

Casa

de las Américas 288

julio-septiembre / 2017

Sobre

GAMALIEL CHURATA

JOSÉ LEZAMA LIMA

OCTAVIO PAZ

AUGUSTO ROA BASTOS

DESIDERIO NAVARRO

Textos de

MARGARET RANDALL

ROBERTO BURGOS CANTOR

ADRIANA LISBOA

A FERNANDO

MARTÍNEZ HEREDIA

desde la Casa



Casa

de las Américas 288

julio-septiembre/2017
año LXIX

Órgano de la Casa de las Américas

Fundadora:

Haydee Santamaría

Directores:

Roberto Fernández Retamar
Jorge Fornet

Subdirector:

Aurelio Alonso

Consejo de Redacción:

Luisa Campuzano, Pablo Armando Fernández,
Jaime Gómez Triana, Raúl Hernández Novás (†),
Marcia Leiseca, Nancy Morejón,
Caridad Tamayo Fernández, Yolanda Wood,
Roberto Zurbano

Editora-redactora:

Lorena Sánchez

Correctora:

Anele Arnautó Trillo

Diseño y emplane:

Ricardo Rafael Villares

Realización computarizada:

Roxana Monduy

Coordinador de producción:

Jorge Alberto Tartabull

Redacción:

Casa de las Américas, 3ra. y G,
El Vedado, La Habana 10400, Cuba.

Teléfonos: (537) 838 2706 al 09, ext. 108
(537) 836 7601

Correo electrónico: revista@casa.cult.cu

Sitio web: www.revistacasa.casadelasamericas.org

Suscripción: suscripciones@casa.cult.cu

Precio del ejemplar en Cuba: \$ 5 (MN)

Hechos e Ideas

- 3 CÉSAR A. SALGADO • *Orígenes* y la ecúmene letrada: Lezama entre Gaztelu y Rodríguez Feo
- 14 PAOLA LAURA GORLA • *La cantidad hechizada* de Lezama Lima: un mapa conceptual
- 27 SANDRA M. CYPRESS • Paz y sus musas: Elena Garro, La Malinche y Sor Juana Inés de la Cruz
- 38 PAOLA MANCOSU • *El ahayu* americano

Letras

- 52 MARGARET RANDALL • *La mañana después*; Enriquecido por el arte y la revolución
- 55 ROBERTO BURGOS CANTOR • *El gallo y el verdugo*
- 67 ADRIANA LISBOA • *Toro*; *Sagrado*; *Armarios*; *Fukushima*; *El fin*
- 71 ALEJANDRO QUEREJETA BARCELÓ • *Esta carta suya*
- 80 MERCEDES DE ACOSTA • *Canción de la Quinta Avenida*
- 84 RITO RAMÓN AROCHE • *El bote*; *Los beneficios*; *Problemas al salir*

Notas

- 86 ROBERTO FERNÁNDEZ RETAMAR • *Sobre Desiderio Navarro*, al fin *Doctor Honoris Causa*
- 92 MARIO RUBÉN ÁLVAREZ • *El bilingüismo paraguayo* en las obras de Augusto Roa Bastos
- 98 ANA NIRIA ALBO DÍAZ • *En el acuyá: The Young Lords* y la narrativa política de un proyecto social *nuyorican* para Puerto Rico en sus dos islas
- 103 FERNANDO AÍNSA • *Crónica y ensayo: analogías e interdependencias*

A Fernando desde la Casa

- 112 *Con la muerte el 12 de junio...*
- 113 Comunicado del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso)
- 114 AURELIO ALONSO • *Fernando murió*
- 118 FREI BETTO • *Fernando Martínez, mi hermano cubano*
- 120 PEDRO PABLO RODRÍGUEZ • *Fernando Martínez Heredia: el ejercicio de pensar*
- 121 JUAN MANUEL KARG • *Lo que nos deja Martínez Heredia*
- 122 JUAN VALDÉS PAZ • *Fernando Martínez in memoriam*
- 123 JULIO CARRANZA • *Honor a Fernando Martínez*

Cuatro números por año.

Cada trabajo expresa la opinión de su autor.

La opinión de la Casa de las Américas se expresa en los editoriales y en notas que así lo indiquen.

En los casos de colaboraciones que no haya solicitado, la revista no se compromete a devolver los originales ni a mantener correspondencia.

Inscrita como impreso periódico en la Dirección Nacional de Correos, Telégrafos y Prensa.
Permiso No. 81222/153.

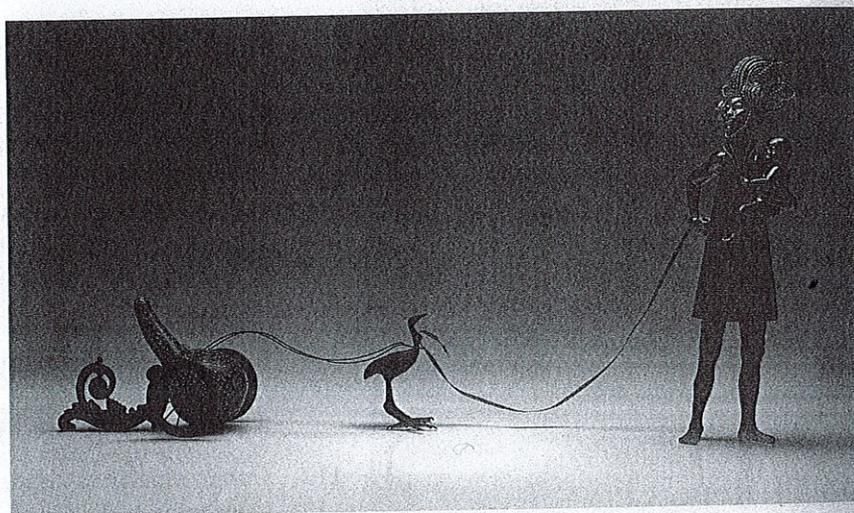
A las compañeras y los compañeros que en el taller de la UEB Gráfica Caribe se ocupan de la impresión y el acabado, agradecemos el trabajo entusiasta con que hacen realidad esta revista.

© Casa de las Américas, 2017

ISSN 008-7157

Libros

- 126 JOSÉ BODES GÓMEZ • Treinta y tres voces proclaman a Rodolfo Walsh imperecedero
- 133 REYNALDO GONZÁLEZ • *Cepos de la memoria*, un libro necesario
- 135 LIRIANS GORDILLO PIÑA • Salir de las sombras
- 138 ZAIDA CAPOTE CRUZ • Calibán, la bruja y la sinrazón del capital
- 147 JULIO ANTONIO FERNÁNDEZ ESTRADA • Gaitán y las ideas socialistas en Colombia
- 151 JOSÉ MARTÍNEZ SÁNCHEZ • Narrativa, poesía y erotismo en *María toda*
- 155 Al pie de la letra
- 172 Recientes y próximas de la Casa
- 175 Colaboradores/Temas



Portada y contraportada: JASMINE THOMAS-GIRVAN (Jamaica, 1961). *Amazonia*, 2011. Instalación. Bronce, madera, calabaza, aluminio, cinta roja, 33,02 x 91,44 x 25,4 cm. Fotografía: GARY JORDAN.

Ilustran este número obras de la exposición *Soñar con las manos, desde el corazón del Caribe*, de la artista plástica jamaicana, residente en Trinidad y Tobago, JASMINE THOMAS-GIRVAN, inaugurada como parte del VI Coloquio internacional La Diversidad cultural en el Caribe, Galería Latinoamericana, Casa de las Américas, el 22 de mayo de 2017.

El *ahayu* americano

Ontología y política en la literatura de Gamaliel Churata

Introducción

Tras haber cruzado períodos de desconocimiento y olvido,¹ la obra de Gamaliel Churata (1897-1969)² comienza a recibir, a partir de los años noventa, una atención creciente por parte de la crítica. Este interés comprueba su centralidad en la historia de la literatura andina, peruana y latinoamericana

1 Como destaca Moraña, «desde la década de los años sesenta *El pez de oro*, publicado tardíamente en 1957, empezaría a ser reconocido también en Perú como un texto inclasificable y de oscura belleza que rompe los ordenamientos canónicos y en el que se comienza a intuir un mensaje cifrado de innegable riqueza conceptual». Hasta los noventa son escasos los estudios críticos en Perú sobre la obra de Churata (Moraña, 2015: 70-71).

2 Gamaliel Churata, seudónimo de Arturo Pablo Peralta Miranda (1897-1969) fue novelista, poeta, ensayista, periodista puneño, fundador del grupo Orkopata y de la revista *Boletín Titikaka* (1926-1930), que planteaba un indigenismo de vanguardia. Proyecto que luego encontrará su expresión en la obra más conocida de Churata, *El pez de oro* (1957). En 1932, la persecución que padeció el autor durante el gobierno de Sánchez Cerro (1931-1933) por su vinculación con *Amauta* y por su participación en las rebeliones indígenas en el Departamento peruano de Puno de las primeras décadas del siglo xx (Rénique, 2009, 2016) lo obligó a sufrir encarcelamiento en Puno y a establecerse en La Paz, en abril del mismo año (Vilchis, 2013: 125). En breve tiempo, Churata participó 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

en general. A lo largo de su trayectoria periodística y literaria el autor reflexiona, desde los Andes, sobre la complejidad de América. En el contexto andino demuestra que el ser «indio» no es una condición en sí, sino una construcción de la «situación colonial» (Bonfil, 1972: 111), cuya subalternización debe comprenderse desde la instauración de regímenes que han naturalizado las desigualdades sociales y económicas. En el caso de Perú y Bolivia,³ su proyecto apunta a repensar, de manera estructural, la idea de nación a partir de una legitimación de lo indígena. Más allá de los confines nacionales, reivindica una América independiente y conciente de su heterogeneidad. En la conferencia de 1966, dictada en la Universidad Federico Villareal, Churata escribe lo siguiente:

Así, pues, por este camino tenemos una decisión que establecer. Nosotros somos indios o admitamos que no somos de América. Se puede ser indio y tener los ojos azules. La naturaleza étnica de la nacionalidad no está en el color de la piel, está en el movimiento del alma, está en el impulso de la voluntad creadora. Los hombres que levantaron los megalitos fenomenales de Sacsayhuaman, eran hombres de nuestra naturaleza patricia.

educación indígena como los de Warisata y Caiza y, en la década de los cincuenta, 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 (MNR)» (Monasterios 2015b: 231). Para un perfil biográfico ver en particular Calsín (1999), Usandizaga (2012), Vilchis (2013), Monasterios (2015a).

³ A propósito del discurso político de Gamaliel Churata en Bolivia, ver Monasterios (2015a).

Nosotros tenemos que ir por el camino de esas construcciones para que las raíces de la América subsistan, no desaparezcan en el aluvión del anegamiento colonial que hoy trata de desfigurar la raíz y la fisonomía de la naturaleza americana [Churata, 1988: 64].

La reapropiación del ser americano no implica, sin embargo, una vuelta atrás hacia un pasado fosilizado, sino el rescate de una memoria que legitime su identidad en el presente. En esta elaboración conceptual es central la herencia mariáteguiana que Churata recoge. Piénsese, por ejemplo, en las palabras del célebre pensador peruano cuando, en el artículo «Lo nacional y lo exótico» (1924), afirma:

El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización occidental. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido. Los españoles extirparon del suelo y de la raza todos los elementos vivos de la cultura indígena. Reemplazaron la religión incásica con la religión católica romana. De la cultura incásica no dejaron sino vestigios muertos [Mariátegui, 1970: 36].

La propuesta de Churata, así como la de Mariátegui, es central en la construcción de un «alma» que, en palabras de Portocarrero, se podría entender como «el entramado de valores y actitudes, de modos de ser y gozar, de memorias y proyectos, que se han naturalizado como la “esencia” de una colectividad» que trasciende los confines nacionales (Portocarrero, 2015: 313).

Lo que Churata plantea es que América desate sus lazos de dependencia económica, cultural y estética para establecer formas dialógicas y recíprocas con otras tradiciones de pensamiento. Vale la pena citar este fragmento: «Somos de América o no somos americanos. Esto no quiere decir un enfrentamiento ceñudo o sañudo contra el europeísmo; no quiere decir que debemos rechazar las expresiones de la cultura moderna, que debemos cancelar todas las expresiones de la cultura de occidente» (Churata, 1988: 66). La literatura deviene el medio para reivindicar la simetría entre diferentes maneras de pensar la realidad. Una escritura que encuentra su cauce de expresión en un lenguaje abierto hacia la «hibridación», basado en el injerto del quechua y el aymara dentro del español, que sea imagen del horizonte cultural andino y nuevo camino para la búsqueda de una voz americana.⁴ La obra de Gamaliel Churata recuerda, en su heterogeneidad, la América.

A raíz de esto, el artículo se propone investigar las relaciones entre ontología y política que caracterizan la trayectoria literaria e intelectual de Gamaliel Churata a través de uno de los temas centrales de su planteamiento teórico, el *ahayu*.⁵ Este concepto ha sido abordado por parte de la crítica, en particular, en relación con la supera-

ción planteada por el autor tanto de la polaridad platónica cuerpo-espíritu, como de la idea de muerte, a través de una mirada que va desde lo individual a lo colectivo (Badini, 1997, 2010; Bosshard, 2007; Usandizaga, 2005, 2006, 2012, 2015; Gonzales Fernández, 2009; Hernando Marsal, 2013a, 2013b; Mamani, 2015; Monasterios, 2015a, 2015b). Un aspecto poco explorado sigue siendo la forma en que el escritor puneño logra conectar la enfermedad social andina conocida como «susto» con una búsqueda reivindicativa de corte político e identitario.⁶ Sobre todo a partir del análisis de *El pez de oro* (1957) y del poemario inédito *Khirkhilas de la Sirena*,⁷ se investigarán las causas que determinaron la enfermedad social, así como los síntomas, el diagnóstico y los remedios de su curación.

6 Con respecto a un plano histórico y político, Monasterios escribe que «*El pez de oro* propone, con argumentos históricos y estéticos de calidad argumental, un movimiento hacia adentro que le permita a América y a la literatura americana, zanjar determinismos colonizadores y desviar el dramático destino de la disolución cultural. Si alguna ley gobierna esta intención, Churata la concentra en tres palabras: “¡Adentro; más adentro!”» (Monasterios 2015b: 270).

7 La obra inédita *Khirkhilas de la Sirena* (edición crítica y notas de Paola Mancosu) está en proceso de edición con Plural Editores (La Paz, Bolivia). El poemario, como afirma el mismo autor, se divide en dos partes. La primera se compone de quince poemas («Puma Bellica», «Urpilila», «Charankuni», «Tiempo de wayñu», «Acaba de parirle», «Asina», «Harawi», «¡Inká!», «Tonito», «Amaya Thokhaña», «Mnemónica trascendental del latido», «Wayñusiña», «Khollallali», «Laja de Ayes», «Me he perdido en tu carne»), mientras que la segunda consiste en un único texto titulado «Wayñusiñas de la Sirena». Los poemas se escribieron probablemente en la década de los sesenta.

4 De acuerdo con Monasterios, «una de las propuestas centrales de *El pez de oro* es precisamente exponer el determinismo colonial que convirtió el vínculo transatlántico en metódica transfusión de occidente en América» (Monasterios, 2015b: 297).

5 El término designa uno de los componentes anímicos que integran a la persona, según la visión andina aymara. En este trabajo, se respetará la grafía *ahayu* empleada por el autor en referencia a sus obras, ya que difiere de la actual aymara *ajayu*.

Susto y pérdida del *ahayu*

El *layka* «extendió el tari; y antes de echar a volar las hojitas de coca, se dirigió a mi lecho; levantó las frazadas; sobre el tórax, a flor de piel, vació el contenido de la chuspa,⁸ cubriéndolo todo después» (Churata, 2012: 497).⁹ De este modo, Churata expresa la ritualidad con que se diagnostica la enfermedad que aflige al protagonista, quien, como revelan las hojas de coca, perdió su *ahayu*.¹⁰

La literatura etnográfica andinista se ha ocupado detenidamente de la enfermedad social conocida como «susto», que puede representar un «serio problema de salud» (Fernández Juárez, 2004: 279). Se trata de un fuerte espanto que causa la pérdida del *ajayu* de quien ha padecido el miedo (Rubel, 1964; Rubel, O’Neill y Collado-Ardón, 1984; Fernández Juárez, 2004; Bolton, 2013), hasta provocar, en los casos más graves, su muerte. Los factores que causan el susto y la consiguiente huida del «alma» pueden ser múltiples: una fuerte impresión o miedo, una debilidad sentimental, o el encuentro con entidades de las regiones andinas que pueden agarrar el espíritu

de las personas que se cruzan con ellas. Por esta razón, es importante que el *yatiri* o el *laiqa*, especialistas rituales, reincorporen el «alma» con prontitud (Fernández Juárez, 2004: 279). Es imprescindible, entonces, volver a «llamar» el *ajayu*, a través de diferentes técnicas de curación, para que el componente anímico e identitario, temporáneamente perdido, se reintegre en el cuerpo de la persona enferma (Branca, 2016: 497-498).

En palabras de Churata «es el “ánimo” que según las intuiciones del arcaico puede abandonar temporalmente (*kiuchaska*) la cobertura del ser» (Churata, 2012: 293). En el glosario de *El pez de oro*, *kiuchaska* es voz quechua con que se indican las «dolencias del alma»¹¹ (2012: 991). La aparente ambigüedad que parece caracterizar el uso no unívoco de términos relativos a los componentes anímicos merece una breve aclaración. *Naya*, *ánimo* o *ahayu* son términos fronterizos que forman parte del mismo campo semántico, pero que no pueden considerarse intercambiables. *Naya*, además de ser en aymara la primera persona del singular, en Churata se extiende a una dimensión de conciencia colectiva (Usandizaga, 2006: 162). Traducir *ánimo* o *ajayu* como «alma» resultaría imperfecto: «Yo no llamaré al fluido que anima, alma, con voz latina, ni sique, con voz griega; llámárela con voz vernácula americana: *Ahayu*» (Churata, 1971: 21).¹² Si

8 En la grafía quechua y aymara actual *ch’uspa*. Bolsa de lana para portar las hojas de coca.

9 Fragmento de «Mama Kuka» de *El pez de oro*. Para un análisis del capítulo ver Hernando Marsal (2012) y Usandizaga (2015).

10 Como afirma Usandizaga, *El pez de oro* se concibe como una narración-convocación que remite a la ritualidad andina protagonizada por el *layqa*, como señala el mismo subtítulo de la obra, *Retablos del laykhakuy*. De entre los rituales presentes en el texto, afirma la estudiosa, se halla el llamado del *ajayu*, del que habla también José María Arguedas en el «El Layk’a» (Usandizaga, 2015: 1017). El término *layka* (en la grafía actual *layqa*) hace referencia al especialista ritual andino.

11 La definición es la siguiente: «*Kiuchaska*. Dolencias del corazón en las sintomatologías del Kholliiri. Se ha asustado el niño, y hasta el adulto; se les dio vuelta al corazón. En la realidad, dolencias del alma» (Churata, 2012: 991).

12 Según Usandizaga, la identificación entre alma y materia se debe al rechazo de «la trascendencia como negación de lo corpóreo propia de la mística cristiana»

cierta tradición filosófica y religiosa occidental plantea la polaridad cuerpo-espíritu, Churata logra poner en discusión la universalidad de esta concepción mostrando cómo «interioridad» y «física» asumen un sentido propio en cada contexto, en este caso, el andino. De acuerdo con Descola, «interioridad» incluye categorías de significados como «espíritu», «alma», «subjetividad», «conciