una creación jurídica, sino una emanación natural (p. 604). En esta interpretación, la mayoría real de la nación constituye una comunidad viva; la minoría ilustrada impuesta desde fuera no alcanza legitimidad en un orden de leyes en el que el indio no ha participado ni refleja su mundo.

Desde esta perspectiva, es la comunidad imperial la que debe alzarse en revuelta contra la república impuesta. Churata (1957) advierte que, si minorías ajenas a los intereses vitales de la nación persisten en imponer su forma de gobierno, el desastre político resulta

inevitable. El poder que dichas élites detentan no es un poder compartido, sino un poder mutilador: cercena los derechos de sangre y extingue los valores espirituales del mundo incaico, imponiendo un orden sin alma, es decir, donde se ha desactivado o se ha suspendido el *ahayu* imperial. Frente a esta situación, Churata sostiene que la comunidad imperial debe recuperar su forma propia de gobierno y proseguir el despliegue de su alma vital como nación. Solo el pueblo enraizado en su herencia, portador de vida, potencia espiritual y continuidad natural, puede ser legítimo. Las élites externas, en cambio, aparecen como portadoras de una identidad vacía, carente de sustancia vital y de horizonte de trascendencia espiritual (p. 603).

Siguiendo esta línea, cuando élites foráneas gobiernan, se marca el inicio de la decadencia de la nación como espíritu viviente. La comunidad o patria se configura como alma colectiva, memoria y proyección histórica. En la perspectiva de *El Pez de Oro*, la república aparece, así, como una forma de gobierno impuesta: una democracia desligada de la tradición, de la familia y de la vida misma, es decir, del nido originario del Tawantinsuyo. Es una modalidad del *Wawaku* y su imposición es para el indio una experiencia de terror y enajenación. Esta situación no constituye un accidente histórico, sino una negación de una forma de vida sostenida en el respeto a la naturaleza y a la deidad como fuente del camino. Por ello, Churata llama al retorno al óvulo de la patria, a su semilla originaria, donde reside el porvenir histórico y trascendente de la nación (p. 603).

La propuesta de Churata, consistente en el retorno a la tradición incaica como forma viva de organización política y espiritual, resulta contundente. Sin embargo, esta postura presenta una dificultad fundamental: la mayoría no siempre adopta decisiones acertadas. Con frecuencia, el juicio colectivo se halla condicionado por fuerzas externas o por desviaciones internas. Una comunidad puede conservar su tradición, su memoria y su

espíritu latente, y aun así padecer dolencias del alma, desviaciones morales o patologías sociales. En este punto, resulta pertinente introducir un matiz desde Guénon (1927): no basta la comunidad; se requiere una élite intelectual (p. 27). Desde la perspectiva del pensamiento tradicionalista —representado por autores como René Guénon o Joseph de Maistre—, la élite local cumple un rol decisivo en la preservación de la vida espiritual de un pueblo. Esta élite debe encarnar el sentido profundo de la tradición, no solo respetarla, sino habitar su trascendencia espiritual en el mundo andino.

En el tradicionalismo guénoniano en el que se inserta la ontología política de Churata la comunidad, en general, se encuentra orientada al trabajo, a la subsistencia, al cuidado de la familia, al culto a los muertos y a la tierra. Por ello, la élite intelectual desempeña un rol político y espiritual vital: recoger, interpretar y ordenar la tradición viviente, sin imponerla desde fuera. La autoridad espiritual frente a la decadencia del orden vigente debe partir de una élite lúcida, fiel al derecho sagrado, a la familia y a la memoria del imperio (Guénon, 1927, p. 67).

Cuando el gobierno se entrega sin mediación a mayorías carentes de formación espiritual y de dirección trascendente, el poder se convierte en soporte de lo externo, lo artificial y lo decadente. En tal caso, los intereses profundos de la comunidad quedan anulados y la tradición se reduce a un pasado muerto (p. 60). No es la masa quien debe guiar al Estado; así como el Inka guiaba a su pueblo, la élite espiritual, enraizada en la tradición viva, debe conducir el resurgir de una comunidad auténticamente viva. Sólo ella puede preservar la memoria oculta de la tradición y orientarla hacia un porvenir con sentido.

2.6. Dimensión social

La dimensión social del indio en el pensamiento de Gamaliel Churata se articula a partir de una comprensión orgánica de la comunidad como cuerpo viviente, dotada de un

espíritu colectivo —*ahayu*— que funda su cohesión, jerarquía y sentido histórico. En este marco, categorías como dolencia del alma, patología social, pérdida del *ahayu* y tiranía del *Wawaku* permiten analizar el modo en que la conquista, la colonia y la república no solo alteran estructuras políticas externas, sino que penetran en la constitución misma de la vida social del Tawantinsuyo. Para Churata, la comunidad imperial no es una suma de individuos, sino una unidad espiritual jerárquicamente ordenada, cuya ruptura implica una enfermedad que afecta al conjunto del cuerpo social. La conquista introduce un factor externo que desarticula este orden, impone valores ajenos y provoca una fractura ontológica que se manifiesta socialmente como decadencia moral, descomposición política, violencia interna y pérdida del vínculo comunitario.

Desde esta perspectiva, Churata se desplaza de los enfoques modernos centrados en lo económico o institucional hacia una crítica ontológica de la modernidad política, en la que la democracia liberal, la razón instrumental y el Estado republicano aparecen como formas de dominación que profundizan la enfermedad del cuerpo social indio. La figura del *Wawaku* emerge aquí como símbolo social del poder corruptor: no sólo representa al colonizador histórico, sino a las instituciones modernas que sustituyen el orden comunitario por una racionalidad abstracta, destruyen las jerarquías tradicionales y erosionan la autoridad legítima encarnada en el Khorí Puma. Analizar estas categorías resulta fundamental porque permite comprender que, para Churata, la crisis social del indio no es un problema de integración o desarrollo, sino una desposesión espiritual y comunitaria, en la que la pérdida del *ahayu* colectivo conduce a la aceptación de un orden ajeno, a la interiorización de la violencia y a la reproducción de formas políticas que perpetúan la decadencia del ser social andino.

2.6.1. La dolencia del alma

De acuerdo con la reflexión desarrollada en torno a *El Pez de Oro*, el Tawantinsuyo no constituye un resto arqueológico ni un vestigio folclórico; es, fácticamente, pasado y presente viviente dentro de una historia cíclica, marcada por un eterno retorno en sentido circular, tal como lo plantea Churata citando a Spengler (Churata, 2020, p. 65). En consecuencia, el Tawantinsuyo posee un espíritu propio como comunidad imperial, estructurada jerárquicamente en grupos, dentro de los cuales encarna un espíritu individual en determinados colectivos.

Cuando España conquista el Imperio inkaico, no solo ejerce un dominio territorial, sino que impone una colonización integral sustentada en ideales ajenos, como la religión, la lengua y un saber epistémico extraño. A raíz de este proceso, el *ahayu* colectivo, en tanto alma de la comunidad imperial, sufre una afectación profunda que se manifiesta como dolencia del alma (Mancosu, 2017). El conquistador se vincula con el asesinato, la violencia y la profanación de las deidades cósmicas que estructuraban el culto imperial; estas fueron destruidas, y dicha violencia se enuncia en la comunidad fiel al imperio como susto, ausencia del ser o pérdida del *ahayu*.

Esta ruptura ontológica se manifiesta en enfermedades como el *kiuchaska*, entendida como la huida del *ahayu*, es decir, la suspensión o desactivación de la identidad grupal (Mancosu, 2017). La ausencia del ser produce dolor, miedo e incluso locura, mientras se impone una identidad ajena y la tradición imperial es aplastada por un ser extraño y temible en cada caso concreto. En este contexto, la lengua castellana se impone en el mundo quechua-aymara como aparato de dominación; aunque en la vida cotidiana dicha lengua sea aprendida, ello implica el abandono progresivo de la lealtad a las *wak'as* y la aceptación del catolicismo como símbolo de una divinidad externa. Sin embargo, las *wak'as* —el Sol, los muertos, Wiracocha— constituyen el fundamento de la divinidad

incaica y del orden espiritual del Tawantinsuyo (Curatola & Szeminski, 2016, p. 259). Su profanación no representa únicamente una destrucción religiosa, sino una ruptura radical del vínculo entre comunidad, territorio y deidad, afectando directamente la continuidad espiritual del mundo incaico.

2.6.2. Patología social

Según la reflexión desarrollada, la enfermedad es descrita por Churata en relación con una comunidad en su totalidad, es decir, con el imperio incaico como cuerpo colectivo. Tras una fuerte impresión de susto del proceso colonial de España, la comunidad pierde el alma debido al ingreso de un factor externo que irrumpe en su cuerpo social y lo enferma (Mancosu, 2017). Esta afección se manifiesta como decadencia moral y social del imperio, desviando sus valores tradicionales y espirituales hacia acciones erróneas, así como mediante el olvido del *ahayu* en su sentido imperial. En este proceso, por miedo, humillación y violencia, se acepta un *ahayu* ajeno. Churata identifica en este fenómeno a las democracias modernas como símbolo de la degradación humana y del autoritarismo disfrazado de liderazgo (Churata, 1957, p. 649). Quienes detentan el poder fingen ignorar la patología política que atraviesa a la comunidad y, lejos de remediarla, profundizan la expansión del mal.

Desde esta perspectiva, el análisis marxista de la alienación aparece limitado, pues la concibe principalmente en términos económicos, circunscribiéndola a la relación entre proletariado y burguesía. Su enfoque histórico, cultural y sociológico queda reducido a un economicismo que no otorga centralidad a la cultura ni a la tradición. En contraste, Franz Fanon (2016), a partir de la experiencia de la colonización francesa en Argelia, examina — desde su condición de psiquiatra— la enfermedad social producida por la dominación colonial. Esta enfermedad genera conductas de autoacusación con una marcada tendencia

autodestructiva (p. 276).

De acuerdo con el análisis desarrollado, el indio no se suicida: mata. La tristeza puede comprenderse como una enfermedad de la conciencia moral, en la medida en que todo intento de liberación colonial mediante la violencia provoca determinados trastornos del comportamiento. En este proceso, al colonizado se le niega todo atributo de humanidad, reduciéndolo a una condición de inferioridad ontológica. Esta situación se agrava aún más en el caso del indio bajo la república que, como señala Churata, es impuesta primero por los criollos y, posteriormente, por los mestizos (Churata, 1957, pp. 34–35).

2.6.3. Tiranía del Wawaku

Churata (1957) hace referencia al *Wawaku* como símbolo de la corrupción: el gobierno del colonizador, el germen del mal, lo destructor en sentido metafísico y abstracto, el poder perverso y déspota que conduce finalmente a la muerte (p. 140). *El Pez de Oro* sugiere que el *Wawaku* debe ser identificado en las instituciones y en el poder del colonizador, ya sea este hispánico o republicano, en cuanto impone un ser ajeno, oscuro y de carácter demoníaco.

Con el *Wawaku*, los conquistadores y el liberalismo apriorístico de la república criolla introducen la muerte y la perversidad en el continente americano. El *Wawaku* actúa como freno de la vida: es la desviación del ser hacia la muerte, ya no como existencia concreta, sino como abstracción y como manifestación de los aspectos modernos del hombre occidental (Churata, 1957, p. 140). Esta desviación implica el abandono de la vida orgánica y comunitaria en favor de una racionalidad abstracta y desarraigada. En este punto, resulta pertinente establecer un vínculo con la crítica heideggeriana a la abstracción metafísica como olvido del ser (Yedra, 2020; Velkley, 2011). Los filósofos clásicos

identificaron el ser con el ente concebido como verdadero, permanente y fijo —Dios o las ideas—, mientras que en la metafísica moderna el ser queda reducido al cogito, es decir, a la conciencia, la razón y la voluntad (Escudero, 2016). Churata critica esta filosofía moderna occidental, cuyo epicentro es la razón humana y el antropocentrismo cartesiano, en cuanto desplaza el fundamento espiritual y comunitario de la existencia.

Desde esta perspectiva, el *Wawaku* opera como metáfora de la modernidad misma: representa la pérdida de los valores de la comunidad imperial y de su tradición mística y su reemplazo violento por los valores presuntamente universales con los que el Proyecto Ilustrado Moderno oculta los intereses del hombre blanco que lo ha diseñado. Relativamente al indio, no se trata únicamente de un símbolo político, sino de una figura ontológica de la decadencia del ser. Churata sostiene que, tras siglos de esclavitud bajo el imperio español, no se alcanzó una verdadera liberación, sino que se cayó en manos de gobiernos necios y tiránicos (Churata, 1957, p. 552). Esta afirmación de *El Pez de Oro* se refiere al gobierno republicano democrático- liberal, el cual fragmentó los valores del indio al someterlos a principios universales abstractos y quebrantó su derecho jurídico mediante la imposición de un sistema basado en la división de poderes —ejecutivo, legislativo y judicial— como premisa fundamental heredada del jacobinismo francés.

En consecuencia, desde el inicio de la república se suprimieron las jerarquías de las familias nobles y se permitió el gobierno de la plebe, carente de capacidad de mando y de conocimiento político, lo que condujo a una corrupción vil. Asimismo, se mutiló su religión y se expulsó del gobierno al gobernante sabio y laborioso del Khorí Puma, figura que encarnaba el principio de autoridad legítima y orden espiritual (Churata, 1957, p. 552).

2.6.3.1. Pérdida del *ahayu*

Según Rivera (2010), la razón instrumental impuesta por la modernidad —junto con

la democracia (p. 286) y la ciencia como dispositivos de legitimación de la colonización de los países subdesarrollados. Esto mismo sostiene en otros términos Meyer (1965). De este modo, la democracia funcionó como respaldo de todo acto político y económico orientado a justificar en el mundo andino acciones de dominación, asesinatos y diversas formas de violencia destinadas, algo que ha subrayado Franz Fanon en otro contexto (2016, p. 310). En este marco, Churata (1957) identifica la pérdida fundamental como olvido: ignorar lo evidente y aceptar como verdadero aquello que es falso e impuesto.

El *ahayu*, el ser americano, ha sido ignorado o extraviado a causa de la conquista; se trata de aquel principio que define lo que el americano es en sentido ontológico (Churata, 1957, p. 12). La razón occidental, revestida de un velo civilizatorio, exige ser asumida como fuente exclusiva de conocimiento y visión del mundo, desplazando toda comprensión enraizada en la realidad propia. Churata afirma que es necesario “dejar de mamar” de esa razón ajena para recibir el conocimiento y la mirada impuesta desde Occidente (p. 397). Sin embargo, dicha razón no es *ñuñu* que da vida ni matriz del imperio incaico; al ser interiorizada, provoca que el indio se olvide de sí mismo y se pierda de su *ahayu*.

Desde esta perspectiva, el *Wawaku* impone su entidad como definitiva, y el indio americano pierde su *ahayu*. Churata asocia esta pérdida con la enfermedad, entendida como una afección profunda del ser y de la comunidad (Churata, 1957, p. 581). No se trata únicamente de una dominación externa, sino de una interiorización del mal que corroe la identidad ontológica del mundo americano.

En un registro convergente, el filósofo argelino Franz Fanon (2016) diagnosticó los efectos del colonialismo francés en Argelia. Fanon sostiene que, una vez culminada la guerra de colonización, el argelino debe curarse durante años de múltiples heridas psíquicas y sociales, entre ellas el delirio de culpabilidad, la tendencia sádica, las fobias al

ruido y los estereotipos verbales (p. 258). Churata, por su parte, describe el *kiuchaska*⁴⁰ como la cobertura u ocultamiento del ser. La pérdida del *ahayu* se produce a causa de un miedo intenso provocado por la irrupción de un agente externo y extraño en la vida cotidiana. Quien puede restituir el *ahayu* a su lugar es el *Layka*⁴¹, el cual, antes de curar, recurre a la coca para que esta revele el procedimiento de la sanación y permita el retorno del *ahayu* perdido. La pérdida prolongada del *ahayu* no solo genera enfermedad, sino que puede conducir incluso a la muerte.

2.7. Propuesta ontológico política del Indio

En el presente subcapítulo se va a proponer una línea de lectura hermenéutica sobre la propuesta filosófica de *El Pez de Oro*. Como ya sabemos, el autor no desarrolló ideas de carácter filosófico en un sentido académico o sistemático. Muy por el contrario, Churata emplearía claves de orientación para el lector que se ha intentado enfocar desde la ontología política o metapolítica, conforme lo sugiere el autor mismo con una serie de referencias que se vinculan al tradicionalismo filosófico político y su diagnóstico pesimista del mundo moderno. Esto se observa especialmente en las referencias continuas (aunque dispersas) de Churata a las obras principales de René Guénon, Oswald Spengler o autores generalmente adscritos a la revolución conservadora alemana, como es el caso de Martin Heidegger o Nicolai Hartmann.

La inmensa mayoría de los ensayos y estudios sobre la obra de Churata hoy vigentes tienden a subrayar los escritos del autor como piezas de literatura esotérica, desestimando

⁴⁰ *Kiuchaska*, quechua. El ser está enfermo, debido al susto.

⁴¹ Layka: Es término quechua que designa brujo o sacerdote del Ulaka imperial del Inka.

la función explicativa de las expresiones de tipo simbólico y analógico. Es muy notorio que esta estrategia generalizada tiene la tendencia a empobrecer estos mismos términos como parte de una constelación de sentido vinculada a la realidad social y política. Esto es especialmente lamentable cuando se recuerda que la realidad de fondo sobre la que se escribe es el mundo simbólico, social y espiritual del indio. De esta manera el indio y su mundo espiritual son omitidos de las reflexiones sobre Churata, lo cual no parece corresponder en absoluto con un autor que integraba al indio en una redacción que lo hacía a la vez un afectado por la modernidad europea y la república criolla, dentro de la cual y en cuyo centro el indio lleva la suerte de ser su memoria perdida.

En *El Pez de Oro* se ha podido identificar un conjunto de expresiones simbólicas que hacen referencia y dan sentido al carácter indio de la obra entera. No literariamente, no como una ficción o en laudable esfuerzo de belleza de la palabra, sino como un sujeto político sometido a los efectos funestos del mundo moderno y sus instituciones, una de ellas, sino la principal, la república criolla. Se ha revisado, en orden al esquema de este trabajo, el empleo de una quincena de términos de uso simbólico – metafórico, especialmente de *El Pez de Oro*, pero también de *La Resurrección de los muertos* y otras obras menores de crítica al orden jurídico y político del Perú republicano. Para efectos de esbozar la ontología política de Churata en *El Pez de Oro* se ha resuelto hacer una selección de dos símbolos determinantes, sin perjuicio de los otros términos de uso simbólico, cuya lista en este trabajo no pretende ser exhaustiva.

La justificación del proceder anterior requiere de un trabajo, por el momento somero, de la cuestión de la simbología usada por Churata en *El Pez de Oro* en general. Una vez llevado a cabo este momento inicial, pasaremos a los cuatro conceptos- símbolos clave: el *ahayu*, la *necrademia*, el *Khori puma* y el *Wawaku*, ambas expresiones del mundo

quechuaymara. Churata seleccionó él mismo estos conceptos justamente, de acuerdo a nuestra interpretación, por la imposibilidad de argumentar la realidad que estos conceptos–símbolos representan en el lenguaje del hombre de los Andes. Debemos aclarar que los términos que ha usado Churata en sentido ontológico político no son un mero recurso al idioma cotidiano del hombre de los Andes, no son producto de una sustitución de palabras españolas por otras de origen quechua o aymara. Se trata más bien de palabras técnicas dentro de la constelación de sentido de la composición del autor, conceptos creados para insertar nociones ontológico políticas en un universo más grande interno a la composición de *El Pez de Oro* o, eventualmente, de otras obras. Es un esfuerzo inútil buscar la traducción de los conceptos de Churata en un diccionario.

Hecha la aclaración anterior, veamos en resumen qué es *Khori puma* y *Wawaku*, dado que no habrán de servirnos de nada los diccionarios tanto del idioma vernáculo moderno como de los registros semánticos y los ejemplos respectivos de los diccionarios de la época española. “*Khori Puma*” es una expresión quechua que se refiere semánticamente al rol del líder supremo del orden de los hombres, también llamado “Inka”; por otro lado, se destaca la noción aymara de *Wawaku*, expresión con que es referido el régimen político de la república criolla, aunque etimológicamente podría significar “niño viejo”, “persona inmadura”. En *El Pez de Oro* esta expresión pasa por un filtro desde la metapolítica o la ontología política; con la mediación del pensamiento pesimista sobre el mundo moderno, la expresión final que habremos de abordar no es tanto el *Wawaku* mismo, sino el sintagma “la destrucción del *Wawaku*”.

2.7.1. Simbología lingüística en *El Pez de Oro*: Un nuevo lenguaje para una realidad despojada de memoria

El Pez de Oro es una obra redactada en un lenguaje simbólico. No es una mera

redacción literaria, con recursos expresivos que hayan tenido la intención de ser ficcionales o meramente narrativos. El autor expresamente ha creado este lenguaje con la finalidad de generar una constelación de sentido, en suma, un medio de comprensión general del contenido de la obra. ¿Y cuál es ese contenido? Ese contenido es el mundo social en que el hombre quechuaymara se encuentra y donde la memoria de su estado ha desaparecido o se halla oculta. Conviene precisar que, el lenguaje simbólico actuaría como un recurso para que aparezca del olvido la situación actual del indio, es decir, su realidad social, su interpretación filosófico política. En este sentido peculiar el lenguaje simbólico de *El Pez de Oro* consistiría el lenguaje de la ontología política del indio mismo, un horizonte lingüístico donde éste descubre y revela su memoria y su presente en el medio social de la república criolla. El lenguaje simbólico sería por sí mismo la ontología política del indio, la constelación dentro de la cual y sólo a través de la cual es posible luego identificar y dar significado a los diagnósticos de catástrofe moderna dentro del mundo de los Andes.

Entre los primeros análisis de tipo literario o de crítica estética, hoy tan comunes y repetitivos, encontramos la obra de Manuel Pantigoso, *El ultraorbicismo en el pensamiento de Gamaliel Churata* (1999). Pantigoso tuvo, a juicio del investigador, la originalidad de interpretar *El Pez de Oro* como una especie de nacimiento, alumbramiento o -sería mejor decir- germinación del habla del indio, que se expresaría desde su propio ser. Según este crítico literario de Lima, recientemente fallecido, el horizonte simbólico de la obra de Churata representaría algo como el alma germinal del indio (p. 251). No compartimos la idea de “germinal” si quiere decir “inicial” no “aún en potencia” o algo así. No se trataría de una cooperación paternal para apoyar al indio a iniciarse en un lenguaje para que la semilla germine, por decirlo así, sino se da lugar a lo que se ha llamado una constelación de sentido para la autocomprensión del indio dentro de la modernidad y la república, acontecimientos catastróficos para los que el indio sería carente de lenguaje. Bajo esta

premisa, no hay nada germinal, sino más bien, la actualidad de un lenguaje que expresaría un ser ontológicamente pleno, aunque carente (hasta *El Pez de Oro*) de recursos para poder sacar el sentido de su propia memoria.

2.7.2. El *ahayu*: trasfondo ontológico político del mundo del indio

Debe acotarse que Manuel Pantigoso desarrolló intuiciones sobre la obra de Churata para expresar realidades cuyo nudo filosófico era comprensible estuviera oculto para el autor, de oficio, mero educador, y cuyos trabajos académicos se hallan en el límite de la crítica literaria y el ensayismo. Su intuición básica, de que el simbolismo de *El Pez de Oro* es un lenguaje del indio, revela ya anticipadamente el reconocimiento del carácter ontológico de la obra.

Pantigoso, el primero entre muchos que no han sido capaces de entrever el contenido ontológico político de la obra de Churata, descuida un concepto central en el lenguaje de *El Pez de Oro*. Estamos ante el concepto de *ahayu*. Lejos de ser una palabra folklórica del aymara ordinario, se trata de una categoría que resignifica el conjunto del vocabulario simbólico de *El Pez de Oro* u otros textos, además. El lector debe saber que *ahayu* o *ajayu* es un término que en aymara significa “espíritu”, “alma”, “ánima” — es decir, la fuerza vital o principio interior que anima al ser humano, vinculada también a los sentimientos y la razón. Si bien no hay una bibliografía profunda sobre el tema, hay disponibles algunas aproximaciones esquemáticas que es preferible mencionar (Ajayu, s/f; Ajayu, 2020; Conde Villarreal, 2011). Lo relativo al *ahayu* como un término del lenguaje aymara actual se ha referido oportunamente en la sección de vocabulario algo más abajo. En nuestro concepto *ajayu* es una manera de designar el horizonte del ser o lo ontológico en general relativamente al mundo. Esta opinión es compartida con diversos autores de tipo crítica literaria que han argumentado en este sentido por recurso a mera exégesis de texto y sin percatarse del

carácter político de la dimensión ontológica abierta por el *ahayu*.

Es significativo que “ahayu” tenga una escritura propia de Churata. La palabra normalmente se escribe con “j”, como en los textos de Edwin Conde o las plataformas “Ajayu” que ya citamos antes. Se trata, evidentemente, de una forma intencional de resignificar al término y retirarlo de su cotidianidad, una forma de hacerlo un término metafísico. En *El Pez de Oro* Churata (1957) coloca una suerte de diccionario de los términos empleados por él en el libro (pp. 653-680). *Ahayu* aparece en la página 653. La definición que aparece allí puede parecer no muy ligada con nuestro concepto de una ontología política del mundo del indio. Dice a la letra: “Ahayu-watan. Ay., ahayu, alma; watan, amarrar. El alma fue atrapada” (Churata, 1957, p. 353). Es evidente que aquí se trata de una mera definición lexicográfica aymara y no, en cambio, de nada ontológico relacionado con Heidegger o René Guénon, un indicio que no parece apoyar gran cosa esta tesis. Se revisará este punto más adelante.

En efecto, la interpretación según la cual el *ahayu* es una designación relativa al ser o lo ontológico en el mundo del indio ha sido observada, de acuerdo a lo que se ha podido verificar, por primera vez por el sueco Anders Burman (2011), un investigador en la línea ideológica de la decolonialidad y que, por lo mismo, se halla muy influenciado por dar sesgo políticamente correcto a la obra de Churata. Burman hace de *ahayu* un término ontológico aunque, sin embargo, y lastimosamente, vira de manera rápida no a Heidegger o la ontología política hermenéutica, sino a ideas sociológicas del tardío siglo XX, relacionadas con autores que muy cuestionablemente deben tener interés en la filosofía, como Enrique Dussel, muy atento en complacer los vaivenes de las ideologías globalistas sobre “el otro”, o autores tan escasamente teóricos como Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel o las sociólogas de estudios culturales y de género Mabel Moraña o Silvia Rivera Cusicanqui (Burman, 2006, p. 34).

Las opiniones como la del investigador decolonial sueco Burman se hacen llamar “ontológicas”, como se ha visto arriba. Sin embargo, involucran “ontología” como pensamiento del *ahayu* con ideas anacrónicas, ideas de la década de 1960 o 1970, propias de la ideología decolonial. La decolonialidad es algo con lo que Churata, muerto en 1969, no pudo, aún si lo hubiese deseado, tener contacto alguno. De hecho, se probó que el uso mismo de “ontología política” viene viciado por los objetivos ideológicos del autor europeo. Tanto Burman como los posteriores investigadores de Churata que se basaron en su obra generan una interpretación “ontológica política” anacrónica, sometida a agendas de trabajo e interpretación de la realidad que poco tienen que ver con Churata y sus propias fuentes ontológicas, como Heidegger, Guénon, Spengler o Hartmann. De este modo, la secuela entera de trabajos “ontológicos” basados en Burman constituyen un lenguaje cuasi imaginario, un espectro de las ideas del pensador puneño expresadas en *El Pez de Oro*. Esta línea ideológica tiene al menos un defecto metodológico: en lugar de interpretar “ontología” sobre la base del autor, lo hacen desde el punto de vista de sociólogos que en nada se ven interesados por el mundo de los Andes.

El pensamiento decolonial aplicado a Churata es más bien un arquetipo de colonialismo. Es una agenda sueca. Es querer apropiarse para su propio pozo del manantial del pensamiento quechuaymara. Antes de recurrir a las especulaciones arbitrarias de Pantigoso y Burman, el estudioso obra de Churata, debería remitirse más bien a la obra de Churata mismo. No hay punto más cercano a la verdad, en la investigación humanística y social en la exégesis del texto que recurrir al texto mismo. Las resonancias ontológicas que Burman y Pantigoso afirman o niegan, de manera cuasi colonial, respecto de Churata, pueden corregirse al menos con una cita explícita, en la que el autor, se previene de posibles confusiones de recursos a términos aymaras. Se recurre a la obra de Churata, *Dialéctica del realismo psíquico alfabeto del incognocible* (2015). En este texto queda manifiesto que el

propósito del autor de *El Pez de Oro* era manifiestamente crear categorías ontológicas que pudieran integrarse a la tradición occidental sin perder su raíz ni su espíritu de pensamiento surgido a partir de la experiencia del indio. Se nos permita citar en extenso este pasaje aclaratorio del propio Churata sobre qué es *Ahayu*:

Si bien se observa, en *El Pez de Oro*, además de respetarse vestigios de ese proceso, todo cuanto se ha hecho es conservar la voz aborígen para denominación, de las cosas de la naturaleza, y los entes de la conciencia americana. Yo no llamaré al fluido que anima, alma, con voz vernácula americana: *Ahayu*. Y esto, en conciencia no podrá la Real de Madrid considerar barbarismo ofensivo a la dignidad de su lengua, como sostienen algunos barbilindos de la hez salamantina de la inteligencia hispana de colonia (Churata, p. 35).

En principio la palabra *ahayu*, viene a sustituir la palabra “alma”, cuya forma arcaica es “ánima”, pero referente a su uso en relación al mundo como totalidad, no como una totalidad cósmica o meramente natural sino como el mundo en el que habita el hombre. En cierto sentido recoge la palabra equivalente en quechua de la palabra Kama, que, según las investigaciones de Gerald Taylor, significa el alma como aquello que hace eficientes y eficaces a las cosas, algo que, también puede llamarse esencia, aquello que hace que cada cosa sea lo que es (Taylor, 2000, pp. 3 y ss.). No debe entenderse esto en sentido naturalista, como en la filosofía aristotélica el principio divino que anima el movimiento de la naturaleza; tampoco como en el pensamiento neoplatónico renacentista de “un alma del mundo”, en general emparentado con el anterior. En un entorno del pensamiento social heideggeriano e influenciado por la ontología política -en la acepción hermenéutica del sintagma según se ha adoptado como enfoque para nuestro trabajo- el ánima, el alma o

esencia del mundo es siempre también y de modo necesario el alma o esencia para el mundo que habita el hombre, el mundo donde el hombre y su entorno alcanzan su sentido. Como se sabe, esto es lo que Heidegger llamaba *Dasein*. El *ahayu* es, pues, el *Dasein* quechuaymara, la esencia del mundo temporal de indio expresada con el lenguaje del indio mismo.

No desconocemos que habido en últimos tiempos varios intentos de desarrollo de la ontología del hombre de los Andes, a partir de una perspectiva que nosotros consideramos ontológico política. La más relevante de todas, es el conocido estudio de Zenón Depaz, *La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochirí* (2015). Este libro a dado lugar a una secuela de trabajos menores enfocados en una idea de “*Dasein* andino”; estas investigaciones, a su vez han hecho posible una proliferación de estudios pequeños que han acercado la obra de Churata a esta noción de presunto “*Dasein* andino”. Quizá el trabajo más notable en este sentido, es la tesis de Maestría de Javier Hernández, *La estructura del ser-saber-actuar en el manuscrito de Huarochirí y el desarrollo del momento del ser* (2019). Este texto constituye un desarrollo más sofisticado de la posición ontológica política respecto del pensamiento del hombre andino. Sea como fuere, nos quisiéramos hacer una cierta distancia con estos trabajos en la medida en que no logran estructuras un pensamiento del indio a partir del indio mismo. En efecto, para Zenón Depaz, como otros autores de tendencia decolonial europea se le niega al indio la palabra contemporánea y se lo confina a los venerables fondos de la arqueología de los diccionarios de las lenguas y dialectos que hoy son extintos como Gerald Taylor lo reconoce (Taylor, 2000, p. 1). Respecto a Javier Hernández, su tesis no toma suficientemente en cuenta el lenguaje indio contemporáneo, al que sustituye con categorías que son de uso ideológico y carentes del debido de análisis crítico.

Se vuelve al vocabulario de Churata en la obra que nos ocupa. Como vemos, lejos de ser un lenguaje literario, el lenguaje simbólico de *El Pez de Oro* tiene la pretensión de ser también un lenguaje ontológico, como lo sería el de Heidegger en las categorías de *Ser y Tiempo*. A continuación, se revisará la siguiente cita del uso de *ahayu* de parte de Churata mismo. Donde Pantigoso, y una larga lista de educadores y críticos de literatura han visto hasta hoy meras metáforas, y allí donde los ideólogos decoloniales europeos como Burman o sus continuadores locales solo ven metáforas de sus propias teorías del siglo XXI, en las que es tan obvio que Churata no podría nunca haber pensado, se requiere de una inmersión más ajustada al respeto por los textos mismos, así como por su contexto social, histórico y biográfico. Dada la densidad semántica del texto del cual *ahayu* forma parte, no se ha visto otra solución que añadirle su contexto completo:

Lo cierto es que *estas lenguas, que al último revelan ligámenes de una perdida unidad*, han sido cultivadas con otro propósito que el catequista, y en qué gigantesca magnitud en la Colonia; por clérigos protestantes hoy.

Clorinda Matto de Turner y Vicente Pazos Kanki, criolla kheswa e indio aymara, tradujeron algunos evangelios con la misma finalidad, pudiendo, pese a su erizada polémica liberal, o por ella misma, dejarnos algunos cuadernillos en lengua americana, que ellos les salvaran del enanismo que en tanta medida nos es propio a los mestizos metidos a estilistas hispanos [...]. A lo largo de la guerra española contra España por la emancipación de la América criolla, y en las grescas conventuales lo mismo, se las usaron en pasquines que se adherían a las puertas de las iglesias, o esquinas de los poblados; todavía los resplandores de su prelación se manifiesta en Ollantay, que un cura sicuaneño descubrió, o adobó, con todos los condimentos

hispanicos del caballero valiente y enamorado que enfrenta sacrilegios; pero en el cual, así y todo, es dable encontrar el espíritu de una dramática con patria, de un cosmos literario. Después..., dos o tres generosos atropellos, ¡y el viento! El viento que sólo en los días que corren vuelve a henchirse de gérmenes, pues afloran con un mensaje que sería insólito si no fuera deslumbrante: poetas cusqueños, bolivianos, puneños, ayacuchanos, ecuatorianos, en quienes es forzoso identificar *el renacimiento de la mentalidad poética del Tawantinsuyu*; y en razón nó de entusiasmos esporádicos, sí por acentuación de valores germinales del alma americana.

Estos harawikus ya no persiguen "interpretar" al indio, buscan expresarlo, y expresarlo en ellos, puesto que toda surgencia estética debe contenerse en ego. Y es preciso que la voz india adquiera vigencia porque haya llegado la decisión fatal de su Victoria sobre los elementos negativos que la soterraron.

[...] *A poco que estos fenómenos sean estudiados en planos vitales y la crítica literaria pueda servirse del testimonio objetivo del alma humana, se establecerá ley por la cual todo injerto de la ahayu, (alma colectiva) supone, en período cíclico, la expulsión de los factores que determinaron su inhibición* (1957, pp. 9, 10. Las cursivas son nuestras. Se ha respetado el uso de palabras en aymara sin subrayar, propio del estilo del autor).

Como puede verse fácilmente, aquí la palabra “ahayu” no corresponde con la definición lexicográfica que se revisó hace poco y que, como se ha visto, se verifica en la página 353 de *El Pez de Oro*. Churata mismo, a modo de aclaración del conjunto del más vasto argumento del que se ha extraído una parte, se ve forzado a explicar qué se entiende por “ahayu”. De alguna manera, es “alma” o “ánima”, como en el glosario aymara de la

página citada. En esta ocasión, sin embargo, se ha subrayado que es “alma colectiva”. Es decir, no es el espíritu de un ser humano, sino es el espíritu de un pueblo o una raza.

Tampoco es el espíritu o alma de la raza en un sentido abstracto o biológico. Por el contrario, es un espíritu que habita en un tiempo definido y particular. Esto se comprueba por la expresión “periodo cíclico” aplicada al *ahayu*. Se trata de un periodo cíclico del alma colectiva, que transita así de una dimensión del tiempo histórico a otra y otra dimensión.

En el caso del texto que estamos citando, “ahayu” corresponde con una dimensión del tiempo histórico del indio. El indio, es decir, un ser histórico en un determinado lugar, es el sujeto en cuya referencia tiene sentido el párrafo completo. De este modo el *ahayu* o alma colectiva se entiende como el ser en el tiempo histórico del indio. En el texto que se ha recortado “ahayu” viene de la mano con al menos dos elementos. Uno de ellos es el principio del Inka⁴², el liderazgo, la autoridad, el arquetipo del pueblo en el tiempo y su representación. Otro elemento, el que nos interesa más, es la idea de que el sujeto histórico se revela en la “unidad” “del lenguaje”, de un lenguaje, en el lenguaje, en este caso, del indio.

Este lenguaje aparece para el *ahayu* presente (para el ciclo presente) como una “pérdida de unidad” y, por lo mismo, como una pérdida de lenguaje. En el presente del ciclo presente -se nos excuse por repetir la cita-: “Estos *harawikus* ya no persiguen “interpretar” al indio, buscan expresarlo, y expresarlo en ellos, puesto que toda surgencia estética debe

⁴² “Inka. Kh-Ay. Emperador del Tawantinsuyu”. Churata, 957, p. 661. Al presente no hay un estudio pormenorizado sobre el Inka como un principio ontológico político, tarea que dejamos para más adelante.

contenerse en ego”. La pérdida de la unidad, relacionada con la pérdida del Inka forma un ciclo ontológico, del ser del indio, en que éste requiere del regreso de su lenguaje. Requiere volver a hablar. Por ello el nuevo lenguaje, que es quizá el mismo antiguo, invoca este *ahayu* para revivir o volver a su cuerpo. De lo que se trata del *ahayu* es del ser pensado como el mundo de indio. Este mundo es dispersado en la conquista española, pero ahora es unido de nuevo, a través de los poetas quechuas y aymaras, para devolverle al lenguaje su unidad y a su mundo, su Inka.

Esta operación de -digamos- “revivir” el *ahayu*, en reanimarlo, implica también, como indica Churata mismo, que “es preciso que la voz india adquiera vigencia porque haya llegado la decisión fatal de su Victoria sobre los elementos negativos que la soterraron”. Quiere decir, una vez que la conquista “soterrara” el mundo del indio, y abriera un ciclo de olvido y marginación, este mundo queda oculto (soterrado, enterrado, pero no muerto), el ciclo se cierra cuando el indio se hace capaz de hablar. La palabra, el lenguaje, devuelve, reintegra al indio en su mundo o, mejor sería decir, lo saca del entierro y lo devuelve a la luz del día. Esto indica también que sugiere el retorno del inka, es decir, el elemento de liderazgo del pueblo ocultado y dispersado en el pasado.

En gran medida se requiere unir la palabra del indio. Una parte de ese trabajo, el de darle vitalidad (alma, *ahayu*) al indio, es el glosario mismo de Churata. El lenguaje simbólico del autor puneño es así también el anuncio del cierre de un ciclo y la apertura de un ciclo nuevo del espíritu del pueblo. Es manifiesto que la ontología política de Churata puede resumirse en la reanimación del alma quechuaymara que se recupera de haber perdido su unidad. Nada ahí aquí de decolonialidad o de discursos “emancipadores” venidos de la Europa del norte o de cualquier otro mundo que no sea el mundo del indio mismo, allí donde se halla para él el sentido, su *ahayu*.

2.7.3. Ahayu y necrademia como experiencias de verdad

Hasta aquí, se ha revisado la simbología de *El Pez de Oro* en relación a un enfoque ontológico político. Los símbolos e imágenes del libro aparecen como un conjunto de recursos que, desde el poeta Manuel Pantigoso en adelante, los críticos literarios se han esmerado en ver, o bien como poemas incomprensibles o bien como anticipaciones de la sociología francesa de mayo de 1968. La simbología es ante todo y, en primer lugar, lenguaje. El lenguaje del indio, que no se trata de decir sino de expresar. Este tema, como se ha anotado en la extensa cita anterior, tiene que ver con ser dispersado, ser disuelto y perder la unidad (del espíritu del pueblo indio). En la misma cita de Churata aparece un eco para nada sospechoso de la influencia del pensamiento de Heidegger. En efecto, la idea de que la conquista “soterra” y hacer perder la unidad y el lenguaje al *ahayu* indio recuerda rápidamente al lector la ontología de Martin Heidegger respecto del concepto de verdad. la desocultación y la ocultación, una bien conocida teoría de la verdad ontológica de Martín Heidegger.

Heidegger defendió desde *Ser y Tiempo* (1927) la doctrina de que la verdad no es una condición del sentido lógico de los enunciados, sino que se trataba de una dimensión ontológica del hombre en la medida en que se halla instalado dentro de un mundo, o también la doctrina del Dasein. La misma idea fue profundizada en una conferencia que data del periodo anterior al periodo nacionalsocialista, en 1930. La lógica había derivado en lo que hoy llamamos Lógica Proposicional a partir del estudio de Gottlob Frege *Sentido y referencia*, de 1898. Para el tiempo de la gran obra de 1927, había un consenso de que la verdad era una cuestión de la Lógica proposicional, es decir, de la ciencia formal, o bien de la metodología de la investigación. Martin Heidegger, como pensador contramoderno y autor inscrito en la revolución conservadora, desarrolla en cambio una teoría ontológica de la verdad como desocultación (*aletheia*, en griego). Heidegger había formulado las tesis

centrales de la revolución conservadora sustrayendo la verdad del mundo transparente de la lógica para ubicarlo en el mundo temporal y cambiante de los seres humanos, es decir, para hacer de la verdad parte del interés de la metapolítica o lo que se ha denominado siguiendo a Rivera “ontología política”.

Las obras de Heidegger referentes a su teoría de la verdad como desocultamiento (y ocultamiento) son dos, ambas sumamente influyentes en el periodo de preparación del trabajo de *El Pez de Oro*. La primera, como ya se dijo, es *Ser y tiempo* (*Sein und Zeit*, 1927), específicamente en el §44, que se titula “Dasein, verdad y desocultamiento”. La otra obra es la conferencia *La esencia de la verdad* (*Vom Wesen der Wahrheit*, conferencia de 1930, impresa recién a la mitad de la Gran Guerra, en 1943). Debe insistirse en que Heidegger polemiza en 1927 contra los filósofos positivistas, pero rompe además con la concepción clásica de la verdad como *adequatio intellectus et rei* (correspondencia entre intelecto y cosa), que en el tiempo de la composición del libro corresponde con la hegemonía de la neoescolástica en las universidades europeas (Rivera, 2022; Isler, 2007).

Heidegger enfrentaba en 1927 y 1930 un doble enemigo: el tomismo racionalista clerical y el positivismo cientificista., Contra ambos Heidegger redefine la verdad como *aletheia*, es decir, des-ocultamiento del ser (Acevedo, 2022, Martínez, 2019). De acuerdo con Heidegger mismo “La verdad tiene que ser concebida como desocultamiento (*aletheia*), y la libertad como un exponerse en el desocultamiento de lo ente, en lugar de un mero vagar sin obstáculos, según sostiene la opinión común” (Heidegger, 2007, pp. 159-160). La verdad no es sólo un juicio correcto, sino el acontecimiento en el que el ser se revela o se deja ver. No es pues, mero trabajo del hombre, sino que abarca el influjo de una instancia ajena a la voluntad y lo planes del ser humano. Hay que subrayar que en esta concepción de la verdad ésta acontece en el tiempo y que aparece y se oculta cíclicamente. Como es fácil de inferir esta concepción del tiempo, es también ontológica. Veamos ahora la posición de Churata

respecto de la ciencia y la verdad.

La posición de Churata contra el cientificismo no es en nada diferente a la de Guénon, quien aparece citado expresamente en la conferencia *El realismo psíquico* (Churata, 2015). La posición contra el tomismo del siglo XIX e inicios del XX aparece ocasionalmente. En la página 12 de *El Pez de Oro* Churata sostiene expresamente que el catolicismo instalado en el mundo del indio no es el cristianismo de los tomistas, es decir, que el tomismo no es indio⁴³. En un reciente estudio se ha subrayado el carácter espurio del tradicionalismo católico “tomista” como una creación arbitraria del Papa León XIII para allanarse con el Proyecto Ilustrado, la democracia y las exigencias sociales del mundo moderno capitalista (Rivera, 2022).

Se ha repasado el § 44 de *Ser y Tiempo*. Veamos ahora la doctrina de la verdad como ocultación-desocultación en la conferencia de 1930. En esta conferencia desarrolla de modo más explícito la idea de que la verdad es un proceso de desocultamiento que requiere simultáneamente un movimiento de ocultamiento (*Verbergung*). La apertura del ser solo es posible porque algo permanece velado. Debe insistirse que se trata no de un fenómeno físico o lógico, sino de un fenómeno temporal. Y no de un fenómeno del tiempo personal, sino del tiempo históricamente comprendido, es decir, del tiempo en que el hombre reconoce el sentido de su existencia. Estas ideas de Heidegger sin duda son compatibles, sino más bien las mismas que en el fragmento de *El Pez de Oro* que se ha resuelto emplear de referente.

⁴³ Escribe Churata en un momento: “El catolicismo en los distritos del régimen inkásico no es, ciertamente, tomista: es más afín con Plotino y Simón el Mago y sus teúrgias”. 1957, p. 12.

La verdad del indio, el liderazgo del Inka en la unidad y la integración en el lenguaje son desocultamiento, frente a esto, la conquista y la república criolla son en cambio ocultación. “periodos cíclicos” en que la verdad del indio se adormece o se “soterra” (es ocultada con tierra para no ser visible) y, por lo mismo, tiene la apariencia de estar muerta, estando, sin embargo, solamente oculta y alerta al momento en que su unidad en el Inka y el lenguaje le permita salir de la oscuridad.

La idea de lo oculto como “soterrado” (cubierto de tierra) es desarrollada en *El Pez de Oro* con otra idea que deseamos subrayar dentro de la simbología en la que se hace expresión de su ontología política. Se trata de la academia de los muertos en los vivos, algo que Churata nombra con el neologismo “necrademia”. Esta palabra aparece cuatro veces en *El Pez de Oro*. El número se multiplica en *Resurrección de los muertos*, donde hay 20 referencias con ese término. Para efectos de esta investigación se ha recurrido también a la conferencia *Realismo psíquico*. Alfabeto de lo incognoscible, una conferencia dictada en 1965 en una pequeña universidad de Lima. Esta conferencia, que de otro modo se hubiera perdido, fue publicada por la Universidad Nacional del Altiplano (2015). Para decirlo de manera resumida, en la necrademia se entabla un vínculo entre lo oculto y lo desoculto, entre el mundo de los que viven y el mundo donde yacen los que no viven. Lo oculto y lo desoculto de la *atlétheia* de Heidegger se transforma en un proceso de revelación, de aparición dentro de un universo histórico determinado, en este caso, el mundo donde mora el *ahayu*. Como se ha hecho al observar el *ahayu* como categoría ontológica dentro del simbolismo de *El Pez de Oro*, tomaremos el fragmento que contiene una de las 4 apariciones del término dentro del libro:

CXXXV. De sólo un dolor se duele: la vida. *Si los muertos nos duelen es porque les dolemos; y les dolemos allí donde nos duelen: nosotros*. Se podrá

sentir lo que no está... Y, así, los muertos de sentirse es que nos sienten y de dolernos les dolemos. ¿Si lo que más duele de América es el indio, será porque está muerto? *No parece. Si el indio nos duele es porque nada hay más vivo en nosotros que el indio. Y si nada en el indio duele más que América, será porque sólo en el indio América está viva.* Observa que al abrigo de tus alondras sapos venenosos fornican en tu corazón: están vivos: no pueden evitarlo. Ni ellos saben morir. *Somos necrademia que andan.* El "ego" unidad en cadena. Cargas vivas a tus muertos desde el infinito. Inevitablemente eres sólo en ellos. Vivir: Imbivir (Churata, 1957, p. 148).

Antes de comentar el texto, debe anotarse que aparece como una unidad autónoma, como una unidad reflexivo narrativa. Esta clase de unidad literaria tiene especial relevancia por sus pretensiones de novedad expresiva. Churata los denomina “homilías”. En *El Pez de Oro* “homilía” aparece como un dispositivo textual explicativo y simbólico, que cumple varias funciones específicas dentro de la obra. En concreto, la “Homilía del Khorí-Challwa” (o Khorí Challwa, que significa “pez de oro” en aymara/quechua) abre la obra como primer “retablo”. El fragmento actúa como un discurso programático o explicativo en el que Churata expone las claves de su proyecto literario, filosófico y simbólico”. En este caso sería la homilía 135 y su objeto, como es fácil de notar, es la necrademia. Es el único fragmento de *El Pez de Oro* consagrado a exponer (mostrar o expresar) este tema, lo cual lo hace especialmente significativo para poder interpretar su significado en otros contextos.

De acuerdo con el pensador de Puno, *El Pez de Oro* es la academia de los muertos en los vivos (Churata, 2015, p. 45). Los muertos moran en los vivos, como se ve en el fragmento, a través del sentimiento. Esto, una vez más, nos orienta a la lectura de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger. Como se sabe, *Ser y Tiempo* (1927) es una obra que destaca,

entre otros motivos, en haber subrayado el carácter originario de los sentimientos y emociones humanas antes y por encima de las actitudes más “racionales”. Como maestro de la revolución conservadora, Heidegger consideraba que el pensamiento racional o científico era derivado de condiciones cognitivas previas y anteriores. Estas condiciones no estarían relacionadas con el discurso racional, la formula, el experimento o, en general, cualquier medio control de la racionalidad humana. Mas bien en este nivel más originario, se encontraría los sentimientos o emociones; estos serían los referentes últimos de la experiencia de la verdad. Recordando lo que se ha dicho antes sobre *Aletheia* de Heidegger, el desocultamiento de toda verdad debía tener su signo en una emoción originaria. La inspiración de este segmento ha sido tomada de la sugerencia de Víctor Samuel Rivera en su texto *La política de los invisibles* (2015), una obra que debe estar enmarcada en la ontología política.

En efecto, se seguirá a Rivera en su interpretación de rol de las emociones en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger, que ha aplicado en diversas obras de ontología política, en especial y más detalladamente en su libro *Pensar desde el Mal* (2021). Aquí el “mal” es un término que se usa para explicar la experiencia de un sentimiento que da lugar a una “gnosis” o cura de una especie *agnosia* o ignorancia (Rivera, 2021; Chocano, 2023). En la argumentación de Rivera la presencia de los sentimientos puede ser reveladora en la experiencia humana social o política puede suponer la intervención o acceso a un mundo que interactúa con el mundo de los hombres. Esto es justamente lo que llamaba política de los invisibles. Los invisibles actúan sobre nosotros y nosotros sobre ellos. Esto no es de forma objetiva o científica o natural sino a través de revelaciones hermenéuticas de sentido que el autor tiende a llamar misterio. En lo sucesivo, sin embargo, considerando la proximidad de Churata con Heidegger mismo, nos referiremos preferentemente a la obra misma del autor alemán. Vayamos, pues, a los pormenores del tema del conocimiento

emocional en Heidegger. No se pierda de vista que el objeto de este proceder es hacer una exégesis de “necrademia” como una categoría ontológica en *El Pez de Oro*.

En *Ser y tiempo* Heidegger habla de las “emociones” como un elemento originario de la experiencia de la verdad, anterior y no justificado por ningún otro. en sentido psicológico moderno, sino de los “estados de ánimo” (*Stimmungen*). La tesis central de esta obra de 1927 es que las emociones, sentimientos o los estados de ánimo tienen primacía ontológica frente a la actitud puramente cognitiva, porque son las emociones y los datos y las pruebas o teorías los que abren originariamente el mundo y hacen posible cualquier relación con la verdad. La referencia clave, como ya se ha adelantado, está en el § 29 de la obra, cuyo título es “El estado de ánimo como modo existencial de la disposición afectiva”⁴⁴), que se halla en el capítulo V, que forma parte de la Primera Sección de la obra conocida como *Analítica trascendental* (*Ser y tiempo*, §§ 29-30). Heidegger sostiene que el estado de ánimo no es un añadido subjetivo, sino la manera originaria en que el Dasein se encuentra abierto a su mundo. En este contexto, el sentir no es un episodio digno de la atención de los psiquiatras, sino un acontecimiento social a partir del cual es posible el llamado del ser, que se revela o des-vela del mundo oculto de los invisibles de este mundo, como refiere Rivera.

Recapitulemos. Toda comprensión del ser se da siempre “en un estado de ánimo”. Por tanto, la verdad (entendida como ocultamiento / desocultamiento, *aletheia*) no es una cuestión de la mente, ni del así llamado “sujeto cognoscente”, sino que depende de esta

⁴⁴ Se utilizará una versión adaptada de la traducción más antigua de este texto al castellano que, como se sabe es obra del experto en alemán refugiado republicano en México, José Gaos. Se tomó la libertad en modificar la traducción con una finalidad a la vez didáctica y heurística.

apertura afectiva. El § 29, que ya se ha mencionado, describe explícitamente que el estado de ánimo “abre el ser-en-el-mundo en su totalidad”, y que esa apertura es condición de posibilidad para la comprensión y el discurso, es decir, para todo acceso a la verdad.

En resumen: La tesis de Rivera de que los invisibles se revelan en la experiencia emotiva debe remontar sus fuentes a Heidegger. Allí, el autor de *Messkirch* sostiene la primacía ontológica de los estados de ánimo en relación con la experiencia de la verdad en *Ser y tiempo*, § 29 (principalmente), y también en el § 30, donde se vincula con comprensión y discurso. Los estados de ánimo son criterios de verdad y determinan, por lo tanto, la aparición o el desocultamiento ontológico. A partir del § 29 en adelante de esta obra, Heidegger sostenía la tesis general de que las emociones o sentimientos son correlativos a los diversos tipos de saber, de los cuales no podían diferenciarse. En realidad, el conocimiento de que algo es verdadera implicaría el sentimiento, la acogida emotiva de que tal verdad es una experiencia del Dasein. De ser este el caso, como ya a su manera ha explotado Rivera en *Pensar desde el Mal*, los sentimientos se convierten en recursos referenciales para cosas que no pueden ser conocidas por medios supuestamente más científicos u objetivos, pero cuya presencia emocional es más que “objetiva” pues se produce en el ámbito mismo más originario del ser, es decir, es de naturaleza *ontológica*. Vayamos ahora a la obra de Churata.

Para comenzar hay que señalar que Churata suscribe de manera explícita y fuera de duda una epistemología sentimental del indio. El indio comprendería a través de sus sentimientos, una peculiaridad que Churata refuerza hasta convertir en ellos la esencia de la comprensión del indio como tal. Se adjunta ahora, una cita extensa en ese sentido.

Escribe Churata:

Ellos no: partieron del fenómeno, y buscando explicárselo, sólo alcanzaron a profundizar sus sentimientos vitales, lo que les arrastraría a sentir que lo que se siente es cosa. *¿Y qué es lo que siente en el hombre? ¿Los rizomas cerebrales en sí, por sí?* Hay una conciencia que polariza el organismo y cuando ella falta éste se detiene; tan es funcional que cualquier embolia puede determinar su atrofia y, consecuentemente, la muerte legal. *Se entiende así que el hombre es hombre en esa función, y que nada de cuanto se puede venirle sino de ella.* Es cuando prende en el óvulo que en el nuevo ser se da el principio de un movimiento, que ella origina en sí, en cuanto es naya, alma cósmica. Es el "ánimo" que según las intuiciones del arcaico puede abandonar temporalmente (kiuchaska) la cobertura del sér (Churata, 1957, p. 109).

Como vemos en los fragmentos que se ha subrayado en letra cursiva la disposición de *ánimo* es un elemento decisivo en la concepción que tiene Churata de la comprensión humana. Claramente se trata de un elemento a priori, es decir, constitutivo de la experiencia y que marca toda comprensión posible del ser humano en general. Cuando Churata, adscriptor del horizonte más vastos de la ontología política, abordó el tema de la relación del indio con sus muertos lo hizo como una comunicación o un intercambio afectivo de mensajes. Donde los muertos dicen y escuchan, así como los vivos hablan y escuchan a sus muertos, algo que, como se ha visto antes, concuerda con el legado cristiano que comparten los indios del presente. La base epistemológica del discurso de Churata aquí es el sentimiento de los muertos, los muertos en tanto son sentidos por los vivientes.

En el fragmento de *El Pez de Oro* que se ha colocado más arriba, Churata hizo uso de un esquema relativo al valor cognitivo de los sentimientos, en todo semejante al que se ha constatado tuvo Heidegger en los párrafos 29 y ss. de *Ser y tiempo*. Sentir aquí *algo* o *a*

alguien implica la realidad innegable los mensajes de ese algo o ese alguien. Estaríamos ante los mensajes manifiestos venidos del mundo de los invisibles de que habla Rivera. Respecto del concepto de necrademia, Churata se refiere a la una experiencia emocional de sentir continuidad y solidaridad entre vivos y muertos. Entre el mundo visible (donde están los vivos) y el mundo de los invisibles (es decir, el mundo de los muertos). Ambos mundos son diferentes entre sí, pero son tan cercanos como alguien que llama a su hermano o su esposa que vive sin embargo en otro continente. Esta comunicación a distancia es óptica, pues se refiere a una acción mediada por una herramienta humana (el teléfono). La comunicación entre los vivos y los muertos, en cambio, es ontológica, pues no se trata de algo que se pueda llevar a cabo pagando un servicio o comprando una herramienta humana. Escribe Churata en una línea del fragmento citado: “Se podrá sentir lo que no está... Y, así, los muertos *de sentirse es que nos sienten y de dolernos les dolemos*” (Churata, 1957, p. 148. Los subrayados en letras cursivas son nuestros; los puntos son del autor).

Para explicar o dar sentido a la expresión “necrademia”, Churata se enfoca en la homilía seleccionada en *el sentimiento del dolor*. Heidegger destaca desde el § 29 en delante de *Ser y tiempo* una gama extensa de sentimientos originarios de la comprensión del *Dasein*. Ninguno de ellos es el dolor, que el autor alemán desestima u olvida. En *Ser y tiempo* todos los sentimientos sin distinción tienen carácter originario, es decir, ontológico. Por este carácter fundan y dan sentido a diversos aspectos de la experiencia humana, como la decadencia, la conformidad resignada con un mundo que no va a parte alguna, o bien la urgencia de la guerra con otro o la acogida. El aspecto específicamente novedoso y aún rico en estudio del pensamiento de Churata es colocar el sufrimiento como una fuente de sentido para el mundo, en este caso, el mundo del indio. Como este sufrimiento no es psicológico, sino como una marca del ser del *Dasein* del indio, sugiere algo de la extensión de ese *Dasein*, de quién lo integra y no lo integra. En el dolor, pero más en especial en el

dolor del ausente, el Dasein del indio se revela como abarcando, a través del sentimiento de dolor, unos compañeros de mundo que resultan no estar vivos en sentido estricto, en sentido “científico”, pero sí ser parte del mundo en que el indio se halla instalado y experimenta el dolor de la ausencia del muerto, que se vuelve así, como el concepto de *Alétheia*, una ausencia – presencia,

Para una explicación más exhaustiva de cómo estamos interpretando “Necrademia” como una categoría ontológica es necesario hacer otra vez una revisión de ciertos presupuestos de Heidegger. La expresión que emplea Heidegger respecto del rol ontológico de los sentimientos o emociones es “existenciario” (Carman, 2003; Dreyfuss, 1991).

Con la expresión existenciario, el autor alemán se refiere a una condición de posibilidad para comprender un mundo humano (Dasein). Como el Dasein de Heidegger el dolor no juega ninguna relevancia es importante subrayar el concepto de Churata del dolor, que cumple la función de un existenciario, es decir, como condición de posibilidad del mundo, en este caso el mundo en que habita el indio, justamente por esta razón es que queremos subrayar el sentimiento ontológico del dolor tiene un rol constitutivo esencial, de comprender de manera *india* la realidad. Es evidente que la estructura del Dasein que trata Heidegger en *Ser y tiempo* la ausencia del dolor no es gratuita. Tampoco pasa desapercibido la ausencia del dolor como existenciario en el cual los vivientes tienen un espacio compartido con los muertos la consecuencia de esto es que los límites del Dasein no se remiten únicamente al ámbito de los que están vivos, sino que extiende su alcance hermenéutico y ontológico al conjunto de los muertos. En ese sentido, aunque vivos y muertos formas de seres humanos diferentes, sin embargo, comparten el mismo Dasein.

Hay un cierto eco en la afirmación que venimos a establecer que podría parecer escandaloso. En general nunca se habla de ontología política en la relación con el Dasein de

Heidegger cuestionado los presupuestos básicos de su analítica existencia de *Ser y tiempo*. Es manifiesto que el concepto churadiano de Necrademia exige la modificación del concepto del Dasein para describir de manera precisa como es la experiencia de esta Dasein en el mundo indio. En este sentido propone algo insólito: La Necrademia es solo posible si es que los vivos y los muertos comparten el mismo mundo o, para decirlo de otra forma, el mismo horizonte de sentido. No creemos ser tan originales de ser los primeros de habernos percatado de esto, pero es posible que seamos los primeros en habernos tomado la categoría *Necrademia* como un genuino aporte para la ontología política del mundo indio.

Otros autores han tenido severas críticas ante las mismas ideas que se expuso sobre la Necrademia. Posiblemente por un comprensible desconocimiento del ámbito filosófico en que se instala la obra de Churata, éstos han tomado estas observaciones como expresión de insanía mental o pobreza intelectual. Se nombrará a dos receptores de la obra de Churata que fueron especialmente hostiles con la ampliación del Dasein como Dasein indio. Vivos y muertos en la necrademia del Dasein. Los críticos, como suele ser con *El Pez de Oro*, educadores, críticos literarios ignorantes del pueblo quechuaymara, o bien mero opinadores sin instrucción académica, poco podían entender de la metapolítica, la crítica al mundo moderno, las posiciones anticientificistas de la revolución conservadora, Spengler y, mucho menos aún si cabe, la obra de Martin Heidegger. No digamos ya nada de la ontología política o metafísica de la política. Crítica fácil, auspiciada por la ligereza y la ignorancia, la encontramos diagnosticada pronto en la década de 1960. Mencionaremos más adelante a dos críticos que en esto coincidieron en tildar con las frases más pueriles al pensador de Puno y lo más original de su *El Pez de Oro*.

2.7.4. Simbología Política del Khorí Puma y Khorí Challwa

En el presente apartado se abordará de dos elementos simbólicos que son

fundamentales en el vocabulario metapolítico de Churata. Se hará referencia a la portada del libro *El Pez de Oro*. En ella aparece a modo de ilustración tres animales. Los tres se hallan en una suerte de batalla. Uno de ellos, se va a dejar para el siguiente acápite es un monstruo informe de aspecto repugnante y con una tonalidad negra que representa los aspectos negativos y siniestros en general dentro de la simbología universal de la especie humana este monstruo de apariencia horrenda emerge desde lo hondo. En este contexto las otras figuras restantes aparecen resistiendo y oponiéndose de manera férrea a la emergencia del *Wawaku*. En términos generales el animal que surge de lo hondo, es decir, de lo subterráneo de lo mundo inferior, recuerda fácilmente en un contexto de una cultura cristiana la figura del Anticristo que viene de la tierra. Este anticristo es el profeta que anuncia el engaño y la perdición, pero también el acontecimiento terrible del colapso de un mundo (Hernando, 2000, p. 24). En la tradición cristiana, en especial en la tradición de las cartas de San Pablo hay seres correspondientes a fuerzas metafísicas del mundo que está en camino de ser destruido. Esta figura recibe el nombre de *Katékhon*⁴⁵.

El *Katékhon* se define como el que contiene el Anticristo (Hernando, ibid.). En este contexto el *Wawaku* que sale del fango es el monstruo que viene a anunciar el fin del mundo (mundo del indio). En cambio, las otras dos figuras los retienen y lo frenan y, por lo tanto, corresponden con la figura apocalíptica del *Katékhon*. La interpretación general en el marco de la teología y ontología política en su tópico conocido de Martin Heidegger (2006: pp. 131

⁴⁵ El término “*Katékhon*” (del griego κατέχων, *katéchon*, literalmente “el que detiene” o “el que retiene”) es una noción teológica y política de gran profundidad, cuya raíz se encuentra en el Segundo Epístola a los Tesalonicenses (2 Tes 2, 6-7). Allí, San Pablo dice que hay algo o alguien que “detiene” la manifestación del Anticristo, impidiendo su aparición hasta que llegue el tiempo señalado. La cita clave es: “Y ahora sabéis lo que lo detiene (to *katéchon*), para que a su debido tiempo se manifieste. Porque el misterio de la iniquidad ya está actuando; sólo que hay quien ahora lo detiene (*ho katéchon*), hasta que sea quitado de en medio”. 2 *tesalonicenses* 2:6-7 (Nicholl, 2000; Dixon, 1990; Aus, 1977).

- 140), pero que ha sido desarrollado particularmente en el ámbito de la metapolítica por el jurista alemán Carl Schmitt⁴⁶. Esto ha generado un gran interés en la filosofía política de las últimas décadas, en particular en autores Giorgio Agamben (2006, 2013) o Massimo Cacciari (2018). En esta clave teológica política se intentará desarrollar ahora la idea del *Khori Puma* y el *Khori Challwa*, ambos los cuales serían la figura del *Katékhon* en la simbología del mundo del indio.

La explicación clara de las resonancias apocalípticas y metapolítica de los animales simbólicos que aparecen en la portada de *El Pez de Oro*, se abordará primero de los que detienen la llegada del anticristo o fin del mundo del indio (*Wawaku*) que son analógicamente la misma cosa. Singularmente los dos animales cuya función es detener son designados con la expresión *Khori*, cuyo significado en quechua es oro. Los que detienen al que sale del fango negro son, pues, seres dorados o de características solares. En efecto, el glosario de *El Pez de Oro* consigna la palabra *Khori*, tanto en su interpretación quechua como en el aymara: “*Khori*. Oro. Kh-Ay. El Palacio de Oro”. Es evidente que la referencia del glosario es carente de todo contenido ontológico político y se limita a ser una referencia lexicográfica. Para un lector hispano-hablante. Si esta fuera el único significado, referente a un metal incluso si fuera valioso para el indio esto no da cuenta de la posición apocalíptica que los dos animales dorados o de oro, tienen sobre el monstruo que manifiestamente sale de lo profundo para destruir el mundo del indio. Por consiguiente, requerimos de unos referentes complementarios para destacar el valor de la palabra *Khori* dentro de una semántica política.

46 “El Imperio cristiano se comprendió a sí mismo como *katékhon*, como el poder que detiene. Con ello se vinculaba al pensamiento de San Pablo (2 Tes 2, 6–7): el Imperio como fuerza que detiene el fin del mundo, la anomia total y la aparición del Anticristo” (Schmitt, 1979, p. 59).

La palabra quechuaymara *Khori* es un término decisivo en la articulación de significado de *El Pez de Oro*. Esto se prueba que se puede registrar su uso en 301 ocasiones. Por lo general siempre aparece dentro de un sintagma, sea combinado con una palabra quechua o una palabra castellana o bien un complemento sintagmático más complejo. En consecuencia, es difícil, establecer una cartografía semántica sobre una cartografía semántica tan profusa y tan variado. Por el momento lo que deseáramos subrayar es la referencia explícita del concepto *Khori* como uno vinculado a una esfera escatológica o apocalíptica esto lo vemos en un fragmento poético titulado “La *Khori Wasi*”, es decir la casa de oro. Es sabido que la casa de oro es una referencia apocalíptica y que esta referida a nueva Jerusalén o la ciudad del cielo. Esa misma casa de oro es también el emplazamiento del templo eterno de Dios altísimo. Sin embargo, la contemplación de la casa de oro bíblica es presentada como un evento temporal, que se haya presidido por el apocalipsis, por el triunfo temporal de la bestia bíblica que representa el Satanás, el Diablo. En el *Apocalipsis* se produce el fin del mundo a través de la figura de la bomba atómica o de hidrógeno. Debe recordarse que la bomba atómica era uno de los temores más grandes de la humanidad durante la guerra fría, es decir, el periodo en que buscaba una editorial para publicarse *El Pez de Oro*. De una manera general la hecatombe atómica o nuclear era símbolo del fin del mundo o de la especie humana.

Churata, en el poema de lo cual se extraerá un fragmento asocia de la manera que es casi inconfundible la idea del fuego atómico con el brillo solar. Del mismo modo integra la experiencia de la explosión apocalíptica de la bomba atómica, es decir, de alguna manera, el culmen del mundo moderno como una oportunidad para la revelación en el fuego del poder terrible de los animales que detienen el poder del anticristo. En algún sentido el anticristo también sería luz, pero el estallido de esa luz sería la ocasión para el triunfo final y definitivo de los animales que lo detienen, es decir, el *Khori puma* y el *Khori Challwa*.

El texto comienza como un anuncio. Es la guerra nuclear que se inicia y sin embargo lo que sea anuncia es de *El Pez de Oro*.

¿Oyes? Vuelve a oír.

—¡EL PEZ DE ORO!...

—¡EL PEZ DE ORO!...

A mis oídos, que palpitaban en el hervor atómico, rompiendo la masa de agua, llegaban fulgores del esquilón de hidrógeno; y ya, entre ellos, vi centellar la piel del Khorí-Challwa, para, luego, tintinear en ascua de oro.

—¡Hossana, el pescador del Puma!...

Impacientes, millares de badajos se gloriaban por su arribo; millares de gargantas secretaban sus hossanas.

—¡Hossana al Khorí-Challwa!

- ¡Gloria al Pez!

—¡Hossana al oro que arde!

Atado a su cadena, agitaba paciente rabo, le husmeaba, y le seguía. Hermosa patria aquélla, niña querida. Ya en sedeña guadeja; ya en fulgentes venablos, o en chaskosas cascadas, se filtraban espadas, o torrentes de luz, iluminando un vientre de cristal...

La simbología en la presente tesis es, al Khorí puma como el Inka del Tawantinsuyo y el Khorí Challwa el sucesor del Inka. Churata hace referencia a *Khorí Wasi*, el templo

sagrado del gobernante. En este mismo capítulo que abre la cuestión del gobierno imperial. Khorí puma asume este gobierno, y su primera actividad es acercarse al pueblo, para sentir su espíritu y tomar la dirección de manera paternal; Khorí Puma cuida de las necesidades fundamentales del pueblo, como el hambre, el reposo y la cura de sus desdichas (p. 538). También señala el estudio del enemigo externo, todo imperio tiene sus enemigos, y Khorí Puma como describe Churata un gobierno sabio, ante una posible hostilidad con el exterior, su ataque no es de inmediato o ciegamente, trata de comprender al enemigo, y en ese sentido puede llegar a concluir que el enemigo no necesita destruirlo solo neutralizarlo, y vencer la inteligencia, el Khorí Puma símbolo de sabio e hijo del sol, protege y da sombra a los débiles (*Challwas*),⁴⁷ pero ante los enemigos adopta una posición firme y fuerte, de lo contrario el imperio corre peligro de decadencia, lo que hace Khorí Puma es neutralizar a su enemigo externo descubriendo sus deseos, actitudes negativas contra el imperio, al comprenderlos los integra, neutralizado la hostilidad y canalizando al camino del bien, el enemigo desaparece y el imperio crece sin violencia ni destrucción, lo mismo que hacia el imperio persa.

El Khorí Puma es símbolo del gobierno sabio, fuerte y prudente, sigue la tradición del imperio basado en la deidad del sol y los *wakas* y *chullpares* como *necrademia* de los muertos en la era lunar del hombre americano. Aquí viene la cuestión los imperios someten con violencia, el *Khorí Puma* como gobierno imperial sabio y justo en vez de represión va por la comprensión, obviamente manteniendo la tradición imperial, Churata afirma que alguien con verdadera sabiduría y grandeza de espíritu puede realizar tal acto humano contra los súbditos externos con intención de quebrantar el paz imperial, sin embargo, el enemigo no es simplemente enemigo del rey, sino del pueblo, entonces el gobernante tiene derecho

⁴⁷ *Challwas*: Churata denomina a la comunidad del imperio o lectores de *El Pez de Oro*. Véase el Glosario de este texto.

a actuar contra ellos, es decir, hay personas que a pesar de ser tratadas con tolerancia y son comprendidas por el gobernante imperial, sigue en busca de hostilidad, porque buscan un interés personal, ya sea económico o político, sus deseos impuros y sus rencores dañan al comunidad imperial, el Khorí Puma sale en defensa de la comunidad imperial por sujeción violenta, (Churata, 1957, p. 540) y en el imperio los que van a la guerra son los señores nobles Inkas o los súbditos que quieren subir de jerarquía para obtener grado o título de noble, con prestigio, respeto.

La comunidad imperial sigue en la vida cotidiana, ahora otro aspecto importante que Churata resalta es sobre los enemigos personas del gobierno es decir, personas que critica al gobernante, es enemigo del imperio, porque el gobernante representa a la comunidad imperial y no a sí mismo en su individualidad, confundir lo personal con lo político, genera grave amenaza contra la comunidad imperial, argumenta Churata en relación a Platón, que en la verdadera República no puede haber un equilibrio entre el mal y el bien, la comunidad debe estar en permanente guerra contra aquella que lo enferma hasta destruirlo, no puede haber un contrato con el que corrompe el espíritu de la comunidad, no hay tolerancia ni generosidad contra la amenaza del imperio. Churata argumenta genuinamente el mal y el bien, el mal es externo a su comunidad tradicional, moral y la política como cuerpo social en el espíritu humano, y no puede tolerarse la enfermedad del mal, sentenciando que el verdadero enemigo de la república en sentido platónico no es enemigo externo sino el gobernante que gobierna por interés propio se asemeja a los estados modernos como la democracia liberal o el socialismo comunitario, destruyen la espiritualidad de la comunidad y adoptan una fuerza externa y personal, suprimiendo el orden.

En palabras de Omar Aramayo, Khorí Challwa es Dios del imperio, que es símbolo del conocimiento, y sagrado en el Tawantinsuyo, Churata exalta el momento sagrado cuando

Khori Puma adquiere el poder, el Khori Challwa hace poner de pie al silencio, la comunidad imperial y el mundo se detiene al instante de una fuerza espiritual en su manifestación, (Churata, 1957, p. 547) así reciben al gobernante hijo de *Khori Challwa*, (sol, o animal totémico) cuando Khori Challwa recobre su divinidad imperial, entonces regresará a la tierra, hará florecer el corazón del mundo, el mundo en ella se manifestará su complacencia y amor por los humanos, los vivos veneran como sagrado y los muertos se levantarán para proseguir como el ser de los vivos.

Churata enuncia el futuro con el retorno de la comunidad imperial con la deidad Khori Challwa y como gobernante el Khori Puma. Lejos de lo simbólico o poético de la obra de Churata, se puede interpretar con retorno a la tradición, como enunciaba con su obra René Buenón, *La crisis del mundo moderno* (1927) o Julius Evola con su obra *Revuelta contra el mundo moderno* (1934). Khori Challwa como figura sabia y justa, símbolo del orden tradicional, en palabras de Churata, respeta la justicia y el derecho tradicional, sin embargo, ese derecho y justicia al mismo tiempo esta nutrido con el presente, se efectúa con la sociedad dinámica, sin dejar la tradición, ni el concepto de lo sagrado.

Churata (1957) afirma claramente en cuestión de la tradición, las leyes del *Khori Challwa* no son leyes artificiales tampoco impuesta desde lo externo o subjetivo del gobernante, son leyes nacidas del profundo relación entre la naturaleza como fuente de vida, y el hombre en relación con lo sagrado, estas leyes siguen siendo del imperio y deben seguir en el presente, (p. 575) aunque haya sido impuesta una ley occidental germinado en la revolución francesa, con una constitución moderna, las leyes de la naturaleza de la vida, con relación al hombre sin que pierda la noción del sagrado, sigue vigente. La ontología del *Khori Challwa* es el padre sol del imperio, su labor es dar vida a la tierra que produce la comunidad, y con ella alimentarse, los dioses dan sentido a la existencia, es decir, vida y

justicia a su comunidad, como Homero a escrito en la *Ilíada*, la intervención de los dioses en lo humano, en la comunidad tawantinsuyana los dioses generan vida, desde el corazón de la tierra, por ello existe los wakas, con significado netamente sagrada, ya que deviene de una naturaleza cósmica de eternidad y fruto.

2.7.5. La ontología del Wawaku: Un mal infectado en el mundo moderno

En el presente apartado nos ocuparemos propiamente del *Wawaku*, tanto de su origen como de su presencia en el mundo moderno, tal como lo denomina Churata. El término *Wawaku* es de origen aimara y designa al “niño viejo”, símbolo de la inmadurez y de las aspiraciones subjetivas propias del individuo moderno, caracterizadas por la inmediatez. Churata emplea el vocablo *Wawaku* en ciento cuarenta y cinco ocasiones a lo largo de *El Pez de Oro*, lo cual evidencia su relevancia dentro del universo quechuaymara tal y como Churata se lo representa. El *Wawaku* representa un monstruo, la decadencia, el mal en su sentido más propio. Sin embargo, el mal encarnado en el *Wawaku* en el discurso de Arturo Peralta no se restringiría al mundo del indio: sería más bien universal, y se manifestaría bajo símbolos diversos en su propio tiempo y también bajo formas alternativas distintas formas en épocas distintas.

A pesar del carácter transversal de la presencia del *Wawaku* en la obra que estamos interpretando, se extiende y actúa no sólo en el mundo indio, sino en la experiencia humana en general. Churata parece sugerir que esta presencia del *Wawaku*, presencia maligna, se ha vuelto más intensa y abarcadora, algo que se entiende mejor en relación con el mundo moderno. En este sentido, hablaremos del *Wawaku*, un concepto transversal que atraviesa toda la obra de Churata, pero muy especialmente el texto que nos interesa *El Pez de Oro*. En términos generales *Wawaku* es un categoría permanente y universal, que se aplica al conjunto de todas las sociedades humanas y que expresa un principio de decadencia y

amenaza del mal. Dice el propio Churata:

–Desde luego. Pues bien; procedamos a la disección del Wawaku. ¿Qué es el Wawaku? ¿La Muerte?

–¡La Muerte!

–¿O el Despotismo que nos amenaza con el ricorsi? No se puede destruir lo que no existe, hijo mío, como no es prudente *crear el mal para convertirlo en bien*. Hemos convenido en que si la muerte existiera no existirías tú, ni yo existiría, ni existiría nuestro pueblo. Pueda que el Wawaku sea la Muerte; y eso quiere decir más que el Wawaku no existe (Churata, p. 601).

Como se nota, la página citada es un intento de definición del *Wawaku* como un concepto. Aunque las categorías ontológicas que emplea el autor se hayan integradas siempre en un contexto metafórico y semánticamente difuso, es evidente que el texto intenta precisar la palabra “Wawaku”. No se trata de una abstracción o de una forma técnica de expresarse sino de alusión a una experiencia humana. En este caso se trata de la muerte. No es la experiencia de la muerte como un evento particular sino como una experiencia histórica, la presencia de la muerte de un grupo histórico o comunidad humana. La alusión a la experiencia histórica y social de la experiencia de la muerte se halla reforzada con la alusión a la teoría de Gianvattista Vico sobre los ciclos históricos, en la cita aludidos con la palabra italiana “ricorsi”. No está de más aclarar que este autor italiano del siglo XVIII sostenía que la comprensión histórica implicaba la ubicación de la experiencia en vaivenes de tiempo de inicio y fin, es decir, de lo que él llamaba “corsi e ricorsi”.

En la cita de Churata el tema de la muerte coincide con la experiencia de los ricorsi, es decir, del fin de los ciclos históricos. La experiencia de la muerte es también experiencia

social de que un mundo está llegando a su fin. El *Wawaku* genera temor porque es la presencia misma de esta muerte.

El *Wawaku* se habría instalado, como una anomalía, de manera especial en la época moderna, dándole su forma más esencial. Esta forma tendría, de acuerdo con el autor, adquiere el aspecto de un enfrentamiento ontológico y radical, lo que el autor mismo llama “la Batalla”. No sería cualquier batalla, es decir, una mera violencia de grupos en conflicto, sino una violencia más esencial donde el *Wawaku* representa la posibilidad del triunfo del mal sobre todas las cosas. La batalla pues, es de alguna manera batalla definitiva y última, abarcadora de un mal que afecta la posibilidad misma de los seres humanos y, por eso mismo, tendría una dimensión apocalíptica. Aunque la Batalla involucraría una presencia universal de tipo histórico del mal y la decadencia en las sociedades que, en cierto sentido, afectaría al ser humano en general, la Batalla se daría como un episodio metafísico propio de la época moderna, habiendo adquirido la marca de un mal universal asolador, con este tinte apocalíptico de batalla final o definitiva. En este contexto, de acuerdo con el propio Churata, hay quienes anuncian o son como cómplices del *Wawaku* en una batalla en la esencia del mundo. Estos profetas del *Wawaku* desconocen y niegan su carácter maligno y justifican su mal por medio de “leyendas”:

Leyendas, que pretenden deificar al *Wawaku*, afirman que en esa batalla su testús despedía célicos relumbres; pues cumplía misión en servicio de las almas. Lo histórico es que de entonces su barba tomó enconos de guadaña y el inocente tinte de la sangre... (Churata, p. 638).

Agrega más abajo:

La tremenda batalla ardía [...]

¡El Wawaku! ¡El Wawaku! ¡El Wawaku! ¡El Wawaku! ¡El Wawaku! ¡El Wawaku! ¡El Wawaku! ¡El Wawaku! ¡El Wawaku! ¡El Wawaku! (Churata, p. 639).

Para Churata, las grandes civilizaciones de Occidente y de Oriente, en un horizonte de universalidad, han sido igualmente afectadas por el *Wawaku*, principio de corrupción y “pansalvajismo” (Churata, 1957, p. 107). El mundo moderno universal, pansalvaje, ha profundizado su maldad hasta el fondo insondable del abismo. En las páginas siguientes describiremos la naturaleza del mal en su dimensión universal, con el propósito de comprender en toda su hondura la figura del *Wawaku* en el pensamiento del indio quechuaymara. Para darle mayor contexto a esta dimensión universal del *Wawaku* se hace urgente darle un diagnóstico histórico. Como en toda ontología política, los principios metafísicos del mundo social se enmarcan en un arco de tiempo con ciertos acontecimientos a modo de hitos. En este sentido, en la perspectiva de *El Pez de Oro*, el mal se habría universalizado a causa de determinados acontecimientos históricos. Estos acontecimientos especiales que lo habrían desatado o amplificado de manera especial lo habrían expulsado de su localidad o de sus límites. Sin temor a ser exagerados ahí que insistir que entre los que se ha señalado, el fundamental, el que sería el origen de la modernidad política es la Revolución francesa.

La referencia a la Revolución francesa es, como se sabe, un tópico de la metapolítica, la teología política y la ontología política que desciende de las otras. No se encontró referencia directa al fenómeno revolucionario, como en cambio podemos encontrar en autores como Alain de Benoist o Alexander Dugin, sin embargo, esto tiene una explicación simple la revolución francesa no es relevante en la narración de identidad del mundo indio. Un estudio algo reciente de la historiadora Claudia Rosas Lauro, no deja lugar dudas al

respecto podemos referirnos a su libro, *Del trono a la guillotina: El impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-1808)* (2006). Se ha hecho diversos estudios sobre el impacto académico de la revolución en los ambientes criollos o las élites, incluso subrayando la emergencia de la temática del mundo moderno como tiempo del anticristo, como en el caso del ensayo de Víctor Samuel Rivera, *Café con el Anticristo Lima: el tiempo político para la Revolución Francesa (1794-1812)* (Rivera, 2015). En cualquier caso, la revolución francesa en cuanto tal se haya ausente en el mundo indio y aparece solamente con la instauración del sistema republicano, es decir, lo que Churata llama “república criolla” (Churata, 1957, pp. 35, 44, 120). La modernidad política llega propiamente con las disipaciones republicanas que aparecen en el mundo indio, de manera posterior a la ocupación anglo- grancolombiana de Cusco después de 1825.

Pongamos aquí una muestra de las palabras con que Churata diagnostica los efectos de la modernidad política. El autor compara en el fragmento que se ha seleccionado la sabiduría del Inka y su *Awki* como regentes y marcas del mundo indio con el diseño conceptual de la república criolla, es decir, la etapa moderna del tiempo, que sabemos es el reino del *Wawaku*. El Inka y el *Awki* son opuestos al pensamiento republicano de Jean-Jacques Rousseau:

Huelga deducir consecuencias de esta *contención secular*⁴⁸. Pero, si nos despojamos de prejuicios, a riesgo de incidir en el pansalvajismo pequeño burgués de Juan Jacobo, no resultará baldía la conveniencia de encarpetar

48 un comentario respecto de la expresión “contención secular”. En el contexto de la cita el autor hace una oposición entre el concepto indio de la gestión política sosteniendo las ideas del Inka y *Awki* como principios metafísicos. Constata el Inka y *Awki* con la concepción ilustrada y moderna del sistema republicano, encarnado en particular en autor del contrato social. Hay que subrayar que no hace una disputa teórica sino contraste práctico o diríamos mejor ontológico político entre el mundo fundado en el inka con el mundo fundado en las ideas de Rousseau. Esto explica la referencia del *Awki* en la línea final del párrafo. El inka y el *Awki* como principios metafísicos contienen al *Wawaku* a través de los siglos y no solamente en la época moderna.

una parte, que no sea mínima, del *fárrago apriorístico que sofoca al mundo a cambio de un manojo de sabiduría sensorial honesta y prudentemente codificada*; tantas leyes entecas, o retóricas, que atiborran a naciones y a hombres, por unas cuantas coordenadas de la ciencia mostrenca del Auki (Churata, 1957, p. 107. El subrayado es nuestro).

