

# CENTROAMERICANA

## 28.1

Revista semestral de la Cátedra de  
Lengua y Literaturas Hispanoamericanas

Università Cattolica del Sacro Cuore  
Milano – Italia



2018

# CENTROAMERICANA

28.1 (2018)

*Direttore*

DANTE LIANO

---

*Segreteria:*

Simona Galbusera

Dipartimento di Scienze Linguistiche e Letterature Straniere

Università Cattolica del Sacro Cuore

Via Necchi 9 – 20123 Milano

Italy

Tel. 0039 02 7234 2920 – Fax 0039 02 7234 3667

E-mail: [dip.linguestraniere@unicatt.it](mailto:dip.linguestraniere@unicatt.it)

---

*La pubblicazione di questo volume ha ricevuto il contributo finanziario dell'Università Cattolica sulla base di una valutazione dei risultati della ricerca in essa espressa.*

*Comité Científico*

Arturo Arias (University of California – Merced, U.S.A.)  
Astvaldur Astvaldsson (University of Liverpool, U.K.)  
Dante Barrientos Tecún (Université de Provence, France)  
† Giuseppe Bellini (Università degli Studi di Milano, Italia)  
Beatriz Cortez (California State University – Northridge, U.S.A.)  
Gloria Guardia de Alfaro (Academia Panameña de la Lengua, Panamá)  
Gloriantonia Henríquez (CRICCAL- Université de la Nouvelle Sorbonne, France)  
Dante Liano (Università Cattolica del Sacro Cuore, Italia)  
Werner Mackenbach (Universidad de Costa Rica)  
Marie-Louise Ollé (Université Toulouse – Jean Jaurès, France)  
Alexandra Ortiz-Wallner (Freie Universität Berlin, Deutschland)  
Claire Paillet (Université Toulouse – Jean Jaurès, France)  
Emilia Perassi (Università degli Studi di Milano, Italia)  
Pol Popovic Karic (Tecnológico de Monterrey, México)  
José Carlos Rovira Soler (Universidad de Alicante, España)  
Silvana Serafin (Università degli Studi di Udine, Italia)  
Michèle Soriano (Université Toulouse – Jean Jaurès, France)

*Dei giudizi espressi sono responsabili gli autori degli articoli.*

Sito internet della rivista: [www.centroamericana.it](http://www.centroamericana.it)

© 2018 **EDUCatt** - Ente per il Diritto allo Studio Universitario dell'Università Cattolica  
Largo Gemelli 1, 20123 Milano - tel. 02.7234.22.35 - fax 02.80.53.215  
e-mail: [editoriale.dsu@educatt.it](mailto:editoriale.dsu@educatt.it) (produzione); [librario.dsu@educatt.it](mailto:librario.dsu@educatt.it) (distribuzione)  
web: [www.educatt.it/libri](http://www.educatt.it/libri)  
ISBN: 978-88-9335-411-0

## ÍNDICE

NICOLA BOTTIGLIERI

«Azul...». *Il giardino delle parole* .....7

FABIOLA CECERE

*Rasgos de un modernismo 'espectral' en la obra poética  
de Virgilio Piñera y Julián del Casal* .....21

VICENTE CERVERA SALINAS

«*La gaia scienza*» di Nietzsche nell'origine del modernismo letterario .....37

MICHELA CRAVERI

*Imaginarios urbanos en la poesía de Nuevo Signo*.....51

FEDERICO DETTORI

*Le cronache di José Martí per «La Opinión Nacional».  
Giornalismo, modernità e violenza*.....71

MARA IMBROGNO

*La fragile presenza di Dio nei racconti di Manuel Gutiérrez Nájera* .....95

PAOLA MANCOSU

*Civilización y barbarie en el pensamiento de Gamaliel Churata* ..... 105

CELINA MANZONI	
<i>Darío y sus precursores.</i>	
«Los raros» en un nuevo siglo: Borges, Bolaño y Vila-Matas .....	131
RAFFAELLA ODICINO	
<i>Modernismo y traducción: un enfoque americano .....</i>	149
FEDERICA ROCCO	
<i>Alejandra Pizarnik entre modernidad y post-modernismos.....</i>	165
LUCA SALVI	
<i>Contra la Esfinge.</i>	
<i>El paradigma edípico en la modernidad hispanoamericana .....</i>	183
STEFANO TEDESCHI	
<i>Rubén Darío in un altro centenario .....</i>	209
PACO TOVAR	
<i>Huella de Rubén Darío en la conciencia poética de Vicente Huidobro.</i>	
<i>El ruiseñor está contento de ambas melodías.....</i>	225
<i>Instrucciones a los autores.....</i>	243
Normas editoriales y estilo.....	243
Sobre el proceso de evaluación de «Centroamericana» .....	245

## CIVILIZACIÓN Y BARBARIE EN EL PENSAMIENTO DE GAMALIEL CHURATA

PAOLA MANCOSU  
(Università degli studi di Cagliari)

¿Y qué tal si ponemos en el ápice arquitectural de la  
«Civilización» al antropófago?

(G. Churata)

**Resumen:** En este artículo se analizan las oposiciones ‘civilización’ y ‘barbarie’, ‘naturaleza’ y ‘cultura’ en *Resurrección de los muertos* del escritor peruano Gamaliel Churata. La reflexión sobre estos términos dicotómicos es central en el pensamiento del autor. En este trabajo se demuestra cómo Churata realiza la superación de las parejas antinómicas citadas empleando diferentes estrategias discursivas, en un diálogo con la tradición de pensamiento occidental. El autor discute la frontera que define lo salvaje y lo civilizado, así como los criterios que constituyen la civilización misma como la escritura, el progreso, la ‘raza’, el patriarcado. Asimismo, se muestra cómo Churata resemantiza la figura del caníbal y del concepto de antropofagia, construcciones retóricas del discurso colonial empleadas en el contexto de la conquista y colonización de América para deslegitimar las visiones ontológicas indígenas. Mediante un discurso que abraza lo estético, lo ontológico y lo político, el autor intenta desestructurar las jerarquías dominante-dominado.

**Palabras clave:** Civilización – Barbarie – Churata – *Resurrección de los muertos* – Antropofagia.

**Abstract:** «*Civilisation and Barbarism in Gamaliel Churata’s Thought*». This article analyses the oppositions between ‘civilisation’ and ‘barbarism’, and ‘nature’ and ‘culture’ in the *Resurrección de los muertos* of the peruvian writer Gamaliel Churata. The reflection on these dichotomous terms is central in the thought of author. This work demonstrates how Churata realises its overcoming, using different discursive strategies in a dialogue with the Western tradition thought. The author discusses the frontier that defines the wilderness and the civilised, and the criteria that marks the civilisation itself, such as writing, progress, ‘race’ and patriarchy. Furthermore, it shows how Churata resemantises the figure of the cannibal and the concept of anthropophagy, rhetoric constructions of the colonial

discourse used in the context of conquest and colonisation of America to delegitimise the indigenous ontologies. Through a discourse that embrace an aesthetical, ontological, and political level, Churata try to destructuring dominant/dominated hierarchies.

**Key words:** Civilisation – Barbarism – Churata – *Resurrección de los muertos* – Anthropophagy.

### *Introducción*

El concepto de ‘civilización’ se cristaliza en Europa en la segunda mitad del siglo XVIII en el marco de un contexto filosófico que elige la racionalidad como fundamento de la sociedad de derecho. La concepción lineal de la historia, entendida como ascensión desde un estado supuestamente salvaje hacia uno civilizado, se fundamenta en la idea según la cual el individuo se despojaría de su animalidad y, a través de la educación, se convertiría en civil. La aproximación a la civilización, entonces, correspondería al nivel social de desarrollo y progreso tecnológico alcanzado. Una visión de tal suerte remite a una cesura entre naturaleza animal y cultura humana<sup>1</sup>. A la idea de ‘civil’ se le opone la de ‘salvaje’. La etimología latina del término *selvaticus*, es decir, ‘que está o vive en la selva’, sugiere la identificación entre el salvaje y la naturaleza indómita. Como es sabido, tanto el salvaje como el bárbaro son representaciones de larga historia funcionales a construir la alteridad. «La noción helénica de bárbaro», apunta Bartra, «que originalmente denotaba simplemente al extranjero, al referirse a su forma de hablar: los *barbaroi* eran los que barbullaban o balbuceaban, y según Estrabón era una voz onomatopéyica que significaba “los que hablan *bar-bar*”»<sup>2</sup>. Tras la expansión colonial ibérica, las nociones europeas de salvajismo y barbarie se emplean para calificarlas poblaciones amerindias<sup>3</sup>, adquiriendo una doble acepción. La

---

<sup>1</sup> A.C. TAYLOR, “Civiltà”, en P. BONTE–M. IZARD (eds.), *Dizionario di antropologia e etnologia*, Einaudi, Torino 2009, p. 247. También, véase P. DESCOLA, *Antropología de la naturaleza*, IFEA/Lluvia Editores, Lima 2003.

<sup>2</sup> R. BARTRA, *El mito del salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México 2011, p. 130.

<sup>3</sup> «La tendencia principal», afirma Bartra, «fue la de asimilar la humanidad americana al concepto de bárbaro, más que al de salvaje, aunque es obvio que hubo muchas confusiones entre ambos conceptos» (*Ibi*, p. 172).

imagen del buen salvaje, en armonía con la naturaleza, se alterna con la del bárbaro, carente de elevación moral y ubicado, en su condición de ignorancia, fuera de lo cultural. En la segunda mitad del siglo XIX, el predominio de la ciencia y de la idea de progreso regula la distribución de las culturas en una supuesta progresión hacia la civilización. Según la perspectiva teórica evolucionista de pensadores como Morgan, Bachofen, Engels, las sociedades consideradas ‘salvajes’, se situarían en el nivel más bajo de la trayectoria histórica unilineal, en cuanto supervivientes del pasado de la humanidad<sup>4</sup>. Se presupone, de este modo, la existencia de un estadio salvaje, de barbarie y de civilización; estadios caracterizados por economías diferentes, es decir, la caza y la recolección, la agricultura y la ganadería, el comercio y la industria, y estructurados según organizaciones sociales diferentes (reinos primitivos, tribus, matriarcado y patriarcado)<sup>5</sup>.

La oposición civilización y barbarie, en cuanto construcción histórica, va adquiriendo significados distintos a lo largo de las épocas. Su aparición en los discursos de los letrados americanos es temprana. En época virreinal, se halla en su yuxtaposición con el tópico civilizador de la poesía empleado para legitimar la ‘conquista espiritual’ de las poblaciones indígenas<sup>6</sup>. Asimismo, la dicotomía se reencuentra en la literatura hispanoamericana y en los debates intelectuales del siglo XIX con la sistematización elaborada por Sarmiento en *Facundo. Civilización y barbarie* (1845). La lectura ideológica y política sarmientista, que se inserta en la problemática identitaria nacional de los

---

<sup>4</sup> P. DESCOLA, “Selvaggio”, en BONTE-IZARD (eds.), *Dizionario di antropologia e etnologia*, p. 714.

<sup>5</sup> Ver G.W. STOCKING JR., “The Dark Skinned Savages: the Image of Primitive Man in Evolutionary Anthropology”, en ID., *Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago 1982, pp. 110-132; C. TAYLOR, “Evoluzionismo”, en BONTE-IZARD (eds.), *Dizionario di antropologia e etnologia*, p. 386.

<sup>6</sup> Por ejemplo, en el “Discurso en loor de la poesía” de Clorinda, poema escrito en tercetos encadenados y publicado en 1608 como paratexto a la *Primera parte del Parnaso antártico de obras amatorias*, traducción de las *Heroidas* y el *Ibis* de Ovidio de Diego de Mexía de Fernangil. La poesía, según Clorinda, es un medio esencial para ‘domesticar’ ‘el vivir salvaje’ no sólo de la población indígena, sino también de los colonos corruptos. Véase P. MANCOSU, *Petrarca en la América virreinal (siglos XVI y XVII)*, Edit.um, Murcia 2014, pp. 74-76.



recientes Estados-nación americanos, propone una europeización político-económica que desemboca en la oposición entre lo rural, es decir, lo bárbaro, y lo urbano, visto como espacio de civilización y de prosperidad económica. A partir de las primeras décadas del siglo XX, como superación del legado de Sarmiento, la mirada se vuelve hacia la realidad nacional y, por lo que respecta a la literatura, hacia la necesidad de definir las formas de expresión americanas. De este modo, comienza a percibirse un cambio interpretativo del concepto de barbarie que de negativo deviene «condición americana a reivindicar»<sup>7</sup>. De acuerdo con Bosshard, las vanguardias latinoamericanas «diluyeron la dicotomía sarmientista entre ‘civilización’ y ‘barbarie’, concibiéndola más bien como una relación intrínseca en que lo bárbaro-rural se puede infiltrar en lo civilizado-urbano y viceversa»<sup>8</sup>. La discusión sobre estos conceptos animó también las páginas de la revista vanguardista indigenista *Boletín Titikaka* (1926-1930) del grupo Orkopata, liderado por Gamaliel Churata (1897-1969), que desde los Andes consiguió obtener un alcance nacional e internacional a través de intercambios constantes con importantes intelectuales de la época<sup>9</sup>. La reflexión sobre la articulación de la pareja civilización y barbarie puede rastrearse a lo largo de toda su producción periodística y literaria. Por lo que respecta al *Boletín Titikaka* y a la obra más

---

<sup>7</sup> R. CAMPRA, *América Latina: l'identità e la maschera*, Meltemi, Roma 2006, p. 55.

<sup>8</sup> T. BOSSHARD, *La reterritorialización de lo humano. Una teoría de las vanguardias americanas*, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh 2012, p. 393.

<sup>9</sup> Como destaca Hernando Marsal, en el *Boletín Titikaka* colaboraron los «principales autores de la vanguardia del continente: en el *Boletín* publican Jorge Luis Borges, Xavier Villaurrutia, Salvador Novo, Manuel Maples Arce, Germán List Arzubide, Idelfonso Pereda Valdés, Alfredo Mario Ferreiro, Hugo Mayo, Pablo de Rokha y Mário de Andrade, entre otros (...). La presencia de Mário de Andrade merece destacarse. En el número de mayo de 1929 se incluyen dos poemas en portugués, “Moda dos quatorrapazes” y “Sambinha”. Es significativo que esta revista radicada en Puno tenga la necesidad de una apertura continental que incluya al Brasil, y que le permite superar el aislamiento y la diferencia idiomática. En el *Boletín Titikaka* se traban relaciones con los diferentes grupos de vanguardia, en una concepción de la cultura latinoamericana como proyecto común (heredada de Martí, Rodó y el modernismo), que lleva a pensar en su vigencia y necesidad actual» (M.H.MARSAL, “Una propuesta lingüística vanguardista para América Latina”, *Estudios*, 18 (2010), 35, pp. 49-50).

conocida y más estudiada por la crítica, *El pez de oro*<sup>10</sup>, cabe señalar, en relación con el tema en cuestión, en particular los estudios de Vich<sup>11</sup>, Bosshard<sup>12</sup>, Hernando Marsal<sup>13</sup>, Monasterios<sup>14</sup>. Sin embargo, es escasa la atención que, en general, se ha prestado hasta la fecha a *Resurrección de los muertos*<sup>15</sup>, obra publicada póstuma en 2010<sup>16</sup>, donde es central la reflexión sobre las oposiciones civilización y barbarie, naturaleza y cultura. Por tanto, el presente trabajo se propone analizar dichas dicotomías y demostrar cómo el autor pretende concretar su superación.

*Los fundamentos de la 'civilización': letra, progreso, raza y patriarcado*

*Resurrección de los muertos*<sup>17</sup> se constituye como una obra compleja, transgénica, en la que cohabitan el ensayo y el panfleto, la poesía y el teatro,

---

<sup>10</sup> G. CHURATA, *El pez de oro* (1957), edición de H. Usandizaga, Cátedra, Madrid 2012.

<sup>11</sup> C. VICH, *Indigenismo de Vanguardia en el Perú: un estudio sobre el* Boletín Titikaka, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 2000.

<sup>12</sup> M.T. BOSSHARD, *Ästhetik der andinen Avantgarde. GamalielChurata zwischen Indigenismus und Surrealismus*, WvB, Berlín 2002.

<sup>13</sup> M.H. MARSAL, *Barbaro e Noosso. Indigenismo y vanguardia en Oswald de Andrade y Gamaliel Churata*, Tesis Doctoral, Universidad de São Paulo, São Paulo 2010 y “Una propuesta lingüística vanguardista para América Latina”, pp. 49-75.

<sup>14</sup> E. MONASTERIOS, *Vanguardia plebeya del Titikaka. Gamaliel Churata y otras beligerancias estéticas en los Andes*, Ifca/Plural, Lima/La Paz 2015.

<sup>15</sup> G. CHURATA, *Resurrección de los muertos*, Edición, notas y estudio introductorio de Riccardo Badini, Asamblea Nacional de Rectores, Lima 2010.

<sup>16</sup> De entre los estudios críticos hay que señalar “La hermenéutica germinal de Gamaliel Churata” de R. BADINI, en G. CHURATA, *Resurrección de los muertos*, pp. 23-45; el trabajo de M. MORANA, en particular, “*Resurrección de los muertos*: mímica, pluritopia y *Tercer Espacio*”, en M. MORANA, *Churata postcolonial*, CELACP/Latinoamericanas Editores, Lima 2015, pp. 179-206 y *Escritura y política en Gamaliel Churata*, de A. Vilchis, en publicación (agradezco a Arturo Vilchis por la generosidad en compartir su ensayo antes de que sea publicado).

<sup>17</sup> Por lo que respecta al periodo de escritura de la obra, el mismo autor afirma en *Resurrección de los muertos*, que empezó a redactarla seis años después de la publicación de *El pez de oro*, es decir, en 1963. Churata escribe la obra durante su exilio en La Paz, de 1932 a

la novela y el cuento. La obra se abre y se cierra como si fuera un espectáculo teatral<sup>18</sup> o una conferencia, y se estructura de forma prevalentemente dialógica, articulándose alrededor de una discusión ontológica, epistémica y política entre el personaje principal, el Profesor Analfabeto y Platón, el filósofo griego, llamado a veces con tono irónico Plato, Platito. En esta trama hilvanada aparecen y participan diferentes actores: SakhaAklla, las Voces, Kant, los Niños, la Orquesta, un Lama, el Ecran, los Chullpa-Thullus. A lo largo de la obra, el Profesor Analfabeto habla, en su «*devenir-animal*»<sup>19</sup>, a través de otro personaje, el Khorí Puma, uno de los tótems de Churata<sup>20</sup>. Vale la pena transcribir la breve descripción del «intelectual iletrado» funcional a legitimar la autoridad del «saber salvaje»<sup>21</sup>:

el PROFESOR ANALFABETO, severamente trajeado para el acto académico. Su fisionomía radicalmente vernácula, se acentúa en los pómulos salientes, mentón vigoroso, frente plano inclinado del Chullpa, nariz kunturina(...). El Profesor Analfabeto es un intelectual iletrado a quien se halaga menos por

---

1964, año en que regresa a Perú. La persecución del gobierno de Sánchez Cerro por su vinculación con *Amauta* y por su participación a las rebeliones indígenas lo conduce a abandonar su cargo de bibliotecario, a ser encarcelado en la Prefectura de Puno y a establecerse en La Paz. Como destaca Monasterios, en breve tiempo, Churata participa activamente en el debate político y literario boliviano: «desde el activismo cultural defenderá la causa boliviana durante la guerra del Chaco (1932-1935), apoyará incondicionalmente proyectos de educación indígena como los de Warisata y Caiza y, en la década de los 50, colaborará con el gobierno de Paz Estenssoro desde la Subsecretaría de Prensa, Información y Cultura (Spic), institución eje de las políticas culturales del Movimiento Nacionalista Revolucionario» (MONASTERIOS, *Vanguardia plebeya del Titikaka*, p. 231). Participó como periodista en casi todos los diarios y revistas editas en Bolivia (*Ivi*, p. 231).

<sup>18</sup> Como ha anotado Badini, «la inquietud hacia la experimentación performativa condujo a Churata a escribir una adaptación teatral de *Resurrección de los muertos*, que ha emergido entre las versiones al examinar los inéditos» (BADINI, «La hermenéutica germinal de Gamaliel Churata», p. 28).

<sup>19</sup> MORANA, *Churata postcolonial*, p. 187.

<sup>20</sup> La intertextualidad con *El pez de oro* es constante en la obra. En la genealogía mítica churatiana el Khorí Puma es el padre del Pez de oro.

<sup>21</sup> MORANA, *Churata postcolonial*, p. 185.

filósofo cuanto por temible sardónico. Voz bronca, locución lenta, flemática. Cuidase de representar todas las razas conocidas del planeta<sup>22</sup>.

La barbarie del pensamiento del Profesor Analfabeto adquiere acepción positiva en su constitución antiacadémica, transdisciplinaria y heterogénea, como en su implícita naturaleza oximórica, articuladora de lo popular y lo erudito. Según Melis, «Churata (...) rechaza todo criterio jerárquico. Los elementos americanos se cruzan con los que proceden de la clasicidad, sobre todo griega, sin olvidar el aporte de Asia»<sup>23</sup>. A este propósito cabe señalar que las referencias se enriquecen de los aportes de pensadores modernos, americanos y europeos, con incursiones en la historia de diferentes disciplinas como la etnología, la biología, la psicología, la física, la arqueología y, por supuesto, la literatura. De entre los numerosos escritores, Joyce ocupa un lugar destacado. El Profesor Analfabeto dice que «hube a manos, y pude hacerme leer, el *Ulises*, de James Joyce, lo que ninguno de ustedes debe sorprender, pues todos estamos enterados, que a la Caverna [clara referencia al mito de Platón] americana llegan proveyectos los hechos del misonieísmo<sup>24</sup> de los civilizados»<sup>25</sup>. El Profesor Analfabeto, oidor del texto por no saber leer, reafirma la importancia de la circulación del pensamiento, en específico de la obra de Joyce<sup>26</sup>. Según Churata, a partir de la filosofía idealista alemana de Kant y Hegel, la dualidad cuerpo y espíritu caracterizaría al ser humano civilizado<sup>27</sup>. El

---

<sup>22</sup> CHURATA, *Resurrección de los muertos*, pp. 49-50.

<sup>23</sup> A. MELIS, "El oscuro de Puno" en CHURATA, *Resurrección de los muertos*, pp. 20-21.

<sup>24</sup> Actitud contraria a las novedades.

<sup>25</sup> CHURATA, *Resurrección de los muertos*, p. 235.

<sup>26</sup> Churata hace una reseña crítica del *Ulises* desde p. 282 hasta p. 288. Probablemente, tuvo acceso a la edición de Salas Subirat publicada en Argentina en 1945. Se trata de la primera traducción en español, ya que la segunda se publicó tras su muerte en 1976. Para una recepción en español de Joyce véase F. GARCÍA TORTOSA, "Las traducciones de Joyce al español", en F. GARCÍA TORTOSA- A. RAÚL DE TORO (eds.), *Joyce en España*, Universidad da Coruña, A Coruña 1994, pp. 13-20.

<sup>27</sup> «Todo lo cual ha permitido establecer que, (¡Y cuán chusca pedantería no [nos] revela eso!) a partir de Kant y Hegel la filosofía del espíritu (el Daimon) caracteriza el clímax del

autor, por su parte, desestructura las asociaciones entre el concepto de 'persona' con el ser racional y de 'no persona' o de 'no humano' con el ser irracional. Ecuaciones fundamentales en las lógicas coloniales para legitimar la no humanidad de las sociedades supuestamente carentes de estructura moral. Churata destaca cómo el idealismo platónico ha sido el detonante de la separación entre lo material y lo inmaterial, así como del establecimiento de su jerarquización, siendo el primero subordinado al segundo<sup>28</sup>. Por tanto, el racionalismo ha ido determinando una fractura entre naturaleza y cultura, al abstraer al ser humano de su instintividad animal: «la civilización humana deberá ser civilización animal o nada»<sup>29</sup>. La puesta en discusión de la separación entre lo natural y lo cultural «desautoriza perspectivas *progresivistas* de la historia (la idea de la superación histórica de estadios primitivos, de la superioridad de lo moderno sobre lo antiguo, del avance lineal, continuo e infinito del desarrollo humano, etc.)»<sup>30</sup>.

Es a partir de estas premisas que Churata comienza un razonamiento que lo lleva a problematizar los fundamentos del edificio dual que rige la dicotomía civilización y barbarie. No obstante la arquitectura abigarrada, el cuestionamiento y superación de la pareja antinómica confiere una indudable cohesión interna a la obra. La civilización es un constructo autopoyético

---

extravío del civilizado en sus raíces de individuo biológico» (CHURATA, *Resurrección de los muertos*, p. 74).

<sup>28</sup> Para un análisis de la discusión sobre la polaridad cuerpo y espíritu véase, en particular, M.T. BOSSHARD, "Mito y mónada: la cosmovisión andina como base de la estética vanguardista de Gamaliel Churata", *Revista Iberoamericana*, LXXIII (2007), pp. 516-517; H. USANDIZAGA, "Introducción", en G. CHURATA, *El pez de oro*, Cátedra, Madrid 2012, p. 77; M.H. MARSAL, "La política del miedo en *El pez de oro* de Gamaliel Churata", en J.C. ROVIRA SOLER – E.M. VALERO JUAN (eds.), *Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt 2013, p. 306; MONASTERIOS, *Vanguardia plebeya del Titikaka*, p. 341; P. MANCOSU, "El *abayu* americano. Ontología y política en la literatura de Gamaliel Churata", *Casa de las Américas*, 288 (2017), pp. 38-51. Además, para una reflexión antropológica sobre los conceptos de 'interioridad' y 'fisicalidad' véase P. DESCOLA, *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires/Madrid 2012, pp. 181-195.

<sup>29</sup> CHURATA, *Resurrección de los muertos*, pp. 86-87.

<sup>30</sup> MORANA, *Churata postcolonial*, pp. 188-189.

histórico del pensamiento occidental que, al establecer sus criterios, se ha proyectado como universal. Lo civilizado y lo salvaje se conciben como categorías compartimentadas e inconmensurables, con confines nítidamente trazados. Churata desdibuja estas fronteras y pone en entredicho los límites que definen la civilización, es decir, *in primis* la escritura y el progreso. En palabras del autor: «La Civilización está hecha en sus bases. Letradura, progreso, fruto de aquellos, éstos la masa dócil a las buenas o a las malas, si bien la tecnología se da entre las masas ruines de plebes campesinas»<sup>31</sup>. Según esta interpretación, las capas campesinas permanecen excluidas de los lindes de la civilización debido a sus costumbres. La crítica se dirige hacia la arbitrariedad de la pretendida jerarquización de las diferentes tecnologías. «Salvaje», destaca el autor, «él que inventó la aguja, civilizado él que armó la máquina en base de la aguja. Sostendrán ustedes que el creador fue el salvaje»<sup>32</sup>. El autor desmonta la universalidad con la que se proyectan las ideas de salvaje y civil. Por tanto, al realizar la superación de los términos dicotómicos de análisis, la conclusión a la que llega es: «el único no salvaje, el salvaje»<sup>33</sup>.

Otro pilar sobre el que se erige la idea de civilización es la escritura. La letra funciona como indicador de exclusión e inclusión de lo que se considera civil o no-civil. En primer lugar, se cuestiona la analogía que asociaría la primitividad con la supuesta ausencia de alfabetos. En segundo lugar, la reflexión recae sobre el concepto mismo de sistemas grafocéntricos. Dichos argumentos conducen a discutir «el binarismo oralidad y escritura»<sup>34</sup>. Churata se interroga sobre la exclusividad de la escritura alfabética en transmitir historia y civilización o sobre la necesidad de legitimar el valor literario de la «ciencia hablada», de la «literatura vocal»<sup>35</sup>, así como de sistemas escriturales no alfabéticos como los *kipus*<sup>36</sup> empleados en el Tawantinsuyu, ejemplo perfecto de civilización sin la

---

<sup>31</sup> CHURATA, *Resurrección de los muertos*, pp. 98-99.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> MONASTERIOS, *Vanguardia plebeya del Titikaka*, p. 38.

<sup>35</sup> CHURATA, *El pez de oro*, p. 152.

<sup>36</sup> ID., *Resurrección de los muertos*, p. 693. Se trata de un sistema mnemotécnico andino de cuerdas con nudos.

«escritura cuneiforme»<sup>37</sup>. Dichas formas literarias, añade el autor, «que resistieron a los enterramientos de la sepulturera civilización, como verdadero folklóre literario, deberá ser objeto de revisión»<sup>38</sup>. Se considera la civilización como esa categoría que incluye sólo la historia «contenida en letras», teóricamente portadora de la *civitas*. La unión entre escritura y colonialismo es indisoluble, «las *Divinas Letras* entraron en América a sangre, fuego y matraca batiente», denuncia Churata<sup>39</sup>. El cuestionamiento de la dicotomía civilización y barbarie se intersecciona con el análisis del «hechocolonial» en cuanto «condición objetiva que se impone a las dos partes de la colonización»<sup>40</sup>. Por lo tanto, el colonialismo impone su idea de civilización negando la de los dominados y determinando «la suplantación por la cual el pueblo que domina impreme [*sic*] sus formas al pueblo dominado»<sup>41</sup>.

Dichas premisas conducen a un diálogo con Morgan<sup>42</sup>. Churata critica sus generalizaciones al ubicar, en línea con la visión evolucionista, la cultura inca

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ivi*, pp. 402-403.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 240.

<sup>40</sup> A. COELLO DE LA ROSA – J.L. MATEO DIESTE, *Elogio de la antropología histórica. Enfoques, métodos y aplicaciones al estudio del poder y del colonialismo*, Editorial UOC, Zaragoza 2016, p. 162.

<sup>41</sup> CHURATA, *Resurrección de los muertos*, p. 127. Como subraya Vilchis, Churata «pone en cuestión y critica la organización de un estado excluyente vigente desde la colonia y ataviado desde el siglo XIX de liberalismo–capitalismo y en el siglo XX de ficticios procesos de socialismo. De una estructura del Estado cuyo principio de civilización se constituyó en el exterminio y la exclusión, prácticas fundadas en la aparente noción de razón» (VILCHIS, «Escritura y política en Gamaliel Churata», p. 18).

<sup>42</sup> Lewis Henry Morgan (1818-1881) es uno de los antropólogos más destacados del evolucionismo que planteó una distinción de las sociedades en función de la estructura del sistema de parentesco y un sistema de desarrollo unilineal de la humanidad por el cual las supuestas sociedades primitivas estarían organizadas según la base del parentesco, mientras que las sociedades más modernas según una base política. En *Ancient Society*, Morgan relegó el imperio incaico al estadio de «Middle Period of barbarism» (L.H. MORGAN, *Ancient Society* [1877], University of Arizona Press, Tucson 2003, p. 183). Churata lo cita diciendo «no saben, así mirado aplicarle las generalizaciones de Morgan, que han seguido ortodoxamente desde Engels, y le ubican en estrato superior de la barbarie» (CHURATA, *Resurrección de los muertos*, p. 131).

en una de las etapas de la barbarie. Su discusión se basa en dos argumentaciones principales, dirigidas, por un lado, a destacar la arbitrariedad relativa a la noción de barbarie, sosteniendo que, en efecto, «no nos hemos puesto de acuerdo en lo que se debe entender con barbarie»<sup>43</sup>. Por el otro, sugiere la inaplicabilidad de esta categoría a partir de un concepto de civilización definido *a priori*. En palabras del autor: «no se juzga del fenómeno por él, sino por sus contradicciones con la civilización, actitud radicalmente anticientífica por lo menos»<sup>44</sup>. Churata invierte retóricamente los términos de clasificación al preguntarse quién es verdaderamente el bárbaro: ¿quizá la supuesta civilización occidental que colonizó América con la violencia?

Con respecto al horizonte más amplio de la narrativa latinoamericana, este discurso se inserta en un contexto donde los conceptos de civilización y barbarie van adquiriendo significados cambiantes e inversos: desde *Doña Bárbara* de Rómulo Gallegos (1929), en que la barbarie con su caos comienza a seducir, hasta *Los pasos perdidos* (1953) de Alejo Carpentier, en el que la barbarie de la naturaleza deviene vía de acceso hacia una identificación con lo americano. Además, la teoría de los universales ya comienza a derrumbarse con la teoría de la relatividad de Einstein (físico que Churata cita a menudo en *El pez de oro* y en *Resurrección de los muertos*)<sup>45</sup> y su puesta en discusión de sistemas de referencia exclusivos, y con el surgimiento del relativismo cultural en las ciencias sociales. En línea con estos planteamientos, se muestra la relatividad de los significados de los términos analizados. Funcional a este

---

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> En *Resurrección de los muertos*, Churata cita a Einstein cuatro veces (pp. 84, 394, 395, 396). Lo mismo hace en *El pez de oro*, como destaca Monasterios cuando dice: «en *El pez de oro* Churata cita cuatro veces a Einstein (pp. 312, 323, 324, 620), y en todos los casos en referencia a la colosal reforma epistemológica que el trabajo de este físico estaba generando en el campo de la filosofía. En América Latina el trabajo de Einstein empezó a divulgarse a gran escala desde 1923, a raíz de las conferencias que dictó ese mismo año en España, publicadas por Ortega y Gasset en *Revista de Occidente*. Dos años más tarde se produjo la visita de Einstein a la Argentina, que contribuyó a la recepción masiva de sus investigaciones» (MONASTERIOS, *Vanguardia plebeya del Titikaka*, p. 268).



razonamiento es la deconstrucción de la imagen de Europa, ya que la barbarie es propia tanto de su pasado, como de su presente.

Presto, el mono *hominizado*, sometió al hombre que se le rezagaba en ese proceso; dinámica que rige en la mecánica de Civilización hoy mismo, y autoriza la doctrina del Conde de Babineau, que concede a los arios títulos de raza superior, por ser – se entiende – una de las más patudas y peludas del planeta: tanto que las razas inferiores, ni peludas ni patudas, tenemos que andar vigilantes para evitar el atropello<sup>46</sup>.

La ironía deviene, en su discurso, una herramienta contra teorías de corte científico racial como la de Gobineau<sup>47</sup>, que se vuelve Babineau. La discusión sobre lo civil y lo bárbaro, y la jerarquía que a ella subyace, conduce a una indagación de los lados oscuros de la civilización, es decir, la ‘raza’ y el patriarcado<sup>48</sup>. Según Churata, el sistema patriarcal, entendido como organización social y política masculina, ha determinado la eliminación del matriarcado, término que aparece en la segunda parte del siglo XIX como concepto especular al de patriarcado, en cuanto organización socio-jurídica regida por el derecho materno. Según antropólogos como el ya mencionado Morgan, el matriarcado es un estadio de primitividad anterior a la civilización del sistema patriarcal. Ideas que remiten a las teorías que Johann Jakob Bachofen elabora en *El matriarcado*<sup>49</sup>, donde sostiene la idea de un sustrato

---

<sup>46</sup> CHURATA, *Resurrección de los muertos*, p. 185.

<sup>47</sup> Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) fue un diplomático francés, autor del *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855) en que se afirmaba la superioridad de la ‘raza aria’ identificada en un hipotético pueblo de lengua indoeuropea responsable de las más grandes conquistas de la civilización. Estas ideas encontraron acogida en Alemania donde fomentaron las teorías nazis.

<sup>48</sup> «El hombre civilizado está construido en sus bases, si en cierta etapa de su proceso, que dura hasta el patriarcalismo griego (la historia humana se sustancia sólo en tanto es testicular) – y con su típica de visiones invertidas, acota el genial Federico Nietzsche – el padre considera a los hijos, menos al varón cuanto a la varona, y a su propia mujer, propiedad semoviente» (CHURATA, *Resurrección de los muertos*, p. 186).

<sup>49</sup> J.J. BACHOFEN, *El matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica* (1861), Akal, Madrid 2015.

matriarcal arcaico entendido como estadio medial de la civilización que, por una parte, se superpone al más primitivo nivel de promiscuidad y, por otra, es superado por el patriarcado. Churata entabla una conversación con los dos pensadores. Por una parte, considera que los estudios de Bachofen, por cuanto fuentes relevantes con respecto al sistema matriarcal, no se fundamentan en una adecuada investigación arqueológica y muestran un «desenfoco filosófico de la doctrina sociológica»<sup>50</sup>. Por otra parte, como ya se ha visto, critica la generalización de Morgan a la hora de clasificar las diferentes culturas en la evolución histórica y en situar la sociedad incaica en el estadio de la barbarie. Según Churata, la época matriarcal no representa una etapa prehistórica y bárbara, sino una fase de civilización suprimida por el patriarcado. «Los regímenes patriarcales, y con ellos el de Civilización», recuerda el escritor, «son fenómenos que afloran con la liquidación del Matriarcado y tienen por casi la edad de la letra, o sea de la Historia escrita»<sup>51</sup>.

### *¿Canibalópolis?*

Estos músculos, estas carnes y estas venas son los vuestros pobres locos; no reconocéis que la sustancia de los miembros de vuestros antepasados reside todavía en mi cuerpo; saboreadlos bien, y encontraréis el gusto de vuestra propia carne.

(M. Montaigne)

Ahora bien, ¿cuál es el rasgo que por excelencia, según una representación histórica de la otredad, denota la barbarie? Desde las crónicas de Indias<sup>52</sup>, la figura del caníbal se sitúa en el abismo de lo primitivo, en el polo opuesto de lo

---

<sup>50</sup> CHURATA, *Resurrección de los muertos*, p. 729.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 727.

<sup>52</sup> De entre los cronistas más destacados, cabe recordar: González Fernández de Oviedo, Francisco López de Gómara, Bernal Díaz del Castillo y el Inca Garcilaso de la Vega.

civil. En la problematización de la dicotomía civilización y barbarie realizada por Churata, la antropofagia se constituye como un tema central para concretar la inversión de significado de los términos antinómicos. La primera asociación de la voz ‘caníbal-caribe’ se debe a Cristóbal Colón. El 23 de noviembre de 1492, el Almirante relaciona por primera vez el término con la acción de comer carne humana, al nombrar a los indígenas de las islas encontradas y creyendo que se tratara de los súbditos del Gran Can<sup>53</sup>. «Los indios enuncian la palabra *Cariba*», afirma Todorov, «para designar a los habitantes (antropófagos) del Caribe. Colón oye *caniba*, es decir, la gente del Kan. Pero también entiende que según los indios esos personajes tienen cabezas de perro (*can*) con las que, precisamente, se los comen»<sup>54</sup>. En el capítulo “Pachamama” de *El pez de oro*, Churata se refiere al citado pasaje de los *Diarios* de Colón para discutir el concepto de ‘descubrimiento’<sup>55</sup>:

Los Kanibas<sup>56</sup> le habían dicho [a Colón] que vino del cielo, y era lo sensato, silogístico, y único admisible (...) Si las aguas de «la mar oceana» están en la tierra, en la tierra habitan, y la tierra en el cielo, decirle que vino de éste revela sólo que los antropófagos de Kanidia eran cuando menos más reflexivos y observadores que el Almirante. ¡Y este iluso nos descubrió! Aunque la traposa

---

<sup>53</sup> C. COLÓN, *Diario de a bordo del primer viaje de Cristóbal Colón*, Verbum/Biblioteca Cubana, Madrid 2016, p. 75. Véase también L. PANCORBO, *El banquete humano: una historia cultural del canibalismo*, Siglo XXI, Madrid 2008, p. 191.

<sup>54</sup> T. TODOROV, *La conquista de América: el problema del otro*, Siglo XXI, Madrid 2003, pp. 38-39.

<sup>55</sup> Ver a éste propósito H. USANDIZAGA, “Cristóbal Colón en los Andes: búsquedas y descubrimientos en *El Pez de Oro*, de Gamaliel Churata”, en S. MATTALÍA – P. CELMA – P. ALONSO (eds.), *El viaje en la literatura hispanoamericana: el espíritu colombino*, Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt 2008, pp. 805-818; L. VERES, “Colón y la Conquista de Gamaliel Churata”, en MATTALÍA – CELMA – ALONSO (eds.), *El viaje en la literatura hispanoamericana*, pp. 687-698.

<sup>56</sup> En el glosario de *El pez de oro* se encuentra la entrada «Kaniba: Neo. Ciudadano de Kanidia, o Canibalópolis. Kaniba el hijo de Kanidia» (CHURATA, *El pez de oro*, p. 986).

verdad esté de su parte, la realidad no está de parte de Colón, sí de los Kanidios; No puede nadie descubrir un mundo descubierto ya<sup>57</sup>.

En este juego de espejos, la perspectiva de representación de los hechos históricos se revierte a través de la reconstrucción del primer encuentro con los pueblos americanos. De este modo, se deshace la imagen del *otro* propia del discurso colonial<sup>58</sup>. Si desde el punto de vista del Almirante, se pretende haber descubierto un ‘nuevo’ mundo, desde la perspectiva de los antropófagos de Kanidia o Canibalópolis, como los define el autor, el descubrimiento se reduce a mera ilusión. Al interpretar los hechos no ya desde la mirada de Colón, sino de los caníbales, les otorga raciocinio y les quita del reino de la naturaleza<sup>59</sup>. Su canibalismo se reubica como práctica cultural, en el marco de una particular visión ontológica. Por tanto, quita de lo irracional, de lo bárbaro, en fin, de lo no-humano, a los caníbales que (y aquí se comprende la mirada de Churata) son «cuando menos más reflexivos» que Colón<sup>60</sup>. La reescritura del primer encuentro con los pueblos indígenas significativa, además, porque funciona como argumento para refutar los tópicos medievales y renacentistas que alimentan la narración del Almirante. Jáuregui, citando a Castro-Klaren, afirma que «el habitante del Caribe, y luego por extensión el del continente, fue construido como una criatura feroz y lasciva colindante con el Otro bestial que ya Europa había elaborado»<sup>61</sup>. Asimismo, Bartra ha mostrado cómo el mito del *homo sylvestris* arraiga en la tradición literaria e iconográfica europea desde el siglo XII, es decir, mucho antes de la expansión colonial. Imagen del salvaje que con el trasplante de las formas culturales occidentales se yuxtapone a la de las sociedades indígenas americanas. En definitiva, lo bárbaro es un espectro de la identidad occidental. «El hombre llamado civilizado no ha dado

---

<sup>57</sup> *Ivi*, pp. 375-376.

<sup>58</sup> Para un análisis de la narrativa sobre la imagen del canibal ver C. JÁUREGUI, “Saturno canibal: fronteras, reflejos y paradojas en la narrativa sobre el antropófago”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 2000, 51, pp. 9-39.

<sup>59</sup> Véase en particular TODOROV, *La conquista de América: el problema del otro*, p. 45 y ss.

<sup>60</sup> CHURATA, *El pez de oro*, p. 727.

<sup>61</sup> JÁUREGUI, “Saturno canibal”, p. 17.

un solo paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje», recuerda Bartra<sup>62</sup>. En la narrativa colonial, el caníbal funciona como «justificación discursiva para el canibalismo cultural» de la empresa civilizadora<sup>63</sup>. Si la figura del caníbal se halla en el trasfondo de la narración teológico-política útil a legitimar la expansión colonial<sup>64</sup>, voces importantes han reelaborado en clave de crítica social la metáfora antropofágica. En 1580, Montaigne, en su ensayo titulado “De los caníbales”, denuncia, como afirma Bartra, «los daños provocados por los artificios de la civilización»<sup>65</sup>. El salvaje creado por Montaigne se desprende de su monstruosidad, mientras que el civilizado se viste de su deformidad. Sin olvidar la actitud moralista y paternalista del pensador francés<sup>66</sup>, no se puede dejar de reconocerle el mérito de haber reducido la diferencia entre la civilización y la barbarie. De este modo, se concluye el ensayo “De los caníbales”: «todo lo dicho en nada se asemeja a la insensatez ni a la barbarie»<sup>67</sup>. Montaigne se pregunta de forma provocativa si es más bárbara la ingestión de seres vivos, como hacen los civilizados, o de los muertos, como supuestamente hace el caníbal americano<sup>68</sup>. Según Dussel, «Montaigne sabía muy bien que si se situaba desde la perspectiva de esos “llamados” bárbaros los europeos eran dignos que se les llamara por su parte “salvajes” por los actos

---

<sup>62</sup> BARTRA, *El mito del salvaje*, p. 12.

<sup>63</sup> JÁUREGUI, “Saturno caníbal”, p. 10.

<sup>64</sup> Como destaca Subirats, «en las crónicas españolas y en los relatos de viajeros – los de Von Staden y Léry muy especialmente – en las crónicas antropológicas y en los tratados de doctrina cristiana para indios, la antropofagia fue estilizada como un motivo culminante tanto para la leyenda negativa de las atrocidades inherentes a la forma de vida americana, cuanto en el discurso teológico-político destinado a la legitimación del vasallaje y la guerra» (E. SUBIRATS, *El continente vacío. La conquista de Nuevo Mundo y la conciencia moderna*, Siglo XXI, Madrid 1994, p. 103).

<sup>65</sup> BARTRA, *El mito del salvaje*, p. 179.

<sup>66</sup> T. TODOROV, *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, Madrid 2007, pp. 53-66.

<sup>67</sup> M. MONTAIGNE, “De los caníbales” (1580), en F. RESTREPO DAVID (ed.), *Ensayos escogidos*, Editorial Universidad de Antioquia, Antioquia 2010, p. 69.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 67.

irracionales y brutales que cometían contra ellos»<sup>69</sup>. El punto de inflexión consiste en interrogarse sobre los límites que separan lo racional de lo irracional. Argumento que conduce a reubicar la necrofagia en su relatividad cultural. En esta línea, el pensamiento crítico churatiano desmonta el estereotipo de los Kanidios como sanguinarios, relegados al estadio de la barbarie por la carencia de conciencia moral y, por esto, ubicados en el dominio de lo natural. Estereotipo de larga duración, ya que se reencuentra también en las teorías evolucionistas, como recuerda el autor al decir, «aquello de Spencer de que “el canibalismo es la vergüenza de las sociedades primitivas”, es un signo del cientificismo sin alas de ese pesado artesano de la filosofía»<sup>70</sup>. La reflexión procede mediante una articulación entre las prácticas antropofágicas y el culto de los antepasados prehispánicos. En palabras del autor:

El culto de los muertos, primaria manifestación del instinto de eternidad en el hombre, no tiene otro móvil que el del antropófago: hacer que el muerto siga con los vivos en aquella parte sustancial – cárnea, vale la pena subrayarlo – que constituye su personalidad: la ternura, la valentía, el orden, la honradez, la belleza<sup>71</sup>.

Churata rescata el valor del culto a los difuntos de época precolonial. En efecto, los ritos funerarios prehispánicos que resistieron a la conquista se caracterizan por su atención permanente hacia los muertos, por ejemplo, ofreciéndoles unos segundos funerales, alcohol y comida. Una visión según la cual la muerte agrediría al ser humano sólo en su fisicalidad, ya que los antepasados permanecerían simbólicamente vivos como garantes de la

---

<sup>69</sup> E. DUSSEL, “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad”, *Tábula Rasa*, 2008, 9, p. 166. Véase también, por ejemplo, por una reflexión sobre la ‘barbarización’ occidental durante los procesos coloniales, en específico, en una comparación entre *Heart of Darkness* de J. Conrad y el *Sueño del Celta* de Mario Vargas Llosa (S. PAU, *Tradizioneorale, letteratura e violenza nell’Amazzonia peruviana: l’epoca del “caucho”*, Tesis doctoral, Università di Cagliari, Cagliari 2015, p. 138).

<sup>70</sup> CHURATA, *El pez de oro*, p. 335.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 340.

continuidad del *philum* del ser social<sup>72</sup>. A este propósito es inevitable mencionar la *Nueva crónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala de 1615. Como afirma el mismo autor en *El pez de oro*, la obra del cronista indígena representa una fuente de autoría inestimable en su trayectoria literaria<sup>73</sup>. En contracorriente con respecto a las tendencias estético-críticas del

---

<sup>72</sup> F. GIL GARCÍA, “Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Un discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio”, *Anales del Museo de América*, 2002, 10, p. 60.

<sup>73</sup> En la “Homilía del Khori-Challwa”, Churata escribe: «La historiografía del Inkario conserva un centón: biblia le llamo yo. Es la “Nueva Coronica”, del indio Tomás Huaman Poma Ayala Inka, extraordinaria personalidad sin valoración para este objeto hasta hoy, que si obliga al español a una hibridación pintoresca, su simplicidad resulta inquietante y sorprendente. Huaman es un temperamento con sensibilidad estética, y su “romance” encalabrina, como dibujante es (...) algo digno de Gauguin o de Picasso» (CHURATA, *El pez de oro*, p. 163). La crítica ha destacado el papel que desempeña la *Nueva crónica* en la arquitectura literaria churata. Véase, por ejemplo, USANDIZAGA, “Introducción”, pp. 111-117; MARSAL, “Una propuesta lingüística vanguardista para América Latina”, pp. 49-75; BADINI, “La hermenéutica germinal de Gamaliel Churata”, p. 28; MONASTERIOS, *La vanguardia plebeya del Titicaca*; D. ESPEZÚA, “El lenguaje como campo de batalla. La expresión americana kuika según Gamaliel Churata”, *Caracol*, 2015, 9, pp. 18-90. Seguramente Churata tuvo acceso a la edición anotada de Arthur Posnansky publicada en los números 63-66 del *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz* entre 1941-1944, aunque es lícito pensar que recibió las primeras noticias alrededor de la *Nueva crónica* en los círculos intelectuales bolivianos, siempre gracias a la labor de difusión de Posnansky, que Churata bien conocía, ya que lo cita en *El pez de oro* (MONASTERIOS, *La vanguardia plebeya del Titicaca*, pp. 378-379). La primera edición facsimilar de la *Nueva crónica y buen gobierno* es publicada, en 1936 en Francia por Paul Rivet, y sucesivamente por Posnansky en Bolivia. Sin embargo, en 1908, Richard Pietschmann ya había anunciado en la Biblioteca Real de Copenhague su hallazgo; sólo, en 1912, en el XVIII Congreso Internacional de Americanistas en Londres, presentó su informe sobre el descubrimiento de la obra, publicado en 1913. Como destaca Monasterios, Posnansky participó, como delegado boliviano al Congreso, y aunque «la documentación disponible no esclarece cuándo o cómo Churata leyó a Guamán, pero a partir de sus dos residencias en Bolivia (una breve pero determinante permanencia en Potosí el año 1918, y un exilio de más de 30 años en La Paz, entre 1932-1964) se puede conjeturar que las primeras noticias que tuvo del cronista daten de 1918» (*Ivi*, pp. 296-297).

momento<sup>74</sup>, Churata reconoce en la *Nueva crónica* un modelo del lenguaje ‘indomestizohispano’, es decir, una prueba tangible del proceso de resistencia cultural frente a la colonización. A este propósito Monasterios subraya cómo en la recuperación de la escritura ‘bárbara’ de Guamán Poma, así como la define el mismo autor, desempeña un papel fundamental el «rechazo a mecanismos de poder que legitimaban la primacía de culturas ‘civilizadas’ sobre culturas ‘bárbaras’. Bárbara en estilo y sintaxis, mugrienta y plebeya como el español de Guamán»<sup>75</sup>. Además, la estudiosa ha demostrado cómo el epígrafe que abre la “Homilía del Khori-Challwa”, capítulo introductorio de *El pez de oro*, es una traducción realizada por Churata de un fragmento en quechua que se halla en la sección de la *Nueva crónica* titulada “Abvciones, Agveros”, relativa a las prácticas de interpretación de los sueños en época incaica<sup>76</sup>. A esta parte le siguen, como cierre del capítulo, las descripciones de los ritos mortuorios en las que el cronista destaca su dimensión festiva, los cantos y los bailes que los acompañan y el ofrecimiento de comida y bebidas a los difuntos. En particular, en “Entierro de Antisvivos”, el cronista escribe: «Dizen que lloran [los yndios Ande Suyos] un día y hazen gran fiesta. Entre fiesta ajuntan con el llorar y cantar en sus cantares (...) como son yndios de la montaña que come carne humana. Y acá apenas dexa el defunto que luego comienzan a comello que no le dexa carne, cino todo güeso»<sup>77</sup>.

El texto de Guamán Poma es esencial en el proceso de resemantización churatiano del concepto de antropofagia. La reconstrucción del cronista de los ritos funerarios representa una fuente de autoridad histórica en relación con la

---

<sup>74</sup> Si por una parte se reconocía el valor de la *Nueva crónica* como fuente de autoridad histórica, por otra parte su estilo, lingüísticamente híbrido, era considerado ‘bárbaro’. De entre los más destacados historiadores, Monasterios cita el caso emblemático de Raúl Porras Barrenechea, que «había publicado en 1948 un estudio titulado *El cronista indio Felipe Huamán Poma de Ayala*, donde calificaba la *Nueva crónica* de “pura behetría mental” por “la confusión y el embrollo de sus ideas y noticias, y por el desorden y barbarie del estilo y de la sintaxis”» (*Ivi*, p. 298).

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 300.

<sup>76</sup> *Ivi*, pp. 272-273.

<sup>77</sup> F. GUAMAN POMA DE AYALA, *Nueva crónica y buen gobierno*, edición de J.V. Murra, R. Adorno y J.L. Urioste, Siglo XXI, México 1987, I, p. 289.



visión andina de la muerte como descanso<sup>78</sup>, idea que vertebra *Resurrección de los muertos*, y en definitiva, toda la obra literaria de Churata. Conferir legitimidad al culto de los antepasados es funcional a la recuperación de una idea de la muerte que no se concibe como negación de la vida y exclusión permanente del individuo de la sociedad, sino como un pasaje de un estadio a otro que garantiza «la continuidad del orden ontológico o, por lo menos, la semejanza, que es su aspecto simbólico»<sup>79</sup>. «Esto explicaría», destaca Thomas, «por qué y cómo las sociedades se han construido sistemas protectores, especialmente al nivel de los ritos y las creencias (lo imaginario), para darse la ilusión de la perennidad de un mundo a otro (supervivencia más allá)»<sup>80</sup>. Los ritos funerarios, en cuanto práctica funcional a consolidar y legitimar la identidad social grupal en el tiempo, adquieren una dimensión comunitaria. Uno de los principales objetivos de la evangelización y extirpación de idolatrías fue el de asegurarse que los indígenas recibieran sepultura cristiana, pretensiones que fracasaron muy pronto, ya que desenterraban a sus difuntos para darles sepultura según sus costumbres<sup>81</sup>. La prohibición de practicar los ritos funerarios fue sólo una de las estrategias, aunque de las más eficaces simbólicamente, de negación identitaria del *otro*. Fue propio la ineficacia de estas prohibiciones, recuerda Churata, que

llegaron a admitir junto al sagrario las formas ancestrales de ritos animistas y hasta diabolistas en el culto a los muertos; osada maniobra destinada a penetrar por métodos psicológicos en la conciencia “del bárbaro”. Los resultados fueron

---

<sup>78</sup> G. FERNÁNDEZ JUÁREZ, “Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca”, *Chungará. Revista de Antropología Chilena*, 33 (2001), 2, pp. 1-25.

<sup>79</sup> V. THOMAS, *Antropología de la muerte*, Fondo de cultura económico, México 1997, p. 17.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> GIL GARCÍA, “Donde los muertos no mueren”, p. 68. Sobre la cuestión de la desestructuración económica y social, así como la extirpación de idolatrías, véase por ejemplo N. WACHTEL, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Alianza, Madrid 1976.

negativos – son ahora mismo: el indio seguirá fiel a los reclamos de la tierra. Es así que, sin percibir la hondura del hecho, el conversor acabará convertido<sup>82</sup>.

La voluntad de garantizar la perennidad social subyace, añade Churata, también a la necrofagia ritual. Se trataría de un canibalismo simbólico donde la ingestión del difunto equivaldría a la asimilación y recuperación de la vitalidad del cadáver antes de su muerte<sup>83</sup>, como si su función fuera la de «prodigar vida y alimento a sus sobrevivientes»<sup>84</sup>. La incorporación del *otro* permitiría a la sociedad de perpetuarse en un tiempo ilimitado, de regenerarse. En palabras de Churata: «Por lo que entre los animales no letrados (no vuelvas a referir irracionales), debe observarse un culto al muerto, mas sólo en la forma sabia y recta: engendrando»<sup>85</sup>. De manera provocativa y a través de la ironía el autor evidencia cómo los cultos mortuorios, así como la necrofagia representan un motivo universal rastreable también en la tradición del pensamiento de distintas sociedades, incluso europeas:

Los ritos funerarios son siempre culinarios y, aunque simbólicamente, en todas las religiones, con subyacencia mnemónica antropofágica, se constatará que la relación entre el muerto quien hambrea y el vivo quien siente su hambre, constituye la expresión de un conocimiento trascendente que ha desviado el inteligible intrascendente. (...) Desde luego, no hay individuo civilizado o no, que no sienta la violencia de ese impulso, que se traduce en hambre. Hambre que tendrá que llamarse un día hambre del muerto: necrofagia<sup>86</sup>.

La necrofagia es, por tanto, simbólica. Alimentarse de los difuntos equivale a reincorporar su propio pasado. La reactualización de la memoria colectiva responde a las demandas presentes, ya que la propuesta de Churata elude planteamientos identitarios estáticos, arraigados en un pasado ancestral estereotipado e inmóvil. La metáfora caníbal, afirma Miller en su análisis del Movimiento Antropofágico brasileño de Oswald de Andrade, se traduce en

---

<sup>82</sup> CHURATA, *El pez de oro*, p. 160.

<sup>83</sup> A. MÉTRAUX, *Antropofagia y cultura*, El cuenco de plata, Buenos Aires 2011.

<sup>84</sup> THOMAS, *Antropología de la muerte*, p. 538.

<sup>85</sup> CHURATA, *Resurrección de los muertos*, p. 594.

<sup>86</sup> *Ivi*, pp. 590-591.

una reapropiación del «monstruo del espejo, devoremos la historia y hagamos nuestra propia digestión»; la carne humana es, simbólicamente, la historia<sup>87</sup>. Por esta razón, el paralelismo entre el discurso churadiano y el de la vanguardia brasileña es inevitable. La *Revista de Antropofagia* se publica, en Brasil, en el mismo período del *Boletín Titikaka* (1926-1930), y se concluye un año antes de cierre de la revista puneña, en 1929. Según Bosshard, los reenvíos al manifiesto antropofágico, son múltiples y los dos proyectos serían acomodados *in primis* por la resignificación del caníbal, como hace Churata:

Si pudiéramos interrogar a un antropófago sabríamos que no hay caníbal capaz de comerse a un sujeto cobarde. Obedece a estímulo estético y prefiere a los gringos de carne blanda, de azules y cándidos ojos, porque “siente” que son bellos y que comiéndoselos esa belleza pasará a ser suya de alguna manera. Ciertamente el jefe de la tribu en cuyas manos ha caído una dulce y frágil girl no la tira, como haríamos nosotros: se la come<sup>88</sup>.

Otro rasgo en común se encuentra en la célebre pregunta ontológica de los Antropófagos brasileños ‘Tupi ornot tupi, thatisthequestion’, reformulada mediante el nombre de los Tupinambá amazónicos a los que se les atribuía prácticas antropofágicas. Interrogante con el que los vanguardistas brasileños planteaban el problema de la construcción de la identidad nacional en su

---

<sup>87</sup> K. MILLER, “Canibalismo y modernidad: la historia como plato principal”, *Revista Iberoamericana*, LXXII (2006), 215-216, p. 516.

<sup>88</sup> CHURATA, *El pez de oro*, p. 340. A este propósito cabe señalar que, como recuerda Bosshard, «pese a que no existe prueba de que hubiese intercambio entre el *Boletín Titikaka* y la *Revista de Antropofagia*, es de suponer que Churata (probablemente a través de Mário de Andrade, que en mayo de 1929, es decir, exactamente un año después de la aparición del manifiesto, publicó dos poemas en el *Boletín Titikaka*) tuviese un acceso relativamente veloz al texto de Oswald de Andrade». Los reenvíos al manifiesto antropofágico, continúa el estudioso, son múltiples como la referencia a la «dulce y frágil girl» y al «milenio antropofágico», elementos reformulados por Churata y rastreables también en el manifiesto brasileño (M. BOSSHARD, *Churata y la vanguardia andina*. CELACP/Latinoamericana Editores, Lima 2014, p. 94). También véase MARSAL, *Barbaro e Nosso*, pp. 128-137 y M. MAMANI MACEDO, “Mário de Andrade visto por Gamaliel Churata”, *Cuadernos Literarios*, 2011, 9, pp. 37-55.

articulación con la *otredad*<sup>89</sup>. La propuesta de disolución de la diferencia inconmensurable entre identidad y alteridad se reencuentra en la reescritura irónica del dilema shakespeariano de Churata: «Los españoles de acá y los de allende estamos ante el mismo conflicto hamletiano; ser o no ser»<sup>90</sup>, que debería conducir no sólo a una auto-identificación con lo indígena, sino también a una incorporación de lo extraño, de lo *otro* en su sentido más amplio. La imagen-sensación famélica deviene símbolo de una resistencia adaptativa, sino extremadamente combatiente.

### *Conclusiones*

El autor invita a una superación de la dicotomía civilización y barbarie y con ésta, a la oposición de naturaleza y cultura. La crítica se dirige hacia la civilización y a sus modos de identificación hegemónicos y universales. El concepto de civilización ha trazado una fractura nítida que contempla entre sus confines el progreso tecnológico, la letra, la educación, un sistema fundamentado en el patriarcado, relegando al otro lado de la línea la naturaleza y los pueblos considerados supuestamente más cercanos a la barbarie, en fin, más próximos al estadio del no-humano. Según Churata uno de los objetivos de la civilización sería el de «liquidar al mono en el hombre»<sup>91</sup>, es decir, negar su parte animal. Este sistema jerárquico está inevitablemente imbricado con una categorización que genera una división de la humanidad en tipos ‘raciales’ y en estados de mayor o menor nivel, incluso en la posibilidad de pensar el mundo. El autor desancla el retraso económico de una supuesta mentalidad primitiva, de una condición naturalizada como inferior, imputando la desigualdad social al colonialismo,

la estagnación de ritmo de progreso que hoy tiene por meridiano, el fenómeno occidental. Son los países llamados retrasados. No se observa, sin embargo, que su atraso no se debe a una constitución biológicamente inferior, como

---

<sup>89</sup> MILLER, “Canibalismo y modernidad”, p. 515.

<sup>90</sup> CHURATA, *El pez de oro*, p. 177.

<sup>91</sup> CHURATA, *Resurrección de los muertos*, p. 340.

estimaron los darwinistas o gobinianos, sino a la acción depredadora y esclavizante de la dominación colonial que, por la sinrazón anotada, ejercitaron países pirata, automunidos de autoridad que veces, como en el caso de España, fue concedida por el Vicario del Dios-dado en la Filosofía<sup>92</sup>.

«El *ego* del civilizado», en cuanto construcción histórica «deviene superior con respecto al *ego* del salvaje»<sup>93</sup>. Churata intenta abrir brechas entre los niveles impuestos que separarían el ámbito de la naturaleza y de la cultura. Una de las estrategias para desbaratar las desigualdades es la reescritura de la representación del *otro*, incluso la del caníbal, situado en los límites de lo humano<sup>94</sup>. Su discurso va más allá de lo estético y abraza lo ontológico y lo político. En efecto, es central la reflexión de las identidades nacionales, en particular, de Bolivia y Perú. La «óptica» de estos pueblos, así como la define el autor, persiste como eco en el presente y debe ser reivindicada, piénsese por ejemplo en «la concepción arcaica de supervivencia de los muertos»<sup>95</sup>. En la dimensión política y lingüística, el autor no se rinde frente al castellano impuesto por los conquistadores, quienes con ello, han impuesto también la idea de que la escritura representase el discrimen entre lo civil y lo no-civil. El recurso al Tawantinsuyu, a su historia y a la grandeza alcanzada en lo tecnológico y lo social por sus representantes, es un instrumento que Churata emplea para cuestionar esta supuesta inferioridad. Al castellano de la Corona y la conquista, sin embargo, opone el castellano vivido, hibridado, manchado, ingerido y digerido, e infinitamente más expresivo para narrar América. Su barbarización de la lengua, entonces, deviene una herramienta para expresar una literatura con *ego*.

Hay un problema ontológico que se focaliza en el idioma: el habla del hombre (...). Si España tuvo un derecho histórico para destruir el Gran Imperio del

---

<sup>92</sup> *Ivi* p. 799.

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 467.

<sup>94</sup> Según Peter Hulme «los hombres que comen otros hombres han sido siempre ubicados en los bordes mismos de la humanidad» (P. HULME, *Colonial Encounters*, Methuen, New York 1986, p. 14).

<sup>95</sup> CHURATA, *Resurrección de los muertos*, p. 593.

Hombre-no-letra, el Tawantinsuyu, los americanos de América carecemos de facultad para barbarizar, iconoclastas e irreverentes, el Romance, o séase el idioma del Hombre-Letra<sup>96</sup>.

Humanizar la naturaleza, naturalizar lo humano. Una visión que pretende legitimar el propio campo ontológico, a través de un diálogo crítico con destacados pensadores europeos, y a la que subyace la propuesta literaria de un lenguaje poético bárbaro<sup>97</sup>. Al retomar el sentido etimológico de la noción griega de bárbaro «que informa sobre la existencia de un idioma de las fieras, de una red oculta de mensajes pasionales que emanaban de los pozos profundos de la naturaleza»<sup>98</sup>, el lenguaje debería remitir no tanto al logo, sino al canto, intérprete de los armónicos de la naturaleza como las «caídas de agua; frecuencia y velocidad de los vientos, etc., para inferir la causa de tan extraña forma»<sup>99</sup>. En conclusión, un lenguaje 'salvaje', afirma Churata, «onomatopeya y cinética; menos logo y sí tono; gesto, grito, danza, chasquido, telekinesia»<sup>100</sup>.

---

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 227.

<sup>97</sup> «El poeta viste arrestos de bárbaro que descubren una naturaleza salvaje, primitiva; candidez, sin las complicaciones del civilizado» (CHURATA, *Resurrección de los muertos*, p. 574).

<sup>98</sup> BARTRA, *El mito del salvaje*, p. 130.

<sup>99</sup> CHURATA, *Resurrección de los muertos*, p. 192.

<sup>100</sup> *Ivi*, p. 236.



Questo volume è stato stampato  
nel mese di gennaio 2019  
su materiali e con tecnologie ecocompatibili  
presso la LITOGRAFIA SOLARI  
Peschiera Borromeo (MI)



EDUCatt

Ente per il Diritto allo Studio Universitario dell'Università Cattolica  
Largo Gemelli 1, 20123 Milano - tel. 02.7234.22.35 - fax 02.80.53.215  
e-mail: editoriale.dsu@educatt.it (produzione); librario.dsu@educatt.it (distribuzione)  
web: [www.educatt.it/libri](http://www.educatt.it/libri)  
ISBN: 978-88-9335-411-0

ISSN: 2035-1496