El Awki aparece como fuente de sabiduría superior más elevada o, en cualquier caso, como el ángulo más propio del mundo del indio que resiste la instauración “fárrago” del mundo “apriorístico” de Juan Jacobo, en el fondo “un manojo de sabiduría sensorial”, es decir, de necesidad. Esta posición del Awki frente a las ideas modernas está desarrollada de manera peculiar en la sección que se denomina el príncipe revolucionario (Churata, 1957, pp. 572 y ss.)

Se ha subrayado un fragmento particular bajo la condición de que el todo el respeto del párrafo puede explicarse sobre la base de las explicaciones y la exégesis en general que ha venido haciendo en la obra de Churata como una ontología política. Frente al sabiduría del Awki (príncipe heredero imperial) se opone la mentalidad del mundo moderno, ese “fárrago apriorístico que sofoca al mundo”. Como se ve, se trata aquí de un diagnóstico de la actualidad y no una mera apreciación teórica. Esto nos permite recordar que este juicio tan severo de las ideas de Rousseau está muy lejos de ser una disputa de dialéctica de conceptos, como un filósofo lo tendría si objetase la posición de otro. Por el contrario, es un enfrentamiento metapolítico a partir del diagnóstico de un mundo fracasado, que es el de la república criolla: “tantas leyes entecas, o retóricas, que atiborran a naciones y a hombres” es decir, la palabrería jurídica que viene acompañada de las teorías contractualistas y republicanas de las cuales Rousseau es el arquetipo.

La palabrería filosófica constituiría un alegato inútil ante el Awki. La expresión

“fárrago apriorístico” significa en la cita anterior como una especie de vómito de términos a priori. Sin embargo, en términos estrictos un lector fino de Rousseau bien sabe que la palabra a priori es extraña en el pensamiento de Rousseau, que trataba en realidad en hacer argumentaciones sobre la base de argumentos empíricos. No sería correcto pues atribuir a Rousseau el objeto de la crítica. Es bien sabido que Rousseau fue posiblemente la lectura preferida de Immanuel Kant para cuestiones políticas. Ya sea demostrado de manera contundente la dependencia del esquema político de pensamiento de Kant en relación con el contrato social de Rousseau (Gómez Caffarena, 1984). El aludido a través de Rousseau como un arquetipo sería Kant. Kant y solo Kant es autor de una teoría apriorística del contrato social. Lo que para Rousseau era en el contrato social una especulación a partir de datos empíricos más o menos confusos se convierten en Kant en un republicanismo a priori (Krasnoff, 2018). Mientras que en Rousseau la modernidad política es una sugerencia interesante en Kant se convierte en una exigencia universal para toda la humanidad, de manera correcta a Rousseau, sino a Kant y las ideas universalistas ilustradas que, como todos sabemos, tienen la pretensión de razonamientos a priori, es decir, inapelables y inobjtables. Rousseau había generado el modelo de la república criolla, pero el modelo del mundo del *Wawaku* sería el resultado de la imposición de la modernidad política kantiana.

Queremos insertar el diagnóstico que hace Churata sobre *la expansión del Wawaku* en el mundo moderno, trazando unos lineamientos generales dentro de los que tiene sentido. En la postura de Churata la civilización occidental habría atravesado diversos períodos y etapas en el devenir de su historia; sin embargo, este proceso no habría sido lineal o progresivo, sino que habría experimentado algo semejante a los *corsi e ricorsi* de la historia, tal como propone el filósofo italiano Giambattista Vico (1668–1744). Según el pensador napolitano, la era moderna corresponde al mundo de los hombres, es decir, al predominio de la razón y de la igualdad, tras haber concluido las edades de los dioses y de los héroes

(Marassi, 2018; Tessitore, 1999). No obstante, este advenimiento de la razón y de la igualdad implicó una fractura radical: disolvió la visión sagrada del mundo y desmanteló el orden intelectual y espiritual que había sostenido a las civilizaciones precedentes. De este modo, la modernidad desemboca en una era sombría de la razón universal, donde el ser humano, al erigirse como centro absoluto de todo, se ve progresivamente oscurecido hasta reducirse a una pieza material, desprovista de trascendencia y de espíritu.

La era sombría del *Wawaku* es semejante a un periodo de decadencia que los hindúes denominan *Kali Yuga*, una noción descrita de manera minuciosa por el filósofo francés René Guénon en su *opus maius*, *La crise du monde moderne* (1927, 2015). Esta posición de Guénon y Churata puede ser homologada con la de otros autores familiares a la tradición metapolítica y que le son contemporáneos, como la obra de Spengler *La decadencia de occidente* (1918 - 1922), extenso libro que no en vano Churata cita en varias ocasiones. Si entendemos el *Wawaku* de Churata como la decadencia de Occidente entonces la palabra quechuaymara pasa a ser un término ontológico político; describe la naturaleza esencial de una época histórica determinada; en este sentido, la época el *Wawaku* estaría especialmente fuera del control de la decisión humana y sería una esencia en la cual el hombre moderno estaría desde siempre instalado.

En el pensamiento de Churata la decadencia de occidente significa la expansión de sus males al oriente y otros mundos humanos posibles, del cual no es excepción el mundo indio. En nuestro concepto el *Wawaku*, como diagnóstico del mundo moderno representa un arquetipo en el cual todos los pueblos o culturas que son abarcados por él, integran sus consecuencias malignas incluso como parte de su propia experiencia de sentido. En el caso del mundo del indio la intervención del Occidente en el diseño de su forma de vida, especialmente en la época más reciente, lo habría involucrado con experiencias ontológicas

de un mal radical y, en ese sentido, habrían abierto una posibilidad en el mundo del indio de ser sumido completamente en el *Wawaku*. El indio se resistiría al poder maligno del *Wawaku* con las figuras que lo combaten, el *Khori Puma* y el *Khori Challwa*.

Incluso en tiempo reciente diversos autores tanto de la propia tradición occidental o márgenes de la ella habrían coincidido con el diagnóstico de una experiencia histórica catastrófica para la humanidad, la misma que Churata habría categorizado con el término *Wawaku*. Siguiendo, por tomar una referencia al azar y solo con el afán de remitir nuestro texto y nuestra posición a un libro de carácter científico indiscutible, subrayemos nuestra coincidencia con la obra de Hermann Meyer, *La tecnificación del mundo. Origen, esencia y peligros* (1966). De acuerdo con Meyer, la civilización técnica occidental habría llevado a la humanidad misma a la acción más sombría. Como se sabe, el eje que dio lugar al mundo moderno como un tiempo político es la idea de que la ciencia moderna es idéntica, es la misma que una cierta “razón universal”, todo lo cual se halla bastante bien resumido en un artículo breve que dejamos a consideración del lector (Jonsson, 2010). Esta razón universal sería el camino de la humanidad entera al progreso, un progreso donde el desarrollo tecnológico es sinónimo del mejoramiento moral y la perfección de las instituciones. Alejándonos un poco de las posturas de Meyer, se harán algunos comentarios adicionales sobre este mundo de progreso y universalidad y cómo autores como Churata pueden interpretarlo como un abismo de abominación y error.

De hecho, el propio Churata dedica varias páginas de *El Pez de Oro*, para combatir de manera especial el “progreso” se trata de la sección *El príncipe revolucionario* (1957), 571 y pp. En el contexto de este fragmento hay dos personajes de que significan la sabiduría y el liderazgo del indio: el Inka y el Awki, es decir, el emperador y su heredero. Es necesario adelantar que tanto uno como otro son los mismos personajes que detienen la acción de

Wawaku y mantienen con él una batalla especial en el desenlace de la historia moderna tal como aparece en *El Pez de Oro*. La reflexión sobre el progreso, en este texto ambos personajes mantienen una reflexión de varias páginas a cerca del concepto moderno del progreso. No debe olvidarse que la idea del progreso es central en el pensamiento kantiano de la política y la historia, en los “fárragos apriorísticos” de los que ya se ha tratado antes. Revisemos ahora una cita de Churata en la sección indicada:

Ustedes pretenden introducir un principio, revolucionario nó: subvertor, puesto que se disponen a aplicar a nuestras doctrinas del individualismo económico, postulando la de que no progresan los pueblos sino a cargo de sus minorías excelentes; o séase que el progreso es la resultante fatal de miserables y sobre nutridos (Churata, 1957, p. 572).

Como se ve en la cita el progreso es presentado como una suerte de embuste. El interlocutor tanto el Inka como el Awki “pretende introducir un principio”, expresión que implica la invasión metafísica de un mundo por otro. El invasor promete el progreso, pero por ese término significa simplemente las “doctrinas del individualismo económico”. Es manifiesto que esas doctrinas o presuntas doctrinas no representan al conjunto del mundo del cual el Inka y el Awki son regentes, sino que representan *otro mundo*, un mundo político distinto. Este mundo estaría gobernado por gente decadente, obesa y vil, como dice de sobra esta frase de Churata que venimos de subrayar arriba: “el progreso es la resultante fatal de miserables y sobre nutridos”. Es vidente unos párrafos más adelante que lo que se denuncia del progreso no se limita a temas sociales o políticos ni es solo la denuncia de las desigualdades propias del capitalismo. Se trata en realidad de la denuncia de un mundo metafísico impuesto, el mundo del *Wawaku*. De un mundo esencialmente falso. De un mundo que se pretende imponer al Inka y al Awki es decir al indio. La posición contra el

Wawaku como algo ligado a un supuesto lenguaje de “progreso” (de la Humanidad o la ciencia) se hace más aguda en *Resurrección de los muertos*. En esta obra el progreso es un tema que atraviesa el conjunto de la crítica al mundo moderno desde el pensamiento indio, presentado como pensamiento del Inka. La palabra “progreso” aparece citada de este modo, 38 veces.

En efecto, Churata desenmascara la doctrina del progreso como una doctrina metafísica que estructura y legitima en el mundo criollo. Como es evidente en el texto tal como se ha recogido, se trata también de un desenmascaramiento *filosófico* del progreso, del supuesto “progreso”; se refiere al progreso como una ilusión moderna y europea, tal como aparecería también en libros y folletos análogos contemporáneos a Kant como en las obras del barón de Condorcet o Madame de Staël⁴⁹ tal como aparece en los textos ideológicos de Kant que ya se ha citado arriba. Sin ánimo de ser redundantes, nos referimos al texto *Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita* y de manera indirecta, también al folleto programático de la ideología moderna y el capitalismo *¿Qué es la ilustración?* Para Churata se trataría de una cuestión *metafísica* y no de una cuestión económica, política o social: “Es que el progreso es resultante y no finalidad” – Dice Churata, no es un concepto racional y a priori sino la consecuencia de un proceso o ciclo

49 Sobre las doctrinas de la historia y el concepto del progreso durante la época de la ilustración no puede dejar de citarse el clásico de 1949 de Karl Löwitt (1956). Löwitt ha demostrado fehacientemente que la idea liberal del progreso que se creó en la ilustración y que ha permanecido vigente en las ideologías liberales hasta el día de hoy no son sino la secularización del concepto cristiano de la historia de la salvación y que carece de todo sustento racional. Es evidente que Churata había comprendido de algún modo el carácter a la vez metafísico e ilusorio de este concepto del progreso.

histórico de cual se tiene una experiencia ontológica, es decir, se vive en ella y a través de ella el sentido de la realidad.

El progreso no sería el final metafísico de la historia sino sería el resultado de una historia particular que se habría apropiado del sentido de la historia; sería el resultado del trabajo del *Wawaku*. “Es que el progreso (...) en manera alguna puede responder, como hasta hoy se ve, a objetivos metafísicos, de evasión”. Es decir, el progreso no es un lenguaje para dar sentido a unos objetivos *metafísicos*, que en realidad niega. El autor es claro que “en manera alguna puede responder” (1957, p. 573, las cursivas son nuestras). El progreso, como concepto, es una manera de *evadir* y ocultar el aspecto metafísico u ontológico de esos “objetivos”.

Es bueno recordar, que el *Wawaku* es un monstruo que vive en el fango, en la podredumbre. Lejos de ser un progreso, es una suerte de decadencia o putrefacción. Churata describe al *Wawaku* “el progreso” como una amenaza a la humanidad y, más específicamente, como una amenaza contra el mundo indio. El *Wawaku* se ha expandido y ha llegado hasta el mundo del indio. Veamos ahora qué significa “progreso”, palabra que es emblemática del tiempo en que el indio se encuentra en el sentimiento del dolor, pero también en que el sentido del mundo moderno pretende suprimirlo.

En el mundo de la filosofía nadie desconoce que se trata de una propuesta del movimiento ideológico europeo del siglo XVIII que se llama “Ilustración”. Es necesario recordar que el mayor difusor de este movimiento es el filósofo alemán Immanuel Kant (Cardiel, 2021). El mismo era consciente de que la ilustración era un proyecto social que ambicionaba construir un mundo para el hombre en el que no hubiera lugar para símbolos, mitos, la recepción del legado de los ancestros, ni los compromisos propios, de la localidad, como las prácticas religiosas o las que sustentas los vínculos étnicos y familiares. Este lo

desarrolló en el célebre ensayo de 1784 *¿Qué es la ilustración?* (Kant, 2014). Kant propuso en general que la razón debía ser el primer y el último recurso para crear una sociedad de libres e iguales, una comunidad humana sustentada en el incremento incesante del capital económico. Esta teoría puede rastrearse también en otras obras de Kant de tipo ideológico, como la anterior, la más notable de las cuales se titula *Idea de la Historia universal desde un punto de vista cosmopolita* (Kant, 2006). Dos siglos después, sin embargo, para tiempos de Churata, hubo motivos de malestar ante las ilusiones desplegadas por el universalismo ilustrado. De allí las críticas que se han recogido de Guénon o de Spengler.

Lo mismo que se afirma del pesimismo antimoderno de Spengler o Guénon debe ser dicho con énfasis de la postura de Churata al pensar la categoría *Wawaku*. El mundo moderno, es decir, la expansión del *Wawaku*, ha conducido al ser humano al individualismo y la igualdad sin criterio como posturas infalibles, dividiendo sociedades firmes y desarrolladas, con una identidad definida, en sociedades atomizadas. En el *Wawaku* la subjetividad se transforma como orden fundante del sentido de la sociedad humana; en el contexto del *Wawaku* los agentes del mal, que trabajan para él, se posicionan como la liberación de las identidades que ellos mismos destruyen y de los fundamentos que las sostienen, es decir, pretenden que la destrucción de ámbitos de sentido tales como legado histórico y cultural, la familia, o el imperio son consecuencias liberadoras para un hombre universal kantiano. El individuo, el hombre liberal y legalmente republicano que habita el *Wawaku*, queda sumido en el solipsismo absoluto; queda sin trascendencia intelectual ni espiritual, viviendo una existencia mecánica y vacía.

Churata, afirma que la nación en que habitamos está en peligro. Se refiere antes al mundo del indio que al Perú como una república. para el indio el *Wawaku* se presenta como una amenaza ontológica, es decir; como un peligro para la existencia histórica del mundo

indio mismo como distinto y propio del mundo universal y progresivo de la ilustración. El *Wawaku* se relaciona con el indio con un sentimiento ontológico que refleja directamente el mal. Ese sentimiento es el temor. Como afirma Churata: “El temor que inspira el *Wawaku*” (Churata, 1957, p. 540), establece esta relación de amenaza contra la existencia misma del indio. Veamos ahora una cita extensa que hace referencia al *Wawaku* como una experiencia de terror por la que atraviesa el pueblo quechuaymara ante la mera idea del *Wawaku*:

Allí reinaba –y según el Hake-hake amenazaba con volver a reinar– un espíritu maléfico que existe sólo en la perversidad de sus obras. *Le llamaban el Wawaku*⁵⁰. Para mí era el pavor de la muerte que se había adueñado de mi pueblo. De él no habría podido dar fe, ciertamente, si el último día de mi estancia bajo las aguas no hubiese quemado la mía el hedor de su sangre (Churata, 1957, p. 540).

Como se puede notar en la cita el *Wawaku* en el mundo del indio es experimentado como un incesante temor ante la muerte. Aunque la palabra *temor* aparece muchas veces, el autor ha seleccionado una expresión sinónima de especial intensidad. Nos referimos al “pavor”. De acuerdo al diccionario de la Real Academia Española en su versión del año de 1956, es decir, en el tiempo de composición de *El Pez de Oro*, tenemos la definición del pavor tal como sigue: “sustantivo masculino: Temor con espanto o sobresalto”⁵¹. No se trata solamente de tener temor sino de experimentar un sobresalto o un espanto, es decir una experiencia enfática de lo terrorífico. Como nota de pasada hay que subrayar que en la

⁵⁰ Aquel cuyo nombre en la Biblia está relacionado con la blasfemia.

⁵¹ diccionario RAE de 1956. Recuperado a partir de: <https://archivo.rae.es/pavor>

obra de Heidegger las diferentes variaciones de sentimientos de temor rebelan siempre a otro en su ser como algo terrible y espantoso. Desde un inicio, orientados por la portada del libro de 1957, pensamos en el *Wawaku* como un monstruo. No es difícil representarse lo que significa la cercanía de un monstruo en el mundo del indio. Pero es aún algo peor porque, dice Churata, “Para mí era el pavor de la muerte que se había adueñado de mi pueblo”.

La Real Academia pone un ejemplo curioso de esta clase de sentimiento relativamente al amor y se intentará relacionar con el fragmento siguiente a la cita que se ha sustraído de *El Pez de Oro*; escribe como ejemplo la RAE: “Despertador del alma al sueño de la vida en voz de un advertido desengaño”⁵². La cita indica claramente que el pavor saca del sueño al alma, la pone alerta, la despierta, pero para darse cuenta de que no puede estar tranquila, porque un “advertido desengaño” le revela que la vida no puede ser un sueño; muy posiblemente en cambio, una pesadilla. hay que subrayar que se trata de un *desengaño* ontológico o metafísico, por ejemplo, el desengaño respecto de las ilusiones de la ilustración, las promesas del mundo moderno, o la inconclusa promesa del cumplimiento la república criolla, que se mostraría en todos ellos como monstruos que arrastran al mundo del indio hacia la muerte. Veamos ahora que agrega Churata a esta cita que venimos de comentar:

Vivía confundido con el barro de las profundidades; pero tú no discernías cuándo podía ser la gracia de las cosas bellas; a veces la fuerza; la alegría no pocas; si ya vistiendo los tules cándidos de la ternura, y hasta confundido con el alimento que nutre, era la presencia del terror que se había adueñado

52 Real Academia de la lengua. Recuperado a partir de: <https://www.rae.es/search/node?keys=Pavor&op.x=0&op.y=0>

de mi pueblo, aunque sólo fuese la bestia en quien la bestia estaba empantanada. Si hubo quienes le concedían poderes represivos sobre los vicios, juzgándole un mal necesario (Churata, 1957, p. 540. El subrayado es del original).

Aunque en el mundo del indio podría haber algunos que vieran ante el terror del *Wawaku* quizá “un mal necesario”, como por ejemplo un indio que se encontrara a si mismo ligado a las instituciones de la república criolla, es evidente que estamos ante la misma experiencia de ser sacados “del sueño de la vida” por el “pavor” ante la muerte inminente. Como dice el texto de Churata que se ha subrayado en el texto en cursivas, “Vivía confundido con el barro de las profundidades”, casi mezclado con la belleza y ternura de la vida cotidiana. Esto, en la complejidad de la prosa churatiana, puede remitir incluso a las dulzuras del amor de una doncella “la presencia del terror que se había adueñado de mi pueblo” se mezclaba, en forma de pavor y desengaño, “hasta confundido con el alimento que nutre” (p. 540). Hasta lo que el indio come en su mundo amenazado por el fango del monstruo viene cargado del espanto de descubrir el mal en el bien más básico y necesario.

Cuando comenzamos nuestra reflexión sobre los conceptos ontológico políticos que se ha seleccionado para interpretar *El Pez de Oro* subrayamos la dimensión escatológica o apocalíptica que sugieren las imágenes que aparecen en la portada del libro. En el *Wawaku* anticipamos una figura del Anticristo, en particular del profeta del mal puesto que es el que anuncia y legitima al anticristo más importante. Del mismo modo anticipamos en las figuras del Khorí Puma y Khorí Challwa el rol arquetípico del Katékhon en la tradición escatológica del cristianismo tradicional. Luego de conjunto de reflexiones que se ha venido haciendo parece más evidente que estas pistas iniciales, que son familiares al tradicionalismo político y a la metapolítica alcanzan pleno sentido también en la retórica de Churata, aunque

mediatizadas por un pensamiento cuyo punto de partida es el indio.

Queda claro que el indio que vive en la época del *Wawaku* experimenta el conjunto de su propia realidad como una constante amenaza de terror y pavor a la muerte. En este contexto resulta razonable tomar en cuenta las figuras de las “bestias” que aparecen en el texto que queremos terminar de comentar. Debe observarse que el *Wawaku*, que en otra parte aparece como salido de la tierra, se muestra en cambio aquí como un ser cuyo espacio es el lodo o el fango. Es decir, el *Wawaku* no solo sale de las entrañas de la tierra, como el profeta del Anticristo en el *Apocalipsis* de San Juan, sino que también sale del agua.

Hagamos ahora una comparación entre el texto bíblico al que se refiere *El Pez de Oro*. Como dice San Juan en el capítulo 13 del *Apocalipsis*⁵³: “Me paré sobre la arena del mar, y vi subir del mar *una bestia* que tenía siete cabezas [...] y sobre sus cabezas, *un nombre blasfemo*”. La pregunta que uno debe hacerse es ésta: ¿Cuál sería este nombre blasfemo en el mundo indio? No tenemos duda de que ese nombre es uno solo: *Wawaku*.

Este último detalle no puede pasar desapercibido en un autor que critica el mundo moderno a partir del tradicionalismo político, como serían Donoso Cortés, Guénon, Benoist Dugén o Hernando. En la tradición apocalíptica apropiada desde la teología política contramoderna, en el pensamiento ontológico político de la crisis de un régimen (que es lo mismo que un apocalipsis) es inevitable pensar en dos anticristos. Esto desde el conde de Maistre hasta las obras del mismo género del peruano Eduardo Hernando Nieto (2000). La

⁵³ Se ha utilizado por razones de comodidad la versión de la biblia de la traducción protestante de Reina Valera. Se trata de apocalipsis Cap.13: Recuperado a partir de: <https://www.bibliatodo.com/concordancia-biblica?s=Apocalipsis+13&version=RV1960&ant=tb> en adelante cualquier cita de la biblia tiene la misma procedencia.

primera bestia viene a sustituir y ocupar el puesto de la divinidad y busca el halago y la veneración del pueblo, a pesar de que esta figura representa todo lo contrario a un gobierno. Pero hay que acordarse ahora del primer anticristo. Este primer anticristo es en realidad el jefe de los dos, algo así como el Inka de los anticristos. En la *Segunda carta a los Tesalonicenses* San Pablo le llama a este personaje ἄνομος, *ánomos*, el hombre de la anomia (Hernando, 2000, p. 24), “el hombre sin ley, el hijo de la perdición”. Este, que es el Anticristo propiamente, no puede, sin embargo, regir, y está condenado al fracaso. Como bestia que viene del mar y sale del agua, tiene un límite en su poder en la tierra. Por ello requeriría de otro que reine en su nombre, que la tradición cristiana conoce como “el falso profeta”.

Junto a esta primera bestia, que recibe la alabanza del mundo de forma injustificada, se sucede una segunda bestia, cuyo origen es justamente la tierra, de la que emerge. La función de esta segunda bestia es engañar al pueblo y simular la perdición de la primera bestia con señales supuestamente positivas, como un progreso o un avance. Se sostendrá que, esta segunda bestia equivaldría de alguna forma, al autor o a los voceros de los “farragos apriorísticos” de la república criolla. Se trata de hacerle creer al indio por medio del falso profeta que su mundo encontrará los beneficios del progreso a través de el sometimiento a las palabras del *Wawaku*. El indio confundido con la voz del profeta de la primera bestia hará lo que sea necesario en favor del *Wawaku* y dejará de oír las palabras sabias del *Inka* o del *Awki*, negándose resistir al mal.

La segunda bestia es la que miente al hombre. Encandila la inteligencia con promesas de progreso y de ilustración, camuflando con ello el mal universal, que en Churata se ha visto es la expansión del *Wawaku* a partir de la revolución francesa. Se debe recordar que este no sale de la profundidad de la tierra, como su profeta, sino que emerge y llega desde las aguas del mar. Para entender esto mejor será necesario insertar una parte de la

continuación del capítulo 13 del *Apocalipsis* de San Juan que antes se ha mencionado y figura la aparición del Anticristo:

11. después vi *otra bestia que subía de la tierra*; y tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero, pero *hablaba como dragón*.

12. y *ejerce toda la autoridad de la primera bestia en presencia de ella*, y **13.** *hace que la tierra y los moradores de ella adoren a la primera bestia, cuya herida mortal fue sanada*.

14. también hace grandes señales, de tal manera que aun hace descender fuego del cielo a la tierra delante de los hombres.

y *engaña a los moradores de la tierra con las señales que se le ha permitido hacer en presencia de la bestia*, mandando a los moradores de la tierra que le hagan imagen a la bestia que tiene la herida de espada, y vivió (*Apocalipsis*, 13: 11 – 14. El subrayado es nuestro).

Hay pues, no un monstruo, sino dos, cada uno señalado por el elemento del que procede. En cada caso, el agua y la tierra. El *Wawaku* acusa a ambas procedencias y es, por lo tanto, un monstruo a la vez acuático y terrestre. Viene del agua, pero también de la tierra. Es, por lo tanto, las dos bestias del *Apocalipsis* en un solo cuerpo. Es oportuno rescatar nuevamente el texto de Churata, en el que por razones prácticas no pudimos colocar cursivas antes, a las referencias a la bestia, es decir al *Wawaku* que aterroriza al indio a la vez que invade y estropea la belleza de su mundo. Escribe Churata: “y hasta confundido con el alimento que nutre, era la presencia del terror que se había adueñado de mi pueblo, aunque sólo fuese la bestia en quien la bestia estaba empantanada”. Tenemos

pues dos bestias, pero ambas ocupan el mismo cuerpo. En nuestro concepto, la atención de que las dos bestias tengan en la ontología de Churata un solo cuerpo, subraya la continuidad del reino de las dos bestias en un solo temor y en una sola amenaza, siempre a riesgo de la inseguridad de la vida misma del mundo indio.

En *Apocalipsis* 13 la primera y la segunda bestia tienen una relación cronológica. Ambas tienen la misma función de enfrentar y poner en cuestión el orden para sustituirlo por una especie de desorden (anomia) es decir, por la ausencia de un régimen. En el texto bíblico es notorio que la primera bestia se presenta como un triunfador militar⁵⁴. Es un caballero resplandeciente montado en un caballo blanco. Es común en la exégesis bíblica reconocer a este personaje como la antítesis de Cristo, razón por la cual es el que recibe el nombre del Anticristo (Pereira, 2015). El texto, sin embargo, coloca desde un inicio al Anticristo a alguien fracasado que no puede regir, motivo por el cual recurre a la segunda bestia y que, por lo mismo es como un segundo anticristo. La diferencia fundamental entre el primer y el segundo anticristo es que el primero, aunque fracasado, debía vencer por la fuerza, mientras que el segundo debe vencer por la persuasión o por la palabra, razón por la cual ha esta bestia se le llama falso profeta. Si extendemos estas distinciones a un ciclo histórico este constará de una parte violenta y otra parte llevada por la argumentación o la razón. En el fondo ambas partes serían el mismo proceso desde dos puntos de vista

⁵⁴ *Apocalipsis* 6, 2: “Y miré, y he aquí un caballo blanco; y el que lo montaba tenía un arco; y le fue dada una corona, y salió venciendo y para vencer”. Esta es la figura del Anticristo, parodia de Cristo que aparece con descripción análoga en *Apocalipsis* 19, 11-16: “Entonces vi el cielo abierto; y he aquí un caballo blanco, y el que lo montaba se llamaba Fiel y Verdadero, y con justicia juzga y pelea. Sus ojos eran como llama de fuego, y había en su cabeza muchas diademas; y tenía un nombre escrito que ninguno conocía sino él mismo. Estaba vestido de una ropa teñida en sangre; y su nombre es: el verbo de Dios. Y los ejércitos celestiales, vestidos de lino finísimo, blanco y limpio, le seguían en caballos blancos. De su boca sale una espada aguda, para herir con ella a las naciones, y él las regirá con vara de hierro; y él pisa el lagar del vino del furor y de la ira del Dios Todopoderoso. Y en su vestidura y en su muslo tiene escrito este nombre: Rey de Reyes y Señor de Señores”.

diferentes.

Si el mundo del indio es el que está amenazado por las dos bestias o anticristos y trasladamos esto a la historia el primer anticristo representaría la conquista, es decir, el triunfo por medio de la fuerza. Entonces el caballero blanco representaría al enemigo del indio. Si analogamos esto con el comienzo del capítulo 13 del *Apocalipsis* sabemos que esta conquista por la fuerza está condenada al fracaso y que no puede regir del mismo modo su sucesión por la segunda bestia implicaría la república criolla. Esto se puede mostrar viendo el segundo párrafo de la página 24 de *El Pez de Oro*. Allí se contrasta el fenómeno de la conquista con el presente republicano. La complejidad de la cita, sin embargo, no nos permite tratar aquí detalladamente.

La república, como la conquista, también querría regir en el mundo del indio, pero no sería capaz. La república criolla, en lugar de usar la violencia directamente, trataría de gobernar por medio de la palabra, en analogía con el falso profeta. Curiosamente, en lugar de ser un cambio de gobierno del Anticristo o la conquista, desde el punto de vista ontológico político, sería su consumación. En este sentido, la república criolla obtendría el control del mundo del indio a través de la cooperación del indio mismo, de manera voluntaria, llevado por el engaño del discurso y la profecía del advenimiento de un mundo mejor. Justamente con esta interpretación queremos sustentar la idea de cómo así las dos bestias del *Apocalipsis* se convierten en un solo monstruo. Desde el punto de vista metafórico la bestia que viene del mar (que sería España) se mezclaría con la que viene de la tierra misma (el mundo o la república criolla).

Fango del *Wawaku*. En ese caso ya no habría ni tierra ni agua sino un medio nuevo en que coexistirían los dos elementos mezclados en un fango. Dos anticristos tendrían un solo cuerpo. Es bien sabido que en teoría política la palabra “cuerpo” designa a un conjunto

político, como también sucede con la palabra “ciudad”. En el sistema político español había dos cuerpos de república, la república de españoles y la república de indios. Cada materia tenía un cuerpo: el indio era una materia, cuya forma es un mundo jurídico; el español era otra materia, cuya forma era un ordenamiento jurídico. Había pues dos cuerpos, uno de los cuales era el cuerpo del indio. El propio el mundo indio constituía así un “cuerpo de república” (Sánchez-Concha, s/f) es decir, un régimen jurídico político propio dentro de lo otro más grande que lo dominaba. En el régimen de la monarquía existía dos cuerpos de república. Existía un espacio legal para el español y otro para el indio; cada uno con un espacio jurídico y político propio, aunque ambos subordinado a la autoridad del Rey de Castilla. En este contexto, es interesante anotar que el régimen jurídico político que llegó con la república criolla eliminó la distinción de los dos cuerpos de república creando una ficción: que el mundo del indio era idéntico al del blanco o criollo. Desde el punto de vista histórico esto significaba la exclusión del indio y su mundo como un sujeto jurídico y, por lo mismo, algo como la suspensión del mundo indio, su negación ontológica.

Si bien tanto en la monarquía como en la república el indio no ejerce el control o el reino y, en consecuencia, se hallaba en condición de ser sometido a otro, en la república, según El Pez de Oro, la situación sería más grave. En efecto, la república no es sólo un sistema político impuesto, es también un discurso ideológico, filosófico y jurídico que disuelve y niega la existencia misma del indio y su mundo. La ley de la república declara su muerte y es, por lo tanto, como ya se vio, es la esencia misma del *Wawaku*. En este contexto, la experiencia ontológico política del mundo de indio no sólo es sometimiento, es también un horizonte de violencia y guerra permanente, una suerte de guerra espiritual que es también una guerra civil (Churata, 1957, p. 562). Esta guerra es el mundo del indio contra el *Wawaku*, contra el orden moderno que acapara e impone las instituciones del poder ficticio a base de leyes impuestas por el ser humano: La modernidad vacía, sin destino espiritual,

sin tradición, sin moral, sin horizonte sagrado se presenta con ansias de devorar a sus semejantes.

El diagnóstico antes presentado debe contrastarse con la monarquía tradicional india. Ésta estaba basada en el trono, es decir, en el Inka como representante sagrado. La monarquía india se conservaba en el ser del indio. Tal como se ha visto en el análisis de las categorías de la ontología política de Churata, esta concepción se enfrenta en la “Batalla” con el poder fáctico del *Wawaku*, encarnado en la democracia liberal, donde las decisiones se toman por colectividad y no más por el Inka como eje metafísico. En ese sentido, el *Khori Puma*, es decir, el Inka como un principio metafísico, se halla impedido de regir de otra forma que no fuese enfrentando la violencia del *Wawaku*. Como un comentario final a lo expuesto sobre la ontología del *Wawaku*, concluyamos con esta cita de Churata: “el *Wawaku* comerá el reino y apagará la estrella imperial” (Churata, 1957, p. 616).

El objetivo de *Wawaku* no sólo es agotar y dar muerte al reinado del Inka, que es el reino mismo del indio, sino también dar muerte al príncipe heredero el *Khori Puma* y atacar al *Khori Challwa*. Se trata dar muerte tanto real como metafísico de la comunidad imperial como al *Khori Challwa* su representante espiritual superior, representando por el Sol. La modernidad, encarnada en el mundo del indio actual por la república criolla se relaciona con el indio como portadora de muerte, asesinando la tradición y el legado imperial.

2.7.6. Posturas críticas en la recepción de la ontología política en *El Pez de Oro*

Se ha revisado en los últimos acápites algunos aportes específicos de ontología política en *El Pez de Oro*. Estos han sido rastreados como palabras clave en la introducción en la interpretación en el mundo indio tal como Churata lo expone. Las palabras básicas deben repetirse, pues, a juicio de esta tesis, representan una postura metapolítica y

metafísica respecto del mundo del indio. Se ha tratado el *ahayu*, la *necrademia*, la simbología del *Khori puma* y *Khori Challwa* y el *Wawaku*. Como ya se ha anotado anteriormente, el conjunto de la bibliografía cada vez más abundante sobre Churata ha tenido una actitud negligente con el contexto filosófico, las fuentes conceptuales y, por lo tanto, con la originalidad del aporte filosófico de Arturo Peralta. Buena parte de este fenómeno de negligencia puede estar vinculado con el desconocimiento de los aspectos específicamente filosóficos a los que Churata hace mención y se confunden en su peculiar retórica propia. Como radical adversario de las instituciones y valores del mundo moderno, es razonable esperar de sus lectores de Churata o, al menos, de muchos de ellos, una respuesta a partir de los valores hegemónicos del mundo criticado y del que sus lectores son parte. Como se verá, nunca hay un diálogo genuino entre los supuestos “críticos” con el autor a partir de sus propios presupuestos filosóficos, sino más bien una suerte de logomaquia reducida al mundo del folleto, el panfleto y el artículo de periódico.

Se hará referencia a un número muy pequeño de críticos de Churata contemporáneos con el fallecimiento del autor y la fase final de su vida. En general, es lamentable encontrar que estos “críticos” eran mucha medida periodistas que no han gozado del buen recuerdo de la posteridad; hay que reconocer que hay algunos pensadores eminentes que, ante la novedad y el reto de Churata y su obra, nos mostraron otra cosa que un cierto desprecio elitista. Paralelamente para darle sentido a estas críticas que se ha aludido se vio en la obligación de recuperar el contexto político, social, ideológico y geopolítico que enmarca el año de la muerte de Gamaliel Churata.

Los personajes “críticos” mostraron su altura sin dificultad. Uno de ellos, quizá no

el principal, fue Emilio Armaza (1902 – 1980)⁵⁵. Este “crítico literario” de origen puneño obtuvo cierta notoriedad en la década de 1960 con artículos en el diario *El Comercio* de Lima; este personaje, un escritor del que apenas hoy se tiene noticia, se atrevió respecto a la obra de Churata a la que denominamos Dasein indio a declarar en *El Comercio* lo siguiente.

Los indigenistas sienten devoción por Gamaliel Churata y muchos de ellos se identifican con su mensaje, pero *sólo alcanzan a ver en él una bifuminada figura del alucinado*. Esta imprecisión, que podría ser *indefinición de su personalidad*, tiene por causa el hecho de que a Churata faltó praxis para sus teorías. No quiso ver que resultaba imposible conjugarlas con la realidad de nuestros países hispanoamericanos. *Pero no hay que olvidar que aun cuando su panindigenismo es solo una configuración sentimental, este tipo de ideas afectivas desconectadas del proceso histórico ha sido muchas veces fuente de leyendas* (Armaza, 1971, p. 471. El subrayado es del original).

Es sencillo notar en este fragmento de esta columna periodística la insistencia, que

55 Nacido en Puno, Emilio Armaza Valdez (19 de diciembre de 1902 - 14 de setiembre de 1980) fue hijo de José Manuel Armaza y Bueno, periodista y parlamentario puneño, y Jesús Valdez de Armaza, de familia ayavireña. Inició su educación en el Centro Escolar N° 881 de José Antonio Encinas, quien dijo de él "Chico de prosapia intelectual, lleva en su sangre la herencia de la rebeldía" en alusión a su padre. Continuó sus estudios en el Glorioso Colegio San Carlos de Puno y luego en el Colegio Nuestra Señora de Guadalupe de Lima. Ingresó a la Universidad San Agustín de Arequipa y San Marcos de Lima, aunque no culminó su estudio. Cuando asistía a San Carlos hizo estrecha amistad con los hermanos Peralta, con quienes participa en la revista "La Tea" de Puno, publicando allí, en 1917, su primer poema "La muerte del poeta". Acompaña también a los Peralta en "Bohemia Andina" y luego en el famoso Grupo Orkopata y su *Boletín Titikaka*.

En 1926 aparece en la revista "Amauta" su poema "Kolli". Es mismo año publica y hace llegar a Mariátegui su libro *Falo*, "un libro blanco, provisto, empero de un título enrojecedor", según lo califica Guillermo de Torre. Dice Armaza en el prólogo del libro: "he nacido en Indoamérica, tierras del Tahuantinsuyo, tres años corridos de un nuevo siglo, a orillas del lago maravilloso que parió a Manco Kapac, 3840 metros sobre el nivel del mar, crujen en mi verbo los fervores revolucionarios de mi época y mi raza (Yanapiri, 2013). <https://joseportugalcatacora.blogspot.com/2013/11/emilio-armaza-valdez.html>

se ha marcado con el empleo de itálicas, en cuestionar las “ideas afectivas”, de cuestionar el discurso de *El Pez de Oro* por la “configuración sentimental” que se le atribuye, no sin razón, a la obra de Churata. Es más. Es manifiesto que esta configuración de sentimientos juega un rol decisivo en la postura del autor (Churata) ante el tema del indio: el mundo del indio da una prioridad ontológica al sentimiento; es el sentimiento y no la razón o la Ilustración lo que afirma lo indio como una dimensión de sentido y constituye su mundo.

Es manifiesto que este mundo humano (lo que Heidegger denomina Dasein) se funda en el sentimiento del dolor; un dolor afectivo, en efecto, por los muertos. Este constituye un ámbito de ser propio y distinto de cualquier otro plano donde dicho dolor no tiene registro, no importa o carece de la facultad de definir el sentido de la experiencia humana. Un mundo político basado en el diálogo y normas “racionales” supuestamente universales, otro basado en el racionalismo de las ciencias de la naturaleza y somete la ética y los sentimientos al decir de psiquiatras de la Asociación de Psiquiatría de Estados Unidos (APA), el cientificismo duro de la lógica de mercado de los libertarios y burócratas de las corporaciones globales, etc., por poner algunos ejemplos que el lector contemporáneo pueda comprender sin dificultad (Neumann, 2015) serían mundo- Dasein donde el dolor carece de rol fundativo y se halla fuera de todo relieve de sentido ontológicamente hablando. En la sección de discusión se tratará de precisar los usos ordinarios del Dasein referidos al indio que son frecuentes en la bibliografía así llamada “decolonial” o de tinte supuestamente emancipatorio forjada en el ámbito del pensamiento hegemónico globalista. Esto resulta especialmente importante cuando se vincula con los desarrollos de lo que se suele llamar filosofía andina, o pensamiento andino, generalmente formas de discurso promovidas económicamente desde el centro de poder de las democracias capitalistas avanzadas hegemónicas.

Se retorna a Armaza, el publicista puneño de *El Comercio*. Su crítica contra Churata, como recordamos, oponía un punto de vista con elementos supuestamente racionales y científicos para su auditorio limeño, científicista y republicano frente a la ontología del sentimiento, de la comunión entre vivos y muertos de la obra de Churata. Armaza, con una soltura que sorprende, apela en su crítica a lo que podemos llamar el consenso hermenéutico del auditorio criollo: habría algo como “el proceso histórico” de la humanidad, algo que estaría siguiendo una dirección única e irreversible para toda la especie humana, un proceso al que el indio que retrata Churata se resistiría de manera anacrónica y psicológicamente *tocada*. Hay muchos estudios recientes en la historiografía sobre el peso de estas ideas hegemónicas del mundo occidental que pesan en la definición del tiempo y la historia sobre los mundos periféricos. Nos remitiremos a la más reciente (Fernández Sebastián, 2024, pp. 28 y ss.). Es fácil notar que se trata de la manida idea racionalista de la historia como un progreso de la razón frente al oscurantismo, la barbarie y, en este caso, los sentimentales e inviables argumentos del indio cuya voz tomaría Churata.

Armaza, quizá el mejor antecedente de Pantigoso y Burman al momento de descalificar la ontología política de Churata no estaba solo en esta experiencia bélica de la idea Necrademia. Aunque ninguno de los críticos contemporáneos al *Pez de Oro* se dedicó de manera específica a enfrentarse este concepto ontológico político, sin embargo, todos, tanto Armaza, al igual que el resto de los autores que se citarán, puso en cuestión, a veces ignorando por completo su contexto, la perspectiva ontológica que Gamaliel Churata tenía respecto del rol de los sentimientos en general, pero muy especialmente del dolor como fuente originaria de la experiencia del mundo que el indio tenía de sí mismo. De concedernos esta perspectiva toda crítica a los afectos, sentimientos o emociones sobre la base de una instancia supuestamente científica, progresista, decolonial o democrática concluye siempre lo mismo: La necrademia sería el resultado de haber perdido de la razón o una especie de

locura, como ya Armaza había subrayado en el fragmento anterior.

En todos los casos constatamos una lucha entre un mundo basado en la razón frente a un mundo construido por el sentimiento, en este caso, el mundo del indio. Como ya sabemos, el contexto de *El Pez de Oro* denuncia claramente la república criolla y sus presupuestos epistemológicos y ontológicos, sustraídos o importados del liberalismo metafísico inglés y francés. Frente a la república se posiciona un Dasein indio, un Dasein que no se identifica con el mundo medio republicano. La peculiaridad es precisamente el carácter originario del sentimiento inexplicable pero evidente, de un mundo humano construido sobre la experiencia del dolor y la convivencia a través de él de los vivos y los muertos en un mundo único para ambos. Por cuestiones de espacio no se podrán detallar las críticas contra la obra de Churata de otros publicistas, educadores primarios o agentes de ideologías “decoloniales”.

Las críticas “ontológico políticas”, en el triste sentido que Burman & Armaza pretenden darla al puneño antimoderno y metapolítico, las dejaremos para luego. Por el momento, sin embargo, veamos este fragmento de Alejandro Peralta. Este Peralta no era ningún filósofo, ni era científicista a la antigua, como Mario Bunge, ni era un asalariado del USAID, ya entonces operando en el IEP para “emancipar” al indio de los Andes. No. Alejandro Peralta era, simple y sencillamente, el hermano de Churata, a quien se había ocupado antes de ignorar y olvidar por completo la miseria en que se hallaba Churata en Lima, debido por los ideales que tenía, mientras Mariátegui, y otros gozaban de fama y prestigio académico, pese que desconocía flagrantemente hasta los más elementales y básicos términos quechuas.

Ahora debe hacerse una revisión somera del vínculo especial que tuvieron Mariátegui y Churata. No que el autor de los 7 *ensayos* y Churata hayan tenido entre sí sea

amistad o enemistad, sino que hubo entre ellos una distancia bastante grande marcada por la recepción social que cada uno tuvo por su entorno. Universalista el primero, y asociado a las ideologías eurocéntricas que lo rodearon, se reconoce mejor el olvido y la marginación de Churata, cuyas ideas en un sentido muy general deben considerarse antagónicas. Se argumentará aquí con un recurso retórico y a través de un ejemplo que esperamos sea más eficiente que una argumentación que en otro contexto, podría considerarse desmesurada y fuera de lugar.

Como se sabe, José Carlos Mariátegui fue director de la revista *Amauta*. Curiosamente, Mariátegui puso el nombre “Amauta” a esta revista, aunque durante mucho tiempo ignoró qué podía significar ese término, antes de saber que la palabra significaba “conductor” o “maestro”. De hecho, la publicación periódica de Mariátegui se llamaba originalmente *Claridad*, un nombre que de manera inequívoca es calco y copia de una publicación europea asociada a Henri Barbusse, escritor muy frecuentado en los referentes del pensamiento eurocéntrico más propio de Mariátegui. En *Claridad* puede leerse lo más actualizado de la vanguardia de la izquierda europea hacia mediados de la década de 1920. Del indio, ciertamente, *Claridad* no aclara nada. El nombre mismo de la revista se trata de la versión española de la célebre revista cultural de izquierda francesa *Clarté*⁵⁶, aún en circulación después de la muerte de Mariátegui. El nombre revela por sí mismo su

⁵⁶ La revista *Clarté* fue una publicación intelectual y política de orientación socialista, pacifista e internacionalista, fundada en Francia en 1919 por el escritor Henri Barbusse, autor de *El fuego*. Surgió como parte del movimiento “Clarté”, una corriente de intelectuales que, tras la devastación de la Primera Guerra Mundial, buscaban promover una renovación moral y espiritual de la humanidad, oponiéndose al militarismo, al nacionalismo y al capitalismo. En su primera etapa, entre 1919 y 1923, la revista reunió a escritores y pensadores comprometidos con la paz y la justicia social, y más tarde, bajo la influencia de Barbusse, adoptó posiciones cada vez más cercanas al comunismo y al ideal soviético. El movimiento Clarté se expandió internacionalmente, inspirando publicaciones y círculos similares en Suecia, Noruega, España y América Latina, donde influyó en el surgimiento de revistas y grupos intelectuales de izquierda durante las décadas de 1920 y 1930 (Ugarte, 2025; Beigel, 2015; Racine-Furland, 1967).

entroncamiento político e ideológico: remite a la idea de una zona iluminada, ilustrada; una zona con luz rodeada de la oscuridad de la cultura, la identidad, el ser propio, la particularidad., vinculados con la ignorancia de lo que afirma la revista. Su compromiso de fondo sugiere modernidad, progreso, humanismo eurocéntrico; el Proyecto Normativo de la Ilustración.

La revista de Mariátegui Claridad, lo sabemos, cambió de nombre. Veamos por qué. A nivel mundial nadie recuerda la revista *Claridad*. En cambio, la misma publicación se hizo conocida por; “*Amauta*”: voz quechua. El giro desde el París republicano y laico a la tierra del Indio fue una sugerencia del historiador liberal Jorge Basadre⁵⁷, quien rememoraba a Churata. Aquí el párrafo de la cita que muestra la renuncia a la voz francesa por una palabra quechua, que aparece como anécdota de Ricardo Arbulú, biógrafo de Churata: Gamaliel

⁵⁷ Conocido como el "Historiador de la República", Jorge Basadre Grohmann, nació el 12 de febrero de 1903 en la ciudad histórica de Tacna. [...]. En Lima, estudió en el colegio alemán Deutsche Schule y el último año de secundaria en el tradicional Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe. Ingresó a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en 1919, donde obtuvo los grados de Doctor en Letras, en Jurisprudencia y el título de Abogado. Perteneció desde muy joven al grupo de la Reforma Universitaria. Empezó, además, a trabajar en la Biblioteca Nacional desde 1920 hasta 1930. A mediados de la década del '20 formó parte de la delegación peruana enviada ante la comisión plebiscitaria de Tacna y Arica. [...]. En 1930, el rector de la Universidad de San Marcos, Alejandro Deustua, lo nombró director de la Biblioteca Central. Al año siguiente, es decir en 1931, Jorge Basadre publicó el libro *Perú: problema y posibilidad*. Según los estudiosos de su trayectoria, se trata de una monumental obra por la abundancia de datos que en él se encuentran y la profundidad de sus análisis [...]. Casado con Isabel Ayulo, Jorge Basadre, publicó, durante años, valiosos e importantes libros y documentos como *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*, *La iniciación de la República*, *Introducción a las bases documentales para la historia de la República del Perú*, *El azar en la historia y sus límites*, *La vida y historia; ensayos sobre personas, lugares y problemas*, *Elecciones y centralismo en el Perú*, entre muchas otras [...].

Por invitación del secretario general de la Organización de los Estados Americanos, OEA, Alberto Lleras, nuestro ilustre historiador viajó a Washington y ocupó el cargo de director de Asuntos Culturales de la Unión Panamericana (1948- 1950). Fue también ministro de Educación en el primer gabinete del Presidente José Luis Bustamante y Rivero (1945).

En 1950, conformó una comisión auspiciada por la UNESCO, para escribir una historia de la humanidad. Cerca de la década de 1960, retornó a sus labores de investigador. En 1964, publicó otra monumental obra titulada "Historia de la República", la cual ha sido considerada la obra más relevante de la historiografía de nuestro siglo. Jorge Basadre, quien murió el 29 de junio de 1980, se desempeñó ejemplarmente dentro y fuera de nuestras fronteras. La altísima calidad de su obra que nos permiten conocer y valorar a nuestro país, recibe el reconocimiento de numerosas instituciones. nacionales y extranjeras. Sin duda, se trata de uno de los más renombrados intelectuales peruanos del siglo XX. UNMSM (s/F). Basadre, Jorge. In *Sanmarquinos ilustres*. <https://www.unmsm.edu.pe/la-universidad/sanmarquino/basadre-jorge>

inspiró el título de “Amauta”. La conversación fue más o menos así.

[Mariátegui]: ¿Quién es Churata?

[Basadre]: Un amauta

[Mariátegui]: ¿Y que es un Amauta?

[Basadre]: Es un conductor, un maestro

[Mariátegui]: Ese debe ser el nombre de la revista. *Amauta* (Ayala, 2017, p.113).

Luego de la muerte no prevista de su hermano Arturo, la voz profética del indio, Alejandro resumió la posición del mundo del indio ante el programa racionalista occidental sino como una especie de paria de la razón, a la vez un loco y un mendigo. He aquí la parte inicial del poema de homenaje a la locura antimoderna de su hermano:

Es el atolondrado Cabeza de chorlito Nacido de
unas hojas Y desaparecido

Voy en su busca Bajo el fuego enemigo

Que no es un delincuente,

apenas un perdido

¿Quién es el atolondrado? Se transformó en ovillo

No quiere saber nada

Del colegio y sus libros

(Alejandro Peralta, 1971, p. 388)

Contra la categoría ontológica de necrademia, quizá el aporte más original de Churata a la tradición de la ontología política y la metapolítica en los Andes, no hubo autoridad mayor que la de Augusto Salazar Bondy (1925 – 1974)⁵⁸, filósofo asesor de la dictadura militar de 1968 comprometido con las políticas de la CEPAL. Esta figura, decisiva en el camino pro occidental de la filosofía peruana en las siguientes décadas fue educado en el aristocrático y lujoso colegio Alexander von Humboldt, el colegio alemán de Lima. Posteriormente siguió sus estudios en Estados Unidos en el contexto de la plena de la guerra fría. Debe tenerse muy en cuenta que los lenguajes ideológicos de la época de Salazar Bondy estaban muy definidos por el contexto de la Guerra Fría y la afinidad con uno u otro de los focos en guerra constituía una apuesta. No deja de ser curioso que primer libro de Salazar Bondy fuese un folleto publicado por una editorial norteamericana con sede en Washington (Salazar, 1954). Es fácil inferir el punto de vista macro que tendría en el contexto que le tocó vivir. En estas condiciones se integró al Instituto de Estudios Peruanos (IEP) junto con otros intelectuales de la acomodada burguesía ascendente de la sociedad criolla. En este

⁵⁸ De acuerdo con el portal de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos: “Es uno de los más notables pensadores del Perú contemporáneo. Nació el año 1925, falleció tempranamente en Lima en 1972. Hizo estudios de Filosofía en la Universidad de San Marcos y posteriormente en las de México y París. A Salazar corresponde, entre otros, el mérito de haber renovado la reflexión filosófica en nuestro medio, estableciendo pautas para tornarla más rigurosa de lo que fue tradicionalmente. Su sólida formación científica y filosófica lo convirtieron en uno de los más auténticos exponentes de las nuevas corrientes del pensamiento latinoamericano. La contribución filosófica más importante se dio en el campo de la ética y la axiología, abarcando también otras áreas de las ciencias humanas. Su obra y su vida muestran su permanente preocupación por construir un pensamiento auténtico, nutrido de la propia realidad peruana.

El rasgo más distinto de la personalidad de Salazar Bondy fue su esencial calidad de maestro. Luchador tenaz de la defensa de sus ideas, a través de sus ensayos y artículos periodísticos, de su vida misma, supo enseñar virtudes de consecuencia y autenticidad. La posición de Salazar Bondy, se encuentra de una doctrina social humanista. Fue uno de los ideólogos y gestores de la Reforma Educativa Peruana, en el Gobierno Militar de Velasco Alvarado. Para impulsar la Reforma Educativa, Salazar partía del siguiente diagnóstico: Nuestra educación ha sido encubridora y alienante, incapaz de promover transformaciones revolucionarias; antes bien, ha sido inmovilizadora y ha estado orientada a mantener el orden de cosas.

La mayor parte de las obras de Salazar Bondy están dedicadas al análisis y discusión de la realidad peruana y de los procesos de dominación prevalecientes en el mundo contemporáneo. Entre los libros más significativos se pueden mencionar: *En torno a la educación, ¿Existe una filosofía en nuestra América?, Bartolomé o de la liberación, Historias de las ideas en el Perú contemporáneo, La educación del hombre nuevo, La Reforma Educativa Peruana*”. Universidad Nacional Mayor de San Marcos (s/f). Salazar Bondy, Augusto. https://sisbib.unmsm.edu.pe/BibVirtual/Autores/salazar_ba.htm

marco ingresó como asesor en la dictadura militar que inició en el año de 1968. Como se sabe, este régimen dictatorial orientó su mayor esfuerzo en la desruralización del Perú, lo cual afectaría gravemente el entorno físico de la identidad del indio. Pasemos ahora a la relación entre Salazar y Churata.

El conocido historiador regional José Luis Ayala hace una entrevista a Emilio Armaza en el tiempo que nos interesa (Ayala, 2017). La traemos a colación porque aparece en ella una curiosa referencia a Augusto Salazar Bondy (1925-1974). No olvidar que Salazar Bondy gozaba en ese momento de inmenso prestigio de ser asesor y uno de los puntales de la “Revolución” que estaba en curso en la fecha de muerte de Churata. El general de división Juan Velasco Alvarado había dado un golpe de Estado y había depuesto al gobierno constitucional el 03 de octubre de 1968, unos meses antes de la muerte de Churata. En ese golpe de Estado militar Salazar Bondy no le era indiferente. Como ha mostrado largamente Henri Pease, el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) fue la matriz ideológica de los golpistas; del mismo modo, colocó a varios de ellos como funcionarios de la dictadura. Henri Pease (1944-2014), notorio sociólogo socialdemócrata, fue asesor principal de Alejandro Toledo, hoy preso por corrupción, muestra la coordinación del IEP y el gobierno militar, cuya agenda, progresista, se vinculaba sospechosamente con la CEPAL, organismo al servicio de los Estados Unidos. En el contexto de esta tesis el pensamiento de Salazar debe enmarcarse en este contexto “progresista”, aunque *dentro del programa general que seguía Estados Unidos en la Guerra Fría* (Pease, 1979).

En plena guerra fría y no muy interesado en el empoderamiento local de los grupos étnicos, algo que Churata parece haber trabajado desde la ontología de Heidegger. Salazar no parecía tener espacio en su agenda para temas de tonos “locales”, algo que Churata habría propuesto en *El Pez de Oro*. Citemos ahora la entrevista de Ayala a Armaza:

[José Luis Ayala]: ¿Ha leído usted *El Pez de Oro*?

[Emilio Armaza]: Voy contarle una anécdota. Una mañana en mi oficina de *El Comercio*, se presentó Augusto Salazar Bondy me preguntó si tenía *El Pez de Oro* de Churata. No éramos amigos, pero había cierta afinidad [entre nosotros] por ser personas que escribían y éramos conocidos en el medio. *Al día siguiente se lo llevé a su casa y ese gesto le pareció inaudito*, así se inició una amistad que duró por varios años. *A la semana* [Augusto Salazar Bondy] *me buscó para devolverme el libro. Le pregunté si le había servido y dijo que no era lo que precisamente buscaba* (Ayala, 2017, p. 157. Las notas agregadas entre corchetes son nuestras).

Debe subrayarse que Armaza, quien se dice “amigo de Salazar por muchos años”, sí tenía una idea bastante clara del significado político y social del libro de Churata. No es razonable creer que se lo mostró como una obra literaria, como una composición al modo de una novela rara. Es evidente que le puso en las manos un libro de contenido político, aunque ontológico político, con el lenguaje expresivo del indio. Se trataba de un lenguaje alternativo (tomado, en realidad, de la metapolítica y la experiencia quechuaymara) para hacer un diagnóstico ontológico del indio. En el párrafo citado arriba se aprecia claramente que Augusto Salazar Bondy, ideólogo del IEP y ligado al círculo áulico burgués que estaba detrás de la “revolución” de Velasco, no podía encontrar en una ontología desde el mundo del indio algo que él “buscaba”. El sentido manifiesto de la declaración de Salazar es que buscaba algo diferente, quizá más normal, dentro del pensamiento de la CEPAL o el progresismo socialdemócrata del IEP.

Ciertamente, debe acotarse que el estamento militar peruano, a partir de 1950, y con la influencia de los EE. UU, comenzó a recibir su formación académica en una institución

que se llamaba Centro de Altos Estudios Militares, CAEM⁵⁹. Hay que destacar en la CAEM, tal como funcionaba en los años 60, la influencia de IEP y sus miembros fue determinante, para establecer las sumillas y la orientación de cursos, como indica Pease en el libro ya citado. Anotemos esto: el progresismo, tanto como ideología como filosofía, se expresa en el lenguaje de la universalidad. Churata en cambio es un pensador de la localidad y a pertenencia ancestral.

Se puede afirmar que Salazar era opuesto a la dominación de indio, como en su célebre esbozo *Bartolomé o de la dominación* (Salazar, 1974). Estuvo allí Salazar muy interesado en el indio, pero de una manera anacrónica. En efecto, el indio no era el “campesino” de la dictadura militar, sino el indio del Descubrimiento de América. El indio de Salazar no era el trabajador del esquema economicista de la CEPAL. No era el proletario del mundo moderno en la búsqueda de su liberación. No era el agente de cambio en la república imaginada por el IEP y el CAEM, como ya ha demostrado Pease en el libro citado. El indio del esquema de Salazar era un ser del pasado preocupado por temas que, en gran medida, no ponían en riesgo ni a la CEPAL, ni al economicismo americano ni a la ideología europea del IEP.

¿Quién era el indio en *Bartolomé o de la liberación*? Este indio anacrónico quería

59 El Centro de Altos Estudios Nacionales (CAEN) en Perú fue creado con el nombre de Centro de Altos Estudios Militares (CAEM) el 31 de octubre de 1950, durante el régimen de Manuel A. Odría. El CAEN significa Centro de Altos Estudios Nacionales - Escuela de Posgrado (CAEN-EPG). Es una institución académica que se especializa en posgrados sobre seguridad, desarrollo y defensa nacional. Aunque originalmente se enfocaba en oficiales de las Fuerzas Armadas, en la actualidad también capacita a profesionales civiles para abordar los problemas nacionales de manera estratégica. En la actualidad la institución aún existe y ofrece programas de doctorado, maestría y diplomados, y se encuentra adscrito al Ministerio de Defensa. Cf. Balladares, E. (2025). *Historia y Evolución del CAEM en el Perú*. Recuperado a partir de <https://prezi.com/p/bvditzxwnuhn/historia-y-evolucion-del-caem-en-el-peru>

que lo reconozcan como un ser humano unos interlocutores intelectuales del siglo XVI. No era el indio histórico que estaba luchando por su identidad humana en la república criolla, que lo trataba como ciudadano a la par que como un ser degradado y extemporáneo. El indio de carne y hueso del siglo XX debía conformarse con ser un espectador en un debate renacentista entre teólogos españoles en la Universidad de Salamanca. Este indio anacrónico tenía cosas qué disputar con Ginés de Sepúlveda, que tenía siglos de muerto, pero nada qué cuestionarle a la CEPAL y estaba sin voz ni voto en medio de la Guerra Fría, de la que no parecía estar enterado.

En nuestro concepto, la argumentación anterior no mostraría interés en la idea la liberación del indio en sí mismo, sino que habría perseguido una agenda alterna a la tradición india. Si revisamos nuestros libros de historia más básicos, sabemos que la Reforma Agraria impulsada por Juan Velasco Alvarado fue, en gran medida, un proyecto influido por intereses que habría que vincular con la Guerra Fría. En este contexto, la CEPAL o el IEP, por ejemplo, no pueden tomarse como agentes externos neutrales o científicos, sino como terceros al mando de alguno de los bandos de la guerra, ya nos podemos imaginar cuál de los dos.

No podemos negar que hubo puntos de conflicto entre el proyecto de república criolla del IEP y los intereses de “las democracias”. Bajo el gobierno así llamado “Revolucionario de la Fuerza Armada” se expropiaron extracciones mineras de larga data, como la Cerro de Pasco Copper Corporation, que operaba desde la época de la República Aristocrática. Es el mismo el caso de la Peruvian Corporation, que había permanecido activa desde 1890. Es de notarse que los militares educados en el CAEN con profesores del IEP no aplicó igual severidad contra otras empresas de “el mundo libre” instaladas en los Andes, en particular las más recientes. De este grupo debe citarse la Southern Perú

Corporation, que comenzó a explotar cobre en Tacna durante el gobierno del General Odría, en la década de 1950, y cuya presencia en el país apenas alcanzaba quince años cuando la dictadura de Velasco a la que Salazar servía llegase al poder.

La Reforma Agraria benefició solo al 30 % de la población indio, mientras que el 70 % restante jamás conoció sus efectos reales. Este descontento social, en parte, explica la aparición de Sendero Luminoso (SL), de orientación marxista y anclada en el maoísmo chino, así como del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), derivado del aprismo y el marxismo, ambos surgidos hacia 1980. Volviendo a Salazar Bondy, quien simpatizó con la reforma educativa de la época y cuestionó la educación tradicional, se observa que optó por un modelo educativo de inspiración norteamericana. Evidentemente, *El Pez de Oro* no era de su interés: Salazar Bondy buscaba una respuesta más humanista y democrática, tan manifiestamente distinta a la monarquía sagrada india o a una posible propuesta de teología política andina.

Recapitulando: Las críticas de Armaza o Burman se anclan en una interpretación decolonial e intercultural en torno al indio y su mundo. Es una exigencia de la razón preguntarse seriamente qué tendría Churata que ver con ideologías que iban a ser gestadas décadas después de su muerte como el multiculturalismo, la decolonialidad o la interculturalidad. Atribuir o juzgar a un autor de mediados del siglo XX con formas de discurso sociológico del siglo XXI es, hay que escribirlo claramente, anacronismo, presentismo, es desconocimiento del carácter del contexto histórico de qué se estudia. Según Ricardo Arbulú Vargas, Churata habría querido superar los errores del comunismo promovido en su tiempo por la Unión Soviética, así como el modelo capitalista democráticos de los Estados Unidos (Ayala, 2017, p. 105). Churata apostó por el mundo del indio, que no subordinó a ninguno de esos sistemas en pugna. Churata juzgaría desde

los Andes las ideologías del racionalismo por la experiencia de las dos guerras mundiales y los horrores de la Guerra Fría.

2.7.7. Glosario

Indio

El término “indio” es usado en *El Pez de Oro* como una voz carente de precisión técnica, como una palabra común y corriente. Es curioso que esta expresión aparezca citada directamente en 259 ocasiones, y algunas más de manera derivada; esto incide en la relevancia de esta palabra en el discurso churadiano. La palabra es muy relevante pero no aparece definida. Es evidente que un sustantivo que se emplea masivamente no puede ser meramente retórico o circunstancial y, sin duda, no se puede retirar del análisis como si no significara nada o hubiese una palabra más clara para designar algo que al autor le parecía esencial ser reconocido con la palabra que él mismo empleó. No le podemos imponer una traducción a una voz que el autor de una obra tan compleja quiso poner como está.

Lo anterior no quita que pueda ser problemático mantener un término sin definir. Creemos que Churata era muy consciente de la equivocidad y de la importancia del significado de las palabras.

Como se sabe, *El Pez de Oro* incluye un glosario de palabras relevantes para descifrar el significado del lenguaje interno de la obra. “Indio” es la palabra sustantiva más utilizada de toda la obra; sin embargo, no se halla en el glosario ni está precisada por Churata en ninguna parte. Todo lo contrario, ocurre con otros términos, como es el caso de “Inka”, “Khorí Challwa”, “Khorí Puma”, “Wawaku”, &. Uno pudiera creer que se trata de un glosario de palabras indígenas, esta inferencia es equivocada. Churata incluye en el glosario voces españolas que, sin embargo, tienen un significado especial en el lenguaje de *El Pez de Oro*. Un caso notable es la palabra “susto” (p. 676), que se refiere a “el mal de alma”. Se

puede agregar “sonso” (p. 675), el neologismo “heliotarquismo” (p. 661), el arcaísmo “hipoasnos” (p. 671), otro arcaísmo español “semos” (p. 676), el neologismo “ventrífago” (p. 678), entre numerosas otras palabras españolas o de semántica castellana.

El glosario, pues, no es un diccionario indígena, ni aymara ni quechua, sino es un repertorio semántico para esclarecer y ayudar al correcto acceso al libro de parte del lector. Un razonamiento muy simple nos hace notar que, si hay palabras esenciales en el libro, citadas que no se hallan reportadas en el glosario es porque se ha presupuesto de parte del autor que no hacía falta definir nada. No se trata de una esencia que requiera de un gran esfuerzo mental de captar ni de un tecnicismo que pudiese hacer ininteligible un libro que es muy obvio que no es nada fácil de leer. Debe uno hacerse esta pregunta: ¿Era preciso que Churata explicara a los lectores del presente o del futuro qué es un indio? Vamos a detenernos un instante en esto.

Churata publicó *El Pez de Oro* en 1957. Dado que es una obra de más 500 páginas no es difícil comprender que la obra le tomó mucho tiempo en redactar. Sabemos por la biografía de Churata de Arturo Vilchis (2015) que inició su composición en su adolescencia. Es de esperarse que un libro que refiere tantas veces al indio se pregunte por lo que la palabra “indio” significa. Pero una reflexión seria y calmada nos hace saber que la situación problemática que nos planteamos no tenía importancia para nadie en el periodo de la vida de Churata. José Carlos Mariátegui, con quien Churata mantenía correspondencia, es famoso por un ensayo que se denomina “El problema del indio”. Es notorio que, aunque Mariátegui escribió un par de docenas de páginas sobre el indio, nunca vio problema alguno en la comprensión del vocablo de parte del lector, por ejemplo, del propio Churata.

Luis Valcárcel escribió sobre la cólera o el sufrimiento del indio; Uriel García escribió sobre “el nuevo indio” (o sea que conocía también al “viejo indio”). Manuel

González Prada fue un gran defensor del indio, aunque nunca definió qué es un indio, y hubo hasta una “Asociación pro-indígena”, que se ocupaba del indio, donde estaban Joaquín Capelo, Dora Mayer y otras personas con el financiamiento del millonario José de la Riva-Agüero. Nunca explicaron a nadie qué es el indio. Notoriamente Pedro Zulen, quien era chino de familia, tampoco explicó qué es un indio.

Para no aburrir al lector. En esta órbita se puede citar a Ventura García Calderón, José Antonio Encinas, Víctor Raúl Haya de la Torre, José María Arguedas, Clorinda Matto, Manuel Scorza o, para no ir tan cerca, a Fray Juan de Torquemada, el autor de la *Monarquía Indiana*, un libro sobre cómo eran los reinos del indio. ¿Sabían de qué estaban hablando? ¿Requerían de un glosario para explicar su asunto? ¿No será más bien que no se requiere nada para saber de qué se habla cuando se declara algo, por ejemplo, sobre “los derechos del indio”? La Asociación Pro Indígena nunca tuvo ningún problema para operar, aunque ninguno de sus miembros definió “indio”; nunca hubo un glosario para explicar en favor de a quién estaba defendiendo.

Si lo anterior es correcto, uno debería preguntarse si hoy la palabra “indio” es más compleja e inexplicable que hace medio siglo o hace 500 años. Si es más inexplicable, no tenemos los medios para precisar lo que quisieron decir Mariátegui, González Prada o Churata, en cuyo caso sus obras sobre el indio serían incomprensibles para nosotros. Sería interesante si José Luis Ayala, Hugo Chacón, Dante Nava, José Ángel Escalante, u otros contemporáneos hubiesen reparado en este problema, pero no lo han hecho y, aparentemente, ellos sí entienden a José Carlos Mariátegui o Pedro Zulen cuando escriben sobre el indio, por poner unos ejemplos. Como es evidente “El problema del indio” es un ensayo que aún se puede leer con provecho, lo mismo y no otra cosa decimos sobre *El Pez de Oro*.

En resumen: si nadie que trató sobre el indio desde *Monarquía Indiana* hasta José Tamayo Herrera vio necesidad de explicar qué significa la palabra “indio” cuando escribió o dijo algo sobre el indio, se comprende por qué tampoco Churata definió nada relativo al indio y por qué, siendo “indio” un término central de esta tesis el autor de la misma deberá atenerse a los usos que el autor estudiado consideró conveniente.

Como aclaración final: si esta tesis habla de “Indio” como una categoría y se desarrolla una ontología política del mundo del indio, es sobre la base de que no es problemático entender qué significa esa palabra. El problema de esta tesis no es semántico, sino ontológico y social. Si esta tesis se ocupa del “indio” eso no implica una posición esencialista o no esencialista sobre qué es un indio. En la ontología política lo que es o no es en un cierto mundo, es lo que acontece o no acontece y no las cosas como si estuvieran en la mente de Platón.

Ser.

El ser es una de las categorías fundamentales de la tradición filosófica y, como categoría, desempeña un rol fundamental en el presente trabajo. De su etimología griega se utilizará el adjetivo derivado “ontológico”. Para precisar, de manera inicial el horizonte semántico en que se desarrolla el análisis, es necesario hacer un recorrido histórico sobre su uso en autores relevantes.

Es necesario rastrear el concepto del ser hasta el horizonte inicial de la reflexión filosófica. Parménides concibe el ser como aquello que constituye la unidad de las cosas, un principio común que actúa como nexo entre los entes y sus propiedades. Para él, el ser se vincula con la verdad (*alétheia*), entendida como desocultamiento: aquello que se manifiesta como lo existente (Jaeger, 2024, pp. 95 y ss.). Frente a ello, el no-ser no se define como una negación absoluta, sino como la posibilidad de ocultamiento o ausencia de

manifestación. Si bien el ser y el no-ser parecen opuestos, Parménides plantea una tensión constitutiva entre ambos: el ser se revela, mientras que el no-ser es lo que permanece velado. En Heráclito, la comprensión del ser implica el reconocimiento de su relación necesaria con el no-ser. Para este autor, todas las cosas existen a partir de la tensión de los contrarios; cada realidad depende de su opuesto para manifestarse. En este sentido, ser y no-ser no son entidades separadas, sino dimensiones interdependientes de un mismo proceso dinámico (Jaeger, 2024, pp. 111- 128). Aunque la tradición filosófica suele contraponer a Heráclito y Parménides, puede inferirse que ambos coinciden en que la verdad sobre el ser exige comprender su relación con aquello que parece negarlo.

En el mundo griego el concepto de ser y, por lo tanto, sus derivados, en este caso, “ontológico” o bien “ontología” tiene su natural continuidad en Aristóteles, aunque más fundamentalmente en Platón. Platón retoma la cuestión del ser desde la teoría de las Ideas. Para él, el ser se identifica con las Formas: realidades eternas, inmutables y accesibles únicamente mediante la razón. La existencia sensible es solo una copia imperfecta de ese ser verdadero (Jaeger, 1996, pp. 399 y ss.). Las nociones relativas al ser que venimos reseñando parten de una recuperación de la problemática ontológica tal como se accede a ella a partir de la filosofía contemporánea, especialmente en la fenomenología y en hermenéutica, donde cobra a veces la dimensión de la pregunta por el sentido (Galan, Sanchez, 2010; Grondin, 2005).

En la fenomenología, Husserl sitúa el ser en la conciencia trascendental: es el sujeto racional quien constituye el sentido de los fenómenos mediante la intencionalidad. Heidegger, por su parte, desplaza la pregunta hacia la existencia concreta: el ser se experimenta en el mundo a través de la temporalidad, la finitud y la posibilidad de una existencia auténtica. Gracias a las reflexiones de Heidegger la ontología y lo ontológico se

desplazan de su original posición en la naturaleza a ser dimensiones de mundo histórico propio del hombre (Rivera, 2014; 2017). La reflexión sobre el ser debe ser entendida, como la manifestación y el ocultamiento de la verdad en el mundo social. Hay que acotar que Sartre amplía esta perspectiva, afirmando que el ser humano está definido por la libertad radical y la responsabilidad que implica construir su propia existencia. El presente texto recoge básicamente la perspectiva sobre el ser desde la tradición discursiva heideggeriana.

A partir de estas discusiones, la presente investigación aborda el problema del ser del indio desde una perspectiva andina. Siguiendo a Churata, se entiende el ser del indio como una realidad ontológica y social a la que se ha dado el sintagma “ontología política”, en gran medida recogiendo reflexiones en ese sentido de V. S. Rivera (2009; 2010,). La ontología política india ha sido históricamente negada y colonizada. Esta realidad ontológica se encuentra privada de libertad y requiere, por tanto, un proceso de curación del trauma colonial y republicano (Mancosu, 2017). La liberación del ser del indio implica su afirmación política, cultural y económica. Solo así es posible su plena trascendencia y la recuperación de su ser propio.

Ahayu Watan

En *El Pez de Oro*, Churata utiliza con frecuencia la expresión *ahayu watan*. El término *ahayu*, proveniente del aymara, puede traducirse como “alma”, “ser” o “espíritu”, mientras que *watan*, del quechua, significa “atado”, “amarrado” o “aprisionado”. De acuerdo con Churata, *ahayu watan* designa el alma que ha sido atrapada o retenida, es decir, un espíritu impedido de manifestar plenamente su ser. Gamaliel Churata, define esta expresión en el glosario de *El Pez de Oro*: “Ahayu-watan. Ay., ahayu, alma; watan, amarrar. El alma fue atrapada” (Churata, 1957: p. 653).

Khori Challwa.

El término *Khori Challwa* proviene del quechua y se traduce como “*El Pez de Oro*”. Este constituye el título de la obra fundamental de Gamaliel Churata, *El Pez de Oro*. Sin embargo, el autor no emplea la expresión en un sentido estrictamente literal. El *Khori Challwa* se relaciona simbólicamente con la esencia o principio generador del ser humano, específicamente del hombre del Tawantinsuyo. En la obra, los personajes no se presentan como figuras humanas convencionales, sino como símbolos de naturaleza zoótica, es decir, representaciones que encarnan dimensiones espirituales del ser. Así, el *Khori Challwa* funciona como metáfora del espíritu y del origen profundo del hombre andino. Gamaliel Churata, define esta expresión en el glosario de *El Pez de Oro*: “Khori-khellkhata-Khori-Challwa. Ay. Letras de oro de EL PEZ DE ORO” (Churata, 1957, p. 664).

Pacha

El término, usado cotidianamente en quechua para referirse al tiempo, ha sido interpretado por diversos autores desde una perspectiva más profunda. Aramayo (2024) lo define como “morada” o “residencia del tiempo”, es decir, como el espacio donde lo existente adquiere presencia y duración (p. 360). Tanto en aymara como en quechua, la noción no solo refiere al transcurso temporal, sino a su dimensión ontológica. De manera temprana, de acuerdo con Aramayo. Ludovico Bertonio registró el término como tiempo antiguo, asociado a la medición del tiempo y a la determinación de momentos específicos, como el cambio de eras (p. 360). Churata retoma esta acepción y lo emplea también con el sentido de tiempo antiguo, siguiendo la interpretación de Bertonio (cf. Churata, 1957: pp. 10-11). De este modo, el concepto excede la idea cronológica de tiempo y se configura como una categoría que articula memoria, existencia y lo que Zenón de Paz llamaría “Cosmovisión andina” (Depaz, 2015; Rivera, 2018). Debe anotarse que esta expresión no aparece registrada en el glosario de *El Pez de Oro*.

Kiuchaska

Es altamente probable que la mayoría de los puneños conozcan el significado de *kiuchaska*. En quechua, este término se traduce como “dolencia del alma” o “enfermedad del ser”. Desde la perspectiva de Gamaliel Churata, dicha dolencia se manifiesta como la negación del propio ser y la adopción de una identidad alterna o impuesta. En términos marxistas, este fenómeno puede comprenderse como alienación; desde la antropología cultural, se vincula con el proceso de aculturación, entendido como la pérdida o sustitución de elementos culturales propios por otros ajenos. Así, *kiuchaska* expresa el sufrimiento ontológico que surge cuando un sujeto —o un colectivo— es separado de su ser auténtico. Churata confirma esta interpretación en el siguiente fragmento: “Es el “ánimo” que según las intuiciones del arcaico puede abandonar temporalmente (*kiuchaska*) la cobertura del sér” (Churata, 1957, p. 109). La expresión aparece también en el glosario de la siguiente manera: “*Kiuchaska*. Kh. Dolencias del corazón en las sintomatologías del Kholliiri. Se ha asustado el niño, y hasta el adulto; se les dio vuelta el corazón. En la realidad, dolencias del alma” (Churata, 1957: p. 666).

Laykha

En el mundo andino, el término se comprende de dos maneras principales. En primer lugar, se refiere a la persona que cura enfermedades atribuidas a causas no visibles o no explicables desde la medicina occidental, tales como el susto, el viento o la *kiuchaska*. En segundo lugar, designa a un sabio que posee conocimientos superiores y capacidades rituales: alguien que se comunica con los espíritus de los muertos, interpreta la hoja de coca como oráculo y es capaz de anticipar acontecimientos naturales o provocados por la acción humana. Churata emplea el término en ambas acepciones, aunque con mayor énfasis en la segunda, vinculándolo a la figura del conocedor profundo de los misterios del ser y del

cosmos andino. Esta expresión no es definida de manera directa en el glosario de *El Pez de Oro*. Sin embargo, *Laykha* aparece en expresiones compuestas del glosario una de ellas, *Laykha Pillu* y *Laykha khuchi*. En ambas expresiones “Laykha” es traducida por Churata por “brujo” (Churata, 1957: p. 668).

Susto

Churata describe, en *El pez de oro*, una situación colonial que perdió el *ahayu*, es decir, el ser, debido a ello, tiene un trauma colonial, a esto lo denomina como “susto” lo cual debe ser curado por un *laykha*,⁶⁰ el enfermo que padece “susto”, tiene una “dolencia del alma” y esto debe ser liberada. Churata, resalta la condición colonial como un proceso mediante el cual el sujeto andino ha perdido su *ahayu*, es decir, su ser o principio vital generando un trauma colonial. A esta pérdida simbólica del ser, Churata la denomina *susto*, entendida como una afección que provoca una “dolencia del alma”. En este contexto, la recuperación del *ajayu* requiere un acto ritual de curación llevado a cabo por un *laykha* figura que posee la capacidad de restituir el equilibrio espiritual. De este modo, la liberación de la dolencia implica la recuperación del ser y la desarticulación del trauma colonial y republicano⁶¹

Wawaku.

En *El Pez de Oro*, Churata realiza un análisis político mediante la figura simbólica del “gobierno del niño”. Con esta expresión, el autor se refiere a una forma de gobierno

⁶⁰ Sacerdote o brujo que cura la enfermedad social.

⁶¹ Puede confrontarse el uso de esta expresión en Churata, 1957, 350; y muy especialmente, en particular por su relación con otras palabras de este vocabulario en Churata, 1957, p. 619.

caracterizada por la falta de carácter, la incapacidad de tomar decisiones frente a situaciones críticas y la ausencia de discernimiento para reconocer los problemas fundamentales. Desde esta perspectiva, dicho gobierno actúa de manera irracional y caprichosa, lo que Churata interpreta como un gobierno de pestilencia. En contraste, propone el gobierno de Khorí Puma como modelo de autoridad sabia y laboriosa, capaz de ejercer un liderazgo responsable y orientado al bien común. En el glosario de *El Pez de Oro*, *Wawaku* aparece definido de esta manera: “Wawaku. Kh. Mitografía de la pestilencia de los pantanos” (Churata, 1957, p. 680). En el presente estudio va tratar de demostrarse que esta expresión ha sido resignificada a partir de la teología política como un concepto relativo a una experiencia apocalíptica de los tiempos históricos.

Khorí puma

El término quechua *Khorí Puma* se traduce literalmente como “puma de oro”. Sin embargo, en la obra *El Pez de Oro*, Churata lo emplea con un sentido simbólico más amplio, interpretándolo como “palacio del puma” o espacio de autoridad y poder legítimo. En este contexto, Khorí Puma representa el modelo de un gobierno sabio y laborioso, caracterizado por la firmeza, la valentía y la capacidad de conducción responsable. En sentido estricto designa algunas veces al Inka y, significa una instancia metafísica cuya función es detener al *Wawaku*. En el glosario de *El Pez de Oro* carece de una definición autónoma; sin embargo, aparece en un compuesto que procedemos en cita: “Mayku-Khorí-Puma. Formas neo. de, como la anterior, *EL PEZ DE ORO*. Capitán, o jerarca, de los Pumas áureos” (Churata, 1957, p. 671).

Chullpa tullu

Churata (1957) denomina este concepto como la “memoria de los muertos” (p. 111), entendida también como la vivencia persistente de quienes han fallecido. Estos seres,

identificados como achachilas, se presentan como entidades que conservan una existencia eterna y una dimensión afectiva: sienten hambre de ternura. Churata los describe como fuerzas vitales que poseen una energía pasional, instintiva y fecunda, capaces de influir en el mundo de los vivos. En el glosario de *El Pez de Oro* aparece registrado de siguiente forma: “Chullpa. Kh-Ay. Sepulcro; Chullpar, cementerio; El Chullpa, americano legendario de edades presolares; Chullpa-tullu, el esqueleto, más el esqueleto vivo” (Churata, 1957, p. 656).

Challwas

El término proviene del quechua y significa literalmente “peces pequeños”, específicamente aquellos que habitan en el lago Titikaka. En Puno, este pez también es conocido como ispi, debido a su diminuto tamaño. Churata utiliza la palabra challwas de manera simbólica para referirse a los lectores de *El Pez de Oro*: si la obra representa al lago Titikaka en su dimensión mítica y existencial, entonces los lectores que ingresan en su lectura se convierten en challwas, es decir, en parte de la fauna simbólica que habita en ese universo literario⁶².

62 “*Presumo que me leen Challwas*. Y que no pocas veces se habrán detenido a observar su vida en el Titikaka, si no con el moroso deleite de un Paracelso orestiano, el genio de la sistematización del Abate Spellazzani o el primor ictiológico de Agazzis, al menos con la humildad de los Pumas. A simple vista la del habitante lacustre se mostrará como una existencia sometida a la fatalidad de las paralelas, si no hay alborada que de allí los challweros no salgan en sus barquichuelas cargadas hasta la pakha-thusa con el fruto de las diestras khenchadas que cuentan milaradas de cadáveres. Y no es así” (Churata, 1957, p. 49).

El Inka

En los estudios antropológicos, literarios y culturales, el Inka es reconocido como el monarca supremo del Imperio del Tawantinsuyo (Aramayo, 2024, p. 220). Sin embargo, Churata va más allá de esta interpretación histórica y administrativa, otorgándole una dimensión simbólica y metafísica. Para él, el Inka no es únicamente una figura política, sino una entidad mágica que actúa como patrón del cosmos, es decir, como principio ordenador del universo. En esta perspectiva, el Inka encarna una fuerza reguladora de carácter ético, ontológico y político: ético, porque orienta la conducta y los valores comunitarios; ontológico, porque expresa una forma de ser y existir en el mundo ligada a la armonía cósmica; y político, porque funda un modelo de organización social y de ejercicio legítimo del poder. Así, en la visión de Churata, el Inka trasciende la categoría de gobernante histórico para convertirse en un arquetipo de autoridad espiritual y civilizatoria dentro de la cosmovisión andina.

La palabra “Inka” aparece en el glosario de *El Pez de Oro* en una formula semejante al uso común. Dice Churata: “Inka. Kh-Ay. Emperador del Tawantinsuyo” (Churata, 1957, p. 661). Esta sugerencia de glosario puede distraer al lector de la función del inca como un arquetipo metafísico esto de alguna manera se muestra en el uso masivo de este término. Aplicando el buscador electrónico interno al documento digital de *El Pez de Oro* encontramos que el termino aparece citado 192 veces. En el desarrollo del texto habrá ocasión de subrayar su rol como fundamento del orden y también como *Katékhon* contra el *Wawaku*.

Capítulo III. Análisis y discusión de los hallazgos

3.1. Resultados del estudio

El estudio sistemático de la obra de Gamaliel Churata permite afirmar que su pensamiento constituye una ruptura con las categorías con las que la modernidad ha intentado definir al sujeto indio. Su reflexión no surge de abstracciones teóricas ni de construcciones académicas descontextualizadas, sino de una realidad concreta de opresión colonial que continúa en la república y modernidad tardía del orden hegemónico de dominación capitalista actual. Churata piensa desde la herida histórica de un mundo violentamente interrumpido, así como desde la urgencia de hacer posible e instalar un horizonte de existencia propio. Por ello, su pensamiento es inseparable de la experiencia colectiva del indio y de su memoria histórica, que pervive activa en el presente como fuerza espiritual y política.

Uno de los hallazgos fundamentales es que el sentido político en Churata nace de su ontología, y esta ontología se fundamenta en el concepto de *Ahayu Watan*, núcleo desde el cual se constituye la existencia india. El *Ahayu Watan* no es solo alma, ni únicamente energía vital; es el principio que articula cuerpo, espíritu y comunidad, la célula ontológica de toda la vida colectiva. No existe un individuo aislado, sino un ser que solo es en el vínculo con los otros, con el territorio, con los ancestros y con los muertos. Así, la comunidad no es estructura social, sino estructura ontológica del ser. La pérdida del *Ahayu Watan* implica la pérdida del ser mismo.

La modernidad occidental que se autoproclama racional, universal y emancipadora— produce, según Churata, una ruptura radical en esta estructura ontológica. El colonialismo no empieza con las armas sino con la destrucción del *Ahayu*, mediante un proceso de disolución espiritual. Churata demuestra que la dominación moderna solo triunfa

cuando el indio es separado de su comunidad, de su memoria y de su mundo. Esta es la herida histórica que constituye la colonia: una amputación ontológica y no solo económica o política. De allí que Churata haga uso de imágenes míticas para explicar la estructura de la violencia moderna: Caín es la fuerza de la guerra, la economía y la muerte; Abel es la comunidad, la ternura y la vida. Vence Caín porque la modernidad no se funda en la justicia, sino en la violencia.

Para profundizar esta crítica, Churata coincide con René Guénon, quien analiza la modernidad como la época de la "destrucción de los principios", el reino de la cantidad sobre la cualidad y la subordinación de lo espiritual a lo material. Churata comparte esta intuición, pero la radicaliza al mostrar que la modernidad no solo destruye principios universales, sino mundos concretos y pueblos reales. La modernidad, entonces, no es solo un problema filosófico: es una máquina de triturar culturas, una operación de vaciamiento espiritual.

Churata nombra esta fuerza disolvente como *Wawaku*, símbolo del terror ontológico de la modernidad. El *Wawaku* es el vacío, el desarraigo, la sustitución del ser por la funcionalidad utilitaria. No es únicamente una figura literaria, sino la encarnación de un régimen de muerte espiritual. Es el devorador de *Ahayu Watan*. Allí donde el *Ahayu Watan* afirma comunidad, el *Wawaku* impone individualismo; donde el *Ahayu Watan* afirma memoria y continuidad, el *Wawaku* impone olvido y ruptura. El *Wawaku* actúa como el fantasma de la modernidad: separa al ser de su raíz y lo deja reducido a un ente sin horizonte, útil para la maquinaria económica y abandonado en el desierto del yo.

En este proceso de des-vinculación del ser, Churata hace una crítica directa a la academia occidental, que él llama "necrademia", la academia de los muertos. La necrademia forma intelectuales que repiten conceptos, pero que no comprenden su experiencia vital ni el sentido espiritual del mundo indio. Produce conocimiento muerto

para un mundo muerto. Frente a eso, Churata propone un pensamiento desde los muertos, pero no en sentido macabro, sino como memoria ontológica activa. Para él, los muertos son fuente de sabiduría y continuidad política; la comunidad está formada por vivos y muertos, porque el conocimiento es transmisión, no acumulación. La necrademia olvida; el pensamiento indio recuerda.

Aquí la comprensión no es racionalista: es vivencial. Churata sostiene que el conocimiento verdadero surge del sentir, no del concepto. Esta idea coincide con la concepción de Martin Heidegger, cuando afirma que el "sentimiento" (*Befindlichkeit*) es un modo originario de comprensión, anterior a toda racionalización. El ser no se piensa: se siente. Para Churata, ese sentimiento originario es el *Ahayu Watan*, la experiencia de pertenencia al mundo. Solo quien siente su comunidad puede comprenderla. Solo quien siente el territorio puede enraizarse. Solo quien siente la memoria puede resistir.

En esta lógica, la tradición no es un conjunto de costumbres del pasado, sino una fuerza viviente que sostiene el ser. La tradición es el cauce por el cual circula el *Ahayu Watan*. Por eso Churata insiste en que el retorno al ser no implica regresar al pasado de manera arqueológica, sino reactivar el vínculo con la fuente de vida. La tradición es la raíz que alimenta la resistencia; no es nostalgia, sino potencia.

El colonialismo y su continuación en la república moderna busca destruir este vínculo convirtiendo al indio en individuo autónomo. Pero la autonomía moderna es otra forma de dominación, porque un individuo separado de su comunidad queda sin fuerza, sin sentido y sin horizonte. Así nace la patología social del indio colonizado: miedo, sometimiento, vergüenza de su tradición, y finalmente olvido. El indio, desconectado de su *Ahayu*, deja de ser sujeto político.

Churata no propone una reforma moderna, ni la inclusión del indio en la ciudadanía occidental. Propone algo infinitamente más radical: reactivar ontológicamente el ser-indio. Frente al *Wawaku* que es destrucción y desarraigo Churata propone el Khorí Puma, la figura del retorno al ser. No es un símbolo romántico, sino político: encarna la vuelta a la firmeza, a la valentía y a la autoridad que nace de la comunidad. El Khorí Puma no gobierna desde la coerción, sino desde la integración del otro. Su política no consiste en dominar sino en cuidar la vida.

De aquí se concluye que la propuesta final de Churata es una filosofía de resistencia y retorno, y que la resistencia es ontológica porque el enemigo principal no es un estado, ni una ley, ni una clase social: es el olvido del ser. Resistir es recordar. Resistir es cuidar el *Ahayu Watan*. El retorno no es retorno al pasado, sino retorno al ser.

3.2. Análisis de Hallazgos

El hallazgo central radica en que Gamaliel Churata no aborda la cuestión del ser desde un plano meramente filosófico, sino desde una experiencia ontológica vinculada a la tradición andina. Mientras Heidegger concibe al Dasein como el ente arrojado al mundo y caracterizado por la pregunta por el ser, en Churata el ser no es una pregunta abstracta, sino una experiencia vivencial que se manifiesta en símbolos, ritualidad y memoria histórica. El ser en Churata permanece oculto, negado y patologizado: es un ser enfermo, desviado, incluso olvidado. La colonización no solo expropia la tierra, sino que expropia el ser, provocando una dolencia del alma, categoría que Churata problematiza desde la tradición andina. Esta dolencia implica pérdida espiritual y pérdida de sí, y constituye lo que Churata entiende como trauma colonial.

En contraste con las bases teóricas y relacionando con otros pensadores peruanos

como Mariátegui, González Prada o Salazar Bondy, que analizan la problemática del indio desde perspectivas sociológicas o económicas, Churata piensa desde el indio, no sobre él. Esto significa que su reflexión emerge de la tradición, la memoria espiritual, la relación con los muertos y los símbolos que estructuran el mundo andino. Su propuesta se diferencia incluso de Franz Fanon: mientras Fanon interpreta el trauma colonial desde la psiquiatría y la dimensión social, Churata lo entiende desde una ontología política de la vida, donde el símbolo es una categoría real y no metafórica.

El pensamiento de Churata incorpora la crítica a la modernidad en la línea de René Guénon: la modernidad no es progreso, es decadencia. Mientras que la modernidad hegemónica describe la experiencia histórica con metáforas de avance y logros, Churata, como antes Guénon y otros autores que se remontan a la Escuela teológica, describen el tiempo moderno con contrametéforas, cuyo valor es invertido. Mientras el Proyecto Normativo de la Ilustración corre aceleradamente hacia la perfección, las contrametéforas de autores como Guénon y Churata, en cambio, describen la experiencia del mismo tiempo como una caída acelerada en la decadencia⁶³. El efecto de la decadencia como experiencia del tiempo moderno sería devastador en el mundo del indio, pues rompe la continuidad espiritual y transforma su mundo simbólico en folclor. En esta ruptura se produce el mayor diagnóstico de Churata: el indio acepta la reducción de su ser y normaliza la mutilación de su mundo. Por eso Churata recurre a Heidegger, pero lo supera en un punto decisivo: si para Heidegger el sentimiento es un modo originario de comprensión del ser, en Churata el sentimiento es memoria cósmica que liga al indio con los muertos. A esa pérdida del vínculo espiritual Churata la llama dolencia del alma, categoría que sobrepasa lo psicológico para

⁶³ Sobre las metáforas y contrametéforas de la época moderna se remite a Fernández Sebastián, 2024, pp. 232 y ss.

abrir un campo político y comunitario.

La modernidad produce un sujeto enfermo, sin memoria ni raíz; Churata nombra este fenómeno a través del símbolo del *Wawaku*, representación del gobierno de la pestilencia, del libertinaje y la degeneración. El *Wawaku* es el terror ontológico, porque destruye el sentido de ser comunidad. En oposición aparece el Khorí Puma, símbolo de gobierno sabio y solar, ordenado y valiente. Sin embargo, la derrota del Khorí Puma frente al *Wawaku* revela la consumación del triunfo moderno; el orden sagrado ha sido desplazado por el caos. Ante este colapso, Churata no plantea restauración sino resurrección, resurrección de la memoria, del pasado y de la potencia de los muertos, quienes en su obra hablan y ordenan, desde la academia de los muertos, denominado necrademia.

Frente a ello, la tradición india es vida y es ontología. En esta lógica circular del tiempo, la civilización no progresa de manera lineal, sino que germina, muere y renace manteniendo su espíritu. La herencia los achachilas, los muertos tutelares no es pasado: es presencia activa. Por eso, para Churata, la política no puede separarse de la vida, ni la ética de lo sagrado. La ley no es un sistema normativo sino una fidelidad a la existencia: no robar ni mentir no por miedo a la sanción, sino por respeto a la divinidad. Esta postura desplaza radicalmente la noción moderna de libertad, que Churata ve como esclavitud de los deseos. El hombre moderno es libre solo para perderse en sí mismo: sin centro, sin memoria, sin orientación.

Así, el pensamiento político de Churata no apunta a una democracia moderna ni a una nostalgia imperial, sino a una posible organización social tradicional, donde el orden político se funde en la continuidad espiritual, en la tradición y en una identidad compartida. La regeneración no está en retornar al imperio, sino en reactivar el vínculo espiritual que aún vive en el indio. Churata revela que en el ser individual del indio existe una comunidad

imperial escondida. La revolución no es política: es ontológica.

3.3. Discusión y contrastación teórica de los hallazgos

En esta sección va contrastarse los hallazgos de esta investigación en primer lugar con los antecedentes que han sido señalados en el capítulo II. La selección de antecedentes corresponde con el criterio de considerar más oportunos los trabajos publicados relacionados con el proyecto de esta tesis, que han sido publicados en los últimos cinco años este criterio, sin embargo, podría considerarse restrictivo pues, no necesariamente los estos documentos son las minuciosos o más acertados que otros documentos anteriores, lo cual es manifiestamente cierto, en los estudios humanísticos y en la filosofía. Por esta razón se ha resuelto contrastar los hallazgos de esta investigación con los antecedentes más amplios en los estudios sobre *El Pez de Oro* y Gamaliel Churata en un acápite aparte. En resumen, la discusión tendrá dos partes, la primera referida a los trabajos de los últimos cinco años y la segunda intentará contrastar el desarrollo de esta investigación con los aportes más amplios de la historiografía sobre *El Pez de Oro*.

El trabajo de Mancosu (2017) aborda el concepto de *ahayu* principalmente como espíritu social, en su dimensión colectiva e individual, enfatizando su función como principio de cohesión comunitaria y expresión simbólica de la vida social andina. Su aporte se sitúa en un plano antropológico-filosófico, centrado en la comprensión del *ahayu* como categoría cultural.

En contraste, el presente estudio desplaza el análisis del *ahayu* hacia una clave ontológico-política, interpretándolo no solo como espíritu social, sino como principio ontológico constitutivo del ser indio, afectado directamente por procesos históricos como

la colonización, el neocolonialismo y la modernidad. Mientras Mancosu describe el *ahayu* como fenómeno cultural, esta investigación lo desarrolla como categoría ontológica activa, capaz de enfermar, ser profanada y resistir, vinculándola con nociones como soberanía, tradición, Estado y decadencia espiritual.

Usandizaga (2020) centra su análisis en el carácter mítico, simbólico y filosófico de *El Pez de Oro*, destacando la metamorfosis mítica, la crítica al dualismo platónico y la concepción cíclica de la vida y la muerte. Su lectura privilegia el diálogo de Churata con la filosofía occidental, especialmente Platón, Kierkegaard y otras tradiciones metafísicas, enfatizando el valor filosófico del mito. El presente estudio, si bien asume estos aportes, se distancia al enfatizar la dimensión ontológico-política del mito, particularmente en figuras como el *Wawaku*, el Khorí Puma y la comunidad imperial. Mientras Usandizaga interpreta el mito como vía de pensamiento filosófico y simbólico, esta investigación lo entiende como campo de batalla ontológica, donde se disputa el ser mismo de la nación, la legitimidad del poder y la supervivencia de la tradición. Así, el mito no es sólo reflexión, sino acción ontológica contra la modernidad y el Estado republicano.

Vilchis (2020) analiza la obra de Churata desde su escritura y su intencionalidad política, defendiendo que no carece de método ni sistematicidad, sino que se abre a un horizonte hermenéutico amplio. Su enfoque se orienta a mostrar cómo la reflexión histórica de Churata se articula con una crítica al Estado republicano y al sistema neocolonial, tanto liberal como socialista.

El presente estudio retoma esta crítica, pero la radicaliza ontológicamente. Mientras Vilchis se sitúa en un plano histórico-político e ideológico, esta investigación profundiza en los fundamentos ontológicos de dicha crítica, mostrando que el problema no es solo el Estado como forma de organización política, sino su carácter artificial, desarraigado y anti-

tradicional, que enferma el *ahayu* colectivo. Así, la crítica al Estado no es solo política, sino ontológica y espiritual, vinculada a la ruptura con la semilla originaria del Tawantinsuyo.

Medinaceli (2022) sitúa a Churata en el marco del giro ontológico del siglo XX, en diálogo crítico con Heidegger y Hartmann, subrayando el esfuerzo del autor por desprenderse de la filosofía occidental para construir una ontología andina propia. Su estudio destaca el carácter pionero de Churata en el debate ontológico latinoamericano.

El presente trabajo coincide con este diagnóstico, pero se diferencia en su orientación y desarrollo. Mientras Medinaceli se concentra en el contexto filosófico y genealógico del giro ontológico, esta investigación se orienta a desplegar sistemáticamente esa ontología andina en su dimensión política, religiosa y comunitaria, articulándola con categorías como tradición, patria, muertos, soberanía y decadencia. En lugar de centrarse en la comparación con la filosofía europea, el estudio privilegia una lectura interna de Churata, desde el mundo andino hacia sí mismo.

Como contraste final de los antecedentes, a diferencia de los antecedentes revisados, que abordan a Gamaliel Churata desde perspectivas antropológicas, mítico- filosóficas, histórico-políticas o genealógicas, el presente estudio propone una lectura ontológico-política integral de *El Pez de Oro*. Su aporte específico consiste en articular las categorías de *ahayu*, tradición, mito, *Wawaku* como la decadencia moderna y la comunidad imperial como fundamentos ontológicos del ser indio, mostrando cómo estas se ven afectadas por la colonización, la modernidad y el Estado republicano. De este modo, la investigación no solo dialoga con los antecedentes, sino que los prolonga y los supera en una clave sistemática y situada.

Terminando la discusión desde los antecedentes, se analiza de manera general, junto

con otros autores que abordaron directamente a Churata, que Gamaliel Churata sigue siendo interpretado desde una lectura que lo ubica en el “indigenismo”, como si se tratara únicamente de un escritor que denuncia injusticias sociales o representa al indio desde un marco de opresión colonial. Elizabeth Monasterios Pérez (2020) reproduce parcialmente esta interpretación al compararlo con Mariátegui, Arguedas o Vallejo. Sin embargo, esa comparación empobrece la singularidad de Churata: ninguno de esos autores llegó a pensar al indio como principio ontológico, en “acto y potencia” tal como se intentó demostrar en esta investigación. Arguedas convive con los indios, pero no formula una ontología de categoría india propia de un pueblo; Mariátegui reduce el problema del indio a la tierra y la economía; Vallejo proyecta sufrimiento y solidaridad, pero no pensamiento ontológico. Esa insistencia en agrupar a Churata bajo “indigenismo” revela una incompreensión radical del alcance ontológico de su obra. La tendencia de la crítica contemporánea ha sido leer a Churata desde marcos que no le pertenecen: interculturalidad, colonialidad, decolonialidad, en las versiones de Anders Burman, Mabel Moraña, Walter Mignolo. Consideramos que cualquier tendencia sociológica de tipo “decolonial” es no sólo inexacta, sino inoportuna como enfoque para interpretar la obra de Churata. Allí aparece el principal problema: estos autores pretenden traducir la tradición andina a categorías externas que la despojan de su raíz sagrada y de su dimensión ontológica.

En Anders Burman (2011) se observa un intento por explicar la espiritualidad andina como “posibilidad política” desde el discurso académico europeo; pero al hacerlo la encapsula como producción simbólica. Burman escucha, pero no comprende la vivencia: su interpretación intelectualiza la tradición y le niega su carácter fundante del ser. Del mismo modo, Mabel Moraña (2015) y el pensamiento decolonial operan desde una retórica universitaria que identifica dominación, resistencia y agencia, pero reduce la cultura andina a campo de disputa discursiva. La lectura de Moraña es útil para hablar de hegemonía y

discurso, pero inválida para comprender el *Ahayu Watan*, donde el ser no es discurso: es vida, memoria espiritual, relación con los muertos.

Mientras Burman, (2011, 2017) Moraña (2015) y los decoloniales hablan sobre el indio, Churata piensa desde el indio. En este punto, es necesario cuestionar también la postura de Vicente Alanoca Arocutipa, quien critica la folclorización de la cultura andina—crítica pertinente—pero paradójicamente termina utilizando el término “cosmovisión” como categoría explicativa. Ese término es heredero del positivismo; estética y vuelve inofensivo lo sagrado. Alanoca ve el problema, pero no accede al nivel ontológico que sostiene la tradición india: no comprende que para Churata el ser del indio no es cosmovisión, es fundamento del mundo.

Necker Salazar, Dorian Espezúa (2019), en la introducción del texto, *Churata desde el Sur*, por su parte, lee a Churata desde una lógica antropológica y literaria, pero vacía la dimensión política y espiritual. Su lectura del Inka y de la memoria ancestral queda reducida a “estructura simbólica”, ignorando el carácter normativo del imperio como orden sagrado. Su análisis se queda en el discurso, pero elimina el acto. Más problemático aún es Emilio Armaza, periodista mestizo, republicano y colonial. Armaza defiende el mestizaje como progreso y acusa a Churata de idealizar al indio. En realidad, lo que Armaza no soporta es que Churata niega el proyecto republicano y expone su fracaso espiritual. Armaza reduce al indio a sujeto folklórico, útil como “color local” para consolidar la nación criollo-republicana. Su crítica revela su temor: Churata demuestra que la república peruana no tiene alma, porque no tiene muertos propios que la sostengan. La república es administración; la tradición india es destino.

Frente a esta lectura reduccionista, investigaciones como las de Helena Usandizaga (2020), Paula Mancosu (2017) abren un camino más profundo. Usandizaga comprende la

naya como alma colectiva y vincula la *chullpa tullu* al muerto-protector que participa activamente en el orden del mundo. Mancosu interpreta la dolencia del alma como pérdida del *ahayu* y describe el *kiuchasqa* como cobertura ontológica del ser. López Núñez trabaja el *ahayu* como potencia del pasado que se actualiza en el presente. Ellos comprenden que en Churata el tiempo no es lineal: el pasado vive, retorna, exige.

Pero incluso estas interpretaciones no enfatizan lo que esta tesis sostiene como elemento central: en Churata, el retorno del Inka no es metáfora ni mitología literaria. Es proyecto político y ontológico: restauración del orden cósmico, jurídico y comunitario basado en la tradición. Frente a ello, los indigenistas progresistas como Omar Aramayo, aunque aportan, no captan la dimensión ontológica del imperio y omiten el rol de la religión como eje del orden político. Aramayo reconoce que no hay futuro sin raíz, pero no entiende que la raíz es sagrada.

Finalmente, Fausto Reinaga (2010) es el único que reconoce a Churata como pensador indio en acto y potencia. Reinaga rasga la máscara del mestizo ilustrado y del republicano occidentalizado; denuncia que Diez de Medina “no entendió al indio”, porque nunca comprendió que el imperio no es nostalgia, sino futuro. La presente tesis sostiene entonces que Churata no es indigenista, ni decolonial, ni intercultural: es ontólogo político del mundo indio. Su pensamiento no se lee con categorías externas, sino desde la vivencia del ser.

Conclusiones

La investigación demuestra que el pensamiento de Gamaliel Churata configura una ontología política que sitúa al indio como eje de una crítica radical a la modernidad. Esta última no aparece solo como un proceso histórico o político, sino como una forma de violencia ontológica que desestructura el ser, al imponer categorías abstractas, racionalistas e individualistas ajenas a su modo de existencia. Frente a ello, la tradición andina se presenta como principio de continuidad, donde el ser se sostiene en la relación con la comunidad, la naturaleza y lo sagrado. En este marco, la liberación no se concibe como integración a la modernidad, sino como restauración del ser mediante la recuperación del *Ahayu Watan* y la superación del *Wawaku* como figura de fragmentación ontológica.

Respecto a la primera pregunta específica se sostiene de la ontología política, como una perspectiva que entiende la política como dimensión constitutiva del ser social. En Churata, dicha noción se expresa en una interrogación radical sobre la existencia del pueblo quechuaymara en el horizonte de la modernidad occidental. Su pensamiento no se limita a la crítica social o histórica, sino que cuestiona las bases ontológicas de un orden que reduce al indio a una categoría funcional subordinada. Desde una perspectiva metapolítica, su obra trasciende la política inmediata para poner en cuestión los fundamentos de la civilización moderna, afirmando al indio como sujeto histórico, cósmico y portador de una racionalidad distinta.

En la segunda pregunta específica se constata en su dimensión histórica, la ontología política en Churata revela que la modernidad opera como una fuerza que no solo domina territorios, sino que transforma y violenta modos de ser. Esta violencia se simboliza en el *Wawaku*, figura que expresa la destrucción interna del ser del indio al imponerle una existencia ajena. En contraste, la célula representa la continuidad vital, la regeneración y la

persistencia del ser en relación con la comunidad, la tierra y los antepasados. De este modo, el indio no desaparece, sino que resiste como continuidad ontológica frente a las formas de negación impuestas por la modernidad.

La tercera pregunta específica se evidencia en cuanto a la dimensión cultural, la investigación evidencia que la cultura del indio no puede entenderse como folclor ni como residuo del pasado, sino como una forma de existencia plenamente vigente. Elementos como las wakas, el culto a los muertos, la territorialidad y la memoria constituyen modos de ser que sostienen la continuidad del *Ahayu Watan*. La modernidad, al imponer una noción lineal de progreso y un sujeto abstracto, genera un quiebre ontológico que desconoce estas formas de vida. En este sentido, el trauma colonial y su acentuamiento como dolor en la república radica en obligar al indio a existir bajo categorías que niegan su propia ontología.

En cuarta pregunta específica se determina en su dimensión social, que Churata propone una reconfiguración del modo de comprender el ser al situarlo en el ámbito del sentir y la tradición, en oposición a la primacía de la razón moderna. Su pensamiento establece un diálogo crítico con la filosofía occidental, particularmente con Heidegger, no para reproducir sus categorías, sino para desplazarlas. Así, mientras la ontología europea se articula en torno al ser-en-el-mundo, Churata plantea un ser que se comprende desde el sentir en la tradición, es decir, desde la experiencia comunitaria, afectiva y simbólica. Esta propuesta amplía la crítica a la modernidad y cuestiona incluso ciertos límites de los enfoques decoloniales contemporáneos.

Finalmente, la propuesta de una ontología política del indio en Churata se expresa como una lógica de resistencia ontológica. Esta no se reduce a una acción política en sentido moderno, sino que implica la persistencia del ser frente a las formas de negación impuestas por la modernidad y la república criolla. La resistencia se manifiesta como restauración del

vínculo con la tradición, la comunidad y lo sagrado, donde la recuperación del Ahayu y la continuidad del ser constituyen condiciones fundamentales. En este marco, la emancipación no se orienta hacia la adaptación, sino hacia la reconstrucción de un orden propio que permita la plenitud ontológica del indio.

Sugerencias

Se sugiere a los investigadores en filosofía, literatura y estudios andinos profundizar en el estudio de la teología política andina en el pensamiento de Churata, mediante el análisis de la presencia de dioses, Apus y elementos del cristianismo popular en su obra. Este abordaje permitiría comprender el rol de lo divino en la configuración de la ética y la ley en *El Pez de Oro*, así como interpretar el retorno del Inka como una rearticulación de lo sagrado en clave teológico-política, aspecto fundamental para ampliar la comprensión de su pensamiento.

Se recomienda a especialistas en pensamiento latinoamericano y teoría crítica desarrollar estudios comparativos entre la crítica al indigenismo planteada por Churata y las propuestas de autores como Arguedas y Mariátegui. Este análisis debe realizarse a través de una revisión textual y conceptual de obras como *El Pez de Oro* y *Resurrección de los muertos*, con el fin de evidenciar cómo el indigenismo mestizo construye discursivamente al indio, mientras que Churata lo restituye como sujeto ontológico, lo que resulta clave para replantear los debates sobre identidad y representación.

Se propone a investigadores en estética y filosofía del arte examinar la estética andina en la obra de Churata, mediante el estudio del arte, el canto y la música desde la tradición inca. Este análisis debe considerar la función de la música como orden sagrado vinculado tanto al ritual como a la guerra, lo cual permitiría comprender la articulación entre estética, política y cosmovisión andina, abriendo nuevas líneas de investigación interdisciplinaria.

Se sugiere a estudiosos de la filosofía del lenguaje y de la tradición oral analizar la ontología de la oralidad en contraposición al logocentrismo moderno presente en el pensamiento de Churata. Este estudio debe desarrollarse a partir de la tensión entre el hombre-no-letra y el hombre-letra, explorando la primacía de la oralidad como forma

originaria de conocimiento. Su relevancia radica en cuestionar los fundamentos epistemológicos de la modernidad y revalorar otras formas de producción de sentido.

Finalmente, se recomienda a investigadores en filosofía de la historia examinar la concepción del tiempo y la idea de decadencia en la obra de Churata, especialmente en *Resurrección de los muertos* y *Textos esenciales*. Este análisis debe centrarse en la noción de tiempo cíclico y su vínculo con el orden del ser, lo que permitiría replantear las interpretaciones lineales y progresivas de la historia desde una perspectiva andina, aportando nuevas claves para el pensamiento histórico contemporáneo.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta: Comentario a la Carta a los Romanos*. Traducción de María Teresa d'Meza. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2013). *El misterio del mal: Benedicto XVI y el fin de los tiempos*. Traducción de María Teresa d'Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Aguilar B. D. E. (2010). El movimiento campesino de Rumi maqui. Lima: *Revista de la Asamblea Nacional de Rectores*, 19.
- Ajayu (s/f). Ajayu, conocimiento y saberes filosóficos pedagógicos ... (s. f.). *Repositorio UMSA*. <https://repositorio.umsa.bo/handle/123456789/10383>
- Ajayu (2020). Ajayu. *Ajayu. Órgano de difusión científica del Departamento de Psicología*. <https://app.lpz.ucb.edu.bo/Publicaciones/Ajayu/indice.html>
- Armaza. E. (1971). El Panindigenismo de Churata. In *Gamaliel Churata. Antología y valoración* (pp. 471 - 474). Lima: Ediciones Instituto Puneño de Cultura.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Traducción de Manuel García Yebra. Madrid: Gredos .
- Ayala, J. L. (2006). *El presidente Carlos Condorena Yujra*. Lima: Editorial San Marcos.
- Ayala, J. L. (2017). *Innata vocación del escritor Gamaliel Churata*. Lima: Grupo Paqarinas.
- Armenteros, C. (2018). *La idea francesa de la historia: Joseph de Maistre y sus herederos*. Zaragoza. Universidad de Zaragoza.
- Aus, R. D. (1977). God's plan and God's power: Isaiah 66 and the restraining factors of 2 Thessalonians 2:6-7. *Journal of Biblical Literature*, 96(4), 537-553. <https://doi.org/10.2307/3265686>

- Alanoca, V. (2019). La necrademia del ahayu watan en el Khorí Challwa de Gamaliel Churata como ingrediente del pensamiento emancipatorio desde el sur andino. In Espezuía, D., & Salazar, N. (comps). *Churata desde el sur*. Lima: Facultad de Letras Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Albó, X. (2008). Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú. *Revista Andina*, 46, 13–38.
- Almeida, P. de (2022). La hermenéutica en la ciencia de la información: Interpretación del círculo hermenéutico gadameriano. *Ibersid: Revista de Sistemas de Información y Documentación*, 16(2), 83-92.
<https://www.iversid.eu/ojs/index.php/iversid/article/view/4784>
- Aramayo, O. (2021). Introducción. In Churata, G., *El Pez de Oro*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Aramayo, O. (2024). *Churata: Un diablo baila feliz en los ovarios de la Pachamama*. Lima: Editorial Summa Lima.
- Ayala, J. L. (2021). Introducción. In G. Churata, *El Pez de Oro*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Balladares, E. (2025). *Historia y Evolución del CAEM en el Perú*. La Paz: Plural Editores.
<https://prezi.com/p/bvditzxwnuhn/historia-y-evolucion-del-caem-en-el-peru>
- Basadre, J. (2015). *Historia de la República del Perú*. Tomo VIII. Lima: Editorial Cantabria.
- Beigel, V. (2015). El movimiento Clarté y el pacifismo en América Latina (1918-1941). *Anuario Colombiano de Historia y de Cultura*, 42(2), 119–145.

- Benoist, A. de (1977). *Vu de droite: Anthologie critique des idées contemporaines*. Paris: Copernic.
- Benoist, A. de (2015). *Nosotros y los otros - problemas de la identidad*. Madrid: Fines.
- Belaunde, V. A. (1983). *Peruanidad*. Lima: Ediciones Mercurio Peruano.
- Beorlegui, C. (2010). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bianchi, A. (2025). René Guénon, Olavo de Carvalho e a formação de uma elite intelectual metapolítica. *Revista Marx e o Marxismo–Revista do NIEP-Marx*, 13(24), 108-124.
- Biset, E. (2011). *Ontología política. Esbozo de una pregunta*. Buenos Aires: Ediciones Imago Mundi.
- Biset, E. (2014). Hacia una ontología política del Estado. *Utopía y praxis latinoamericana, Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 19(66), 137-52.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6766/1/REXTN-UPL66-05%20Garc%C3%ADa.pdf>
- Biset, E. (2020). ¿Qué es una ontología política? *Revista internacional de pensamiento político*, 15, 323-346.
- Biblia, (2015). *PDT La palabra de Dios para todos*. EE.UU. Nueva York: Liga Bíblica Protestante.
- Britanica (s/f). *Charles Maurras*. <https://www.britannica.com/biography/Charles-Maurras>

Consultado el 29 de marzo de 2026.

- Buela, A. (2026). ¿Qué es la metapolítica? *Perfil*. Publicado originalmente el 18 de setiembre de 2020. <https://www.perfil.com/noticias/opinion/alberto-buela-que-es-metapolitica.phtml>
- Burman, A. (2011). *Descolonización aymara ritualidad y política - (2006 - 2010)*. La Paz: Plural Editores.
- Burman, A. (2017). *La ontología política del vivir bien*. Gothenburg: Universidad de Gothenburg.
- Blanco Mamani, E. (2012). Carlos Medinaceli Quintana. *DICCIONARIO CULTURAL BOLIVIANO*. <https://elias-blanco.blogspot.com/2012/02/carlos-medinaceli-quintana.html>
- Bréhier, E. (1942). *Historia de la filosofía*. Traducción de Demetrio Nuñez. Prólogo de José Ortega y Gasset. Tomo II. Filosofía moderna y contemporánea. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Cacciari, M. (2018). *El poder que frena: Ensayo de teología política*. (R. Molina-Zavalía & M. D. Pérez, Trads.). Madrid: Amorrortu Editores.
- Cardiel, L. (2021). La Ilustración a través de los ojos de Immanuel Kant. *Ethic*. <https://ethic.es/la-ilustracion-a-traves-de-los-ojos-de-kant>.
- Carman, T. (2003). Heidegger's analytic: Interpretation, discourse, and authenticity in Being and Time. *Inquiry*, 46(2), 213–230.
- Casuso & Gruber (2018) *Las armas de la crítica. Ontología(s) política(s): entre el posfundacionalismo y el vitalismo*. Lima: Anthropos Editorial - Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cirilo de Alejandría, Santo (s/f). *Catequesis. Mystagogué 5. La celebración de la eucaristía.*

https://www.mercaba.org/TESORO/CIRILO_J/Cirilo_25.htm

Colon, C. (2017). *Diario de a Bordo*. México: Taurus.

Conill, J. (2006). *Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Tecnos.

Coulanges, F. d. (2003). *La ciudad Antigua*. Mexico: Porrúa.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). (2014). *Los pueblos indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago de Chile: Editorial Naciones Unidas.

<https://cimi.org.br/pub/lospueblosindigenasenamericalatinacepal.pdf>

Conde Villarreal, E. (2011). Bolivia: El ajayu y la armonía de la vida del mundo andino. *Servindi*. <https://www.servindi.org/actualidad/38388>.

Cuevas & Machuca, (2024) *Ciudad y buen vivir: una aproximación desde la ontología política del buen vivir urbano*. Bogotá: Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas.

Curatola Petrocchi, M. (1986) *Discurso abierto sobre los cultos de crisis*. Tesis para optar por el grado de Magister. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Curatola Petrocchi, M. y Szeminski, J. (2016) *El Inka y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Chacón, H. (2021). *La nación andina*. Lima: Aleph ediciones.

- Chocano, H. (2023). Reseña crítica. Víctor Samuel Rivera. Pensar desde el mal. Hermenéutica en tiempos de Apocalipsis. Fondo Editorial del Congreso de la República del Perú, 2021, 373 pp. *Tesis*, 16(23), 429-437.
- Churata, G. (1957). *El Pez de Oro. Retablos del laykhakuy*. La Paz: Editorial Canata.
- Churata, G. (1965). *El pez de oro, o dialéctica del realismo psíquico, alfabeto del incognocible* [Conferencia]. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Churata, G. (1966). *Motivaciones del escritor Gamaliel Churata* [Conferencia]. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Churata, G. (1971). *Antología y valoración*. Lima : Instituto Puneño de Cultura.
- Churata, G. (2010). *Resurrección de los muertos, alfabeto del incognocible*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.
- Churata, G. (2014). *Textos esenciales*. Tacna: Wilmer Kutipa Luque.
- Churata, G. (2015). *Dialéctica realismo psíquico alfabeto del incognocible*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Churata, G. (2020). *Textos de Gamaliel Churata en el diario La Nación (La Paz, Bolivia), 1955–1958*. La Paz: Perros calatos ediciones.
- Churata, G. (2021) *El Pez de Oro. Retablos del Laykhakuy*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Churata, G. (2021). *Epilogo de Khoskhowara*. Tacna: Perros Calatos Ediciones .

- Churata, G. (2025). *Textos de Gamaliel Churata (1964–1969)*. La Paz: Perros calatos ediciones.
- Damiron, Ph. (1829). *Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au dix-neuvième siècle*. Par: Ph. Damiron. Troisième, revue et augmentée. Bruxelles: A la Librairie Polymathique.
- Del Águila, A. (2014). Constituciones, ciudadanía y población indígena en los Andes, s. XIX: los casos de Bolivia, Ecuador y Perú. *Politai*, 5(8), 31–47. <https://repositorio.pucp.edu.pe/items/b0b4c82e-f9fd-48f8-85bc-a88dea76813b>
- De la Maza, L. (2005). Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer. *Teología y vida*, 46(1-2), 122-138. <https://dx.doi.org/10.4067/S0049-34492005000100006>
- Del Moral, J. (2001). Historicidad y temporalidad en El ser y el tiempo de M. Heidegger. *Signos filosóficos*, 5, 133-141. <https://www.redalyc.org/pdf/343/34300506.pdf>
- De Maistre, conde J. (1814). *Principe générateur des constitutions politiques et d'autres institutions humaines*. Saint Pétersbourg: De l'Imprimerie de Pluchard et Comp.
- Denegri M. A. (2020). "Canal Julio Galván". La Función de la palabra - Declaraciones de la hija de Charles Darwin. <https://youtu.be/VcT7PgguyVc>.
- Depaz Toledo, Z. (2015). *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Vicio Perpetuo Vicio Perfecto.
- Dixon, P. S. (1990). The evil restraint in 2 Thessalonians 2:6. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 33(4), 445–449.

Dreyfus, H. L. (1991). Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I. *Philosophy and Phenomenological Research*, 51(3), 703–706.

Dugin, A. (2013). *La cuarta teoría política*. Madrid: Ediciones Nueva República.

Dussel, E. y Guillot, E. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Bonum.

Editorial Trotta (S/f). *Carl Schmitt* <https://www.trotta.es/autores/carl-schmitt/748/>

Encyclopaedia Herder (s/f). *Círculo hermenéutico*.
https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/C%C3%ADrculo_hermen%C3%A9utico
[utico](#) Consultado el 29 de marzo de 2026.

Escalante, J. Á. (1980). Nosotros los indios. In Macedo, V. (ed.), *Antología del pensamiento literario y social del Cusco*. Puno: Editorial Tititaca.

Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje de Heidegger diccionario filosófico 1912 - 1927*. Barcelona: Herder.

Escudero, J.A. (2016). *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martín Heidegger*. Barcelona: Herder.

Evola, J. (1994). *Revuelta contra el mundo moderno*. Barcelona: Ediciones Heracles.

Fanon, F. (2016). *Condenados de la tierra*. La Paz: Ministerio de trabajo empleo y promoción social.

Fernández Sebastián, J. (2024). *Key Metaphors for History. Mirrors of Time*. New York: Routledge. The Taylor & Francis Group.

- Foppiano, L. (2023). *Enrique Dussel: la modernidad y la centralidad de Europa* [Video].
<https://youtu.be/TmJNOOu6qfM>
- Flores, H. (2007). *La ontología política de Hannah Arendt y su lugar en el discurso antimoderno del siglo XX*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía. México: Universidad Autónoma de México.
- Fontenoy, C. F. (2013). Lo indio, indigenismo y movimiento campesino en el Perú. *Investigaciones Sociales*, 17(31), 185–202.
- Frisancho Macedo, J. (1928). *Del jesuitismo al indianismo y otros ensayos*. Lima: C. F. Southwell.
- Galan Sánchez, W. (2010). *EL problema de sentido*. Barcelona: Universidad abierta de Barcelona.
- García, S. F. (2002). *Preámbulo para una ontología política de la fluidez social*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Athenea Digital, 1.
- García, J. U. (1930). *El nuevo indio: Ensayos indianistas sobre la sierra surperuana*. Cuzco: Editorial H. G. Rozas.
- García-Mercadal, F. (2023). René Guénon (1886-1951), el último metafísico de Occidente. *Ideas*. Publicado el 09 de diciembre de 2023. Recuperado a partir de <https://ideas.gaceta.es/rene-guenon-1886-1951-el-ultimo-metafisico-de-occidente/>
- Glasser, M. (s.f.). *Cómo estudiaban Marx - Engels y sus discípulos*. Moscú: Clásicos del Socialismo.

- Gonzales Cuevas, P. (2008). Tradicionalismo, catolicismo y nacionalismo: la extrema derecha durante el régimen de la Restauración (1898-1930). *Ayer*, 71, (3), 25-52.
- Grondin, J. (2005). *Del sentido de la vida: Un ensayo filosófico*. Traducción de J. Dávila. Barcelona: Herder.
- Guénon, R. (1982). *La crisis del mundo moderno*. Barcelona: Ediciones Obelisco.
- Guénon, R. (2015). *La crisis del mundo moderno*. Puno: Fondo Editorial de la Universidad Nacional del Altiplano.
- Gómez Caffarena, J. (1984). *El teísmo moral de Kant*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- González Casanova, P. (2006). *El colonialismo interno*. Buenos Aires: CLACSO.
- Gorraiz, O. J. (2011). De Maistre y Donoso Cortés: hermeneutas de lo inefable. *Revista de Estudios Políticos*.
- Gutierrez, S. R. (2009). *Historia de las doctrinas filosóficas*. México: Esfinge .
- Grande, S. (2020). *La ontología política de Ortega y Gasset y su recepción ideológica en el fascismo español*. Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Haya de Torre, V. R. (1927). *Por la emancipación de America Latina*. Buenos Aires: Triunvirato.
- Hartmann, N. (1935–1950). *Zur Grundlegung der Ontologie* (4 vols.). Berlin: Walter de Gruyter.

Hartmann, N. (1953–1958). *Ontología*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1927). *Ser y tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1996). De la esencia de la verdad [Conferencia]. In *Caminos de bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2006). *Introducción a la fenomenología de la religión*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica - Siruela.

Hernando Nieto, E. (2000). *Pensando peligrosamente: el pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Hernández, J. (2019). *La estructura del ser-saber-actuar en el manuscrito de Huarochirí y el desarrollo del momento del ser*. Tesis para optar el Grado Académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Hernández de la Fuente (2023). René Guénon al rescate de la espiritualidad del siglo XXI. *La Razón*. Publicado el 23 de abril de 2023. https://www.larazon.es/cultura/rene-guenon-rescate-espiritualidad-siglo-xxi_20230418643dd8b82f8deb0001556939.html

Hernando, M. (2011). *La política del miedo en el pez de oro de Gamaliel Churata*. Río de Janeiro: Universidade Federal de Santa Catarina.

Hobbes, T. (2018). *Leviatán*. Madrid: Gredos.

- Huisman, D. (s.f.). *Diccionario de las mil obras claves del pensamiento*. Madrid: Tecnos.
- Isler, C. (2007). *La crítica de Heidegger al concepto de verdad como adecuación*. Tesis para optar por el grado de Magíster en Filosofía. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Idrobo-Velasco & Orrego (2021). *Ontología política desde América Latina*. Bogotá: Ediciones USTA.
- Jaeger, W. (1996). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (2024). *La teología de los primeros filósofos griegos*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jáuregui, E. (2011). Churata: la escritura más recia. <https://www.librosperuanos.com/autores/articulo/00000001969/Churata-la-escritura-mas-recia>.
- Jonsson. S. (2010). La ideología del universalismo. *New left review*, 63, 111-122.
- Kant, I. (2006). *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kant, I. (2014). ¿Qué es la Ilustración? In I. Kant, *Crítica del Juicio, ¿Qué es la Ilustración? El conflicto de las Facultades* (pp. 317-363). Madrid: Gredos.
- Krasnoff, L. (2018). Más que consentimiento: Kant sobre la función del contrato social. *Las Torres de Lucca: Revista internacional de filosofía política*, 7(13), 45-62.

Lecturalia (s/f). Giovanni Papini. <https://www.lecturalia.com/autor/4267/giovanni-papini>

Consultado el 19 de marzo de 2026.

Lengyel, Z. M. (2020). Círculo hermenéutico en comprensión: Sobre un vínculo original entre hermenéutica y lógica en el diálogo Heidegger–Gadamer. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 17(43), 117–136.

https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S1870-00632020000200117&script=sci_arttext

Löwith, K. (1956). *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* [1949]. Traducción de Ricardo del Valle. Madrid: Revista de Occidente.

Lozano, D. V. *Hermenéutica y fenomenología: Husserl, Heidegger y Gadamer*. Valencia: EDICEP. C.B.

Lugo, A. (2022) *Ontología política, democracia y animalidad*. <https://doi.org/10.22490/25394150.6772>.

Mancosu, P. (2017). *El ahayu americano, Ontología y política en la literatura de Gamaliel Churata*. La Habana: Casa de las Américas.

Mancosu, P. (2018). *Civilización y barbarie en el pensamiento de Gamaliel Churata*. Universidad católica del sacro Cuore. Milano: Educatt.

Marx, K. & Engels, F. (1974). *18 brumario de Luis Bonaparte*. Obras escogidas Moscú: Editorial Progreso.

Marassi, M. (2018). El recurso de las cosas humanas y la anáfora del “retornaron”. *Cuadernos sobre Vico*, (30-31), 193-201.

- Maurras, C. (1962). *Mis ideas políticas*. Buenos aires: Huemul.
- Mariategui, J. C. (2016). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Cultura Peruana.
- Maldonado, T. N. (2003). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. Conferencia para el Centro para Estudios de la Globalización en las Humanidades, en el Centro John Hope Franklin. Duke: Duke University.
- Medinacelli, A. (2022). *El giro ontológico previsto por Churata*. Italia: Università degli studi di Cagliari.
- Meyer, H. (1966). *La tecnificación del mundo. Origen, esencia y peligros*. Barcelona: Herder editorial.
- Neumann, H. (2015). El Dasein en Heidegger. *Palabra y razón*, 7(8), 2015, pp. 7-18.
- McNall, B. E. (1959). *Civilizaciones de Occidente*. Buenos Aires: Pauser.
- Millones, L. (2007). *Mesianismo en America hispana: El taky onkoy*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Monasterios Pérez , E., & Mamani Macedo , M. (2020). *Gamaliel Churata, El escritor, el filósofo, el artista que no conocíamos*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh - Instituto Internacional de literatura iberoamericana .
- Monasterios Pérez, E. (2020). *Gamaliel Churata, Interpelaciones al excepcionalismo de los saberes universales desde una concepción ambiciosamente crítica del pensamiento humano*. Pubblicazioni di América Crítica. Cagliari: Università di Cagliari.

- Moraña, M. (2015). *Churata postcolonial*. Lima: Latinoamericana editores.
- Mostacero Castillo, J. (2023). Víctor Samuel Rivera. Pensar desde el mal. Hermenéutica en tiempos de Apocalipsis. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República, 2021, 373 pp., *Escritura y Pensamiento*, 22(48), 2023, 217-221. <https://doi.org/10.15381/escrypensam.v22i48.26044>
- Mujica, F. (1988). *Tradición y revolución filosofía y sociedad en el pensamiento de Louis de Bonald*. Pamplona: Ediciones de la Universidad Navarra.
- Muñoz, E. (2016). Historicidad como experiencia fundamental en Ser y Tiempo de Martin Heidegger. *Alpha*, 43, 271-278. https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiqq4iE2e2RAxX2PrkGHRrNPDIQFnoECBgQAQ&url=https%3A%2F%2Fdialnet.unirioja.es%2Fdescarga%2Farticulo%2F5832241.pdf&usg=AOvVaw1GS_8Hgyy5X8KSDbpoa97k&opi=89978449
- Nicholl, C. (2000). Michael, the restrainer removed (2 Thessalonians 2:6–7). *The Journal of Theological Studies*, 51(1), 27–53. <https://doi.org/10.1093/jts/51.1.27>
- Nuñez del Prado, B. J. V. (2021). *Diagnostico estructural del Perú, introducción a una ciencia política andina*. Cusco: Universidad Andina del Cusco.
- Olano, M. & Orrego, P. (2023) *hacia una ontología política del buen vivir urbano*. *Revista V!RUS*, 26.
- Ortúzar, P. (2015). Pachamamismo y desarrollo: crítica a una ideología contemporánea. *Revista Estudios Públicos*, (139), 125–150.

- Palma, C. (1897). *El porvenir de las razas en el Perú*. Tesis para optar por el Dictorado en Letras. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima: Imprenta de Torres Aguirre.
- Pantigoso, M. (1999). *El ultraorbicismo en el pensamiento de Gamaliel Churata*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Papini, G. (1913). *Un uomo finito*. Firenze: Libreria della Voce.
- Pascual, A. J. (2017). La ontología política de Espinosa. un homenaje a dos grandes materialistas: Baruch Espinosa (1632-1677) y Gustavo Bueno (1924-2016). *SCIENTIA HELMANTICA. Revista Internacional de Filosofía*, 4(7).
- Peralta Miranda, A., Churuta , G., Kunurana, D., Peralta, D., Mamani , E., Camacho, B., & Jaika , M. (1926 - 1930). *Editorial titiqa - revista 1926 - 1930*. Puno: Editorial Titiqaqa.
- Pereira, M. (2015). Análisis de la simbólica apocalíptica en el arte: Los cuatro jinetes. *Horizonte de la Ciencia*, 5(9), pp. 103-124.
<https://www.redalyc.org/journal/5709/570960874010/html>
- Pease, H. (1979). El ocaso de poder oligárquico. Lima: DESCO.
- Pereira, A. C. y Pereira S. C. (2016). *Teoria general de la política* . Lima: Rimay editores.
- Prada, M. G. (1976). *Páginas libres - horas de lucha* . Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Provinciatto, L. G. (2021). The (con)text of a footnote: Heidegger and the factual and pre-ontological aspects of care. *Phainomenon*, 31(1), 83–102.
<https://doi.org/10.2478/phainomenon-2021-0006>

- Quijano, A. (2006). El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina. *Revista Mexicana de Sociología*, 68(1), 1–23.
- Racine-Furlaud, N. (1967). The Clarté Movement in France, 1919–1921. *Journal of Contemporary History*, 2(2), 195–201.
- Ramos, Z. A. (1930). *Ezequiel Urviola y el indigenismo puneño - Tormento altiplánico Rumi Maqui y la rebelión de Huancané*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Ravines, E. (2010). *La gran estafa. La penetración de Kremlin en iberoamerica*. Guatemala: Universidad Francisco Barroquin.
- Riva-Agüero, J. de la (1962). Estudios de la literatura peruana. Carácter de la literatura del Perú independiente. In *Obras completas*. Tomo I. Lima: Ponticia Universidad Católica del Perú.
- Rivara de Tuesta M. L. (coord.) (2004). *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana*. Lima: Edición de la autora.
- Rivera, V. S. (1997). Descartes: Racionalidad sin tradición. *Estudios de filosofía* (3), 1–6.
<https://doi.org/10.18800/estudiosdefilosofia.199701.001>
- Rivera, V.S. (2000) ¡Atrévete a seguir la tradición! Traditionem prosequi aude! In M. Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas* (pp. 463 – 467). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rivera, V. S. (2005). La Reina Belicosa y Pacífica. Anamnesis de la teología política de Descartes. *Estudios filosóficos*, 54(157), 475-504.

- Rivera, V. S. (2009). *Esperanza en el abismo. La ontología política en el Marqués de Montealegre (José de la Riva Agüero y Osma)*. Tesis para optar por el grado de Magíster en Historia de la Filosofía. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rivera, V.S. (2010). Teología política José de la Riva Agüero, lector de Juan Donoso Cortes (1903). *Tesis*. Revista anual, 4(4).
- Rivera, V. S. (2010). In una die venient plagae. Una hermenéutica cristiana desde el evento del fin del proyecto inacabado. *Estudios filosóficos*, 59(171), 277-297.
- Rivera, V. S. (2014). Evento, novum y violencia fundante Bagua (Perú), 2009. *Estudios Filosóficos*, 63(183), 323-342.
- Rivera, V.S. (2015). Café con el Anticristo Lima: el tiempo político para la Revolución Francesa (1794-1812). *Almanack* (10) Recuperado a partir de: <https://doi.org/10.1590/2236-463320151003> Open-access
- Rivera, V. S. (2015). Apocalipsis, misterio y profecía. Gianni Vattimo y la política de lo invisible. *Revista Enfoques: Ciencia Política y Administración Pública*, 13(23), 11-29. <https://doi.org/10.60728/vb7z4078>.
- Rivera, V. S. (2016). Tentación de irrealismo. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 4(6), 153-186.
- Rivera, V. S. (2017). Evento y milagro. El 11 de septiembre: ¿Gianni Vattimo o Joseph de Maistre? *Diánoia*, 62(79), 49-76.

Rivera, V. S. (2018). La cosmovisión andina en el manuscrito de Huarochirí. *Araucaria*, 20(39), 573-580.

<https://www.redalyc.org/journal/282/28264625037/28264625037.pdf>

Rivera, V. S. (2021). *Pensar desde el mal. Hermeneutica en tiempos de Apocalipsis*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.

Rivera, V. S. (2022). Aeterni patris. La filosofía política católica en el Perú republicano (1820-2021). *Cuyo. Anuario de Filosofía argentina y americana*, 40, 83-134. Recuperado a partir de <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/anuariocuyo/article/view/6181Nro.4>.

Reinaga, F. (2010). *La revolución india*. La Paz: Edición del autor.

Reinaga, F. (2014). El indio y los escritores de América. Tomo II. Volumen IV. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Reinaga, F. (2014). *El pensamiento amáutico*. Tomo II - Volumen VI. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Rosas Lauro, C. (2006). *Del trono a la guillotina: El impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-1808)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos - Fondo Editorial de Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rubin, A. (2012). *Ontología política Spinoziana: materialismo y potencia de la multitud*. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. España.

Rueda de Aranguren, D. M. (2023). El círculo hermenéutico... el círculo de la comprensión. *Analéctica*, 3(23), 11-13. <https://analectica.org/index.php/inicio/article/view/174>

- Salazar Bondy, A. (1954). *Philosophy in Perú: A Historical Study*. Washington: Unión Panamericana.
- Salazar Bondy, A. (1974). *Bartolomé o de la liberación*. Lima: Desco.
- Sánchez-Concha, R. (s/f). *La tradición política y el concepto de «cuerpo de república» en el Virreinato*. <https://www.studocu.com/pe/document/universidad-catolica-santo-toribio-de-mogrovejo/historia-del-derecho/sanchez-concha-la-tradicion-politica-y-el-concepto-de-cuerpo-de-republica-en-el-virreinato/97723491>
- Schmitt, C. (1979). *El nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum Europaeum*. Traducción de Antonio Truyol y Serra). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Editorial Trotta.
- Segovia, J. F. (2023). Joseph de Maistre y la política antimoderna: La actualidad de un pensador inactual. *Derecho Público Iberoamericano*, (23), 107-129.
- Serna, D. & Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales*. <https://doi.org/10.7440/res55.2016.13>
- Spengler, O. (1918). *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Band I: Gestalt und Wirklichkeit*. Verlag Wilhelm Braumüller.
- Spengler, O. (1922). *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Band II: Welthistorische Perspektiven*. Oskar Beck.
- Strauss, L. & Cropsey, J. (2008). *Historia de la filosofía política*. México: Fondo de la Cultura Económica.

- Strobl, N. (2022). *La nueva derecha. Un análisis del conservadurismo radicalizado*. Buenos Aires: Editorial Katz Editores.
- Tamayo Herrera, J. (1982). *Historia social e indigenismo en el altiplano*. Lima: Editores Trentaitrés.
- Taiña, C. J. R. (1988). *De las tinieblas a la luz admirable*. Puno: El Inka .
- Tessitore, F. (1999). Vico, la decadencia y el ricorso. *Cuadernos sobre Vico*, (23-24), 67-85.
- Tord , E. L. (2015). *El indio en los ensayistas peruanos* . Puno : Universidad Nacional del Altiplano.
- Ugarte, E. J. (2025). “Horas de fraternidad intensísima”: revistas culturales, proyectos políticos y solidaridad chileno-peruana (1920-1932). *Histórica: Revista de Historia*, 49(1), 87–127.
- Uzandizaga, H. (2020). Viajes filosóficos en El pez de oro: Traducciones, confrontaciones y discusiones. In Monasterios, E. (ed.), *Interpelaciones al excepcionalismo de los saberes universales desde una concepción ambiciosamente crítica del pensamiento humano*. Roma: Editorial América crítica.
- Valcárcel, L. (2018). *Tempestad en los Andes*. Lima: Rey de Bastos.
- Velásquez Garambel , L. J. (2015). *Indigenismo Puneño (antología)*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano.
- Velásquez Garambel, L. J. (s.f.). *Indigenismo, orqopata y Gamaliel Churata*. La Paz: Edición del autor.

- Velkley, R. L. (2011). *Heidegger, Strauss, and the premises of philosophy: On original forgetting*. University of Chicago Press.
- Vilchis Cedillo, A. (2013). *Arturo Pablo Peralta Miranda. Travesía de un itinerante*. Mexico: Editorial America nuestra – Rumi maki.
- Vita, J. A. (2009). *Diccionario de peruanismos*. Lima: Universidad Alas Peruanas.
- Yanapiri. (2013) Emilio Armaza Valdez. *21 intelectuales peruanos*. Publicado el 28 de setiembre del 2013. <https://joseportugalcatacora.blogspot.com/2013/11/emilio-armaza-valdez.html>
- Yedra Aviña, J. F. (2020). El olvido del ser como olvido de la política. *Revista de Filosofía*, 77, 45–62.
- Zevallos Aguilar, U. J. (2020). Editorial titikaka Puno (1926-1930). la producción editorial en el Perú. *Revista de pensamiento crítico y estudios latinoamericanos*.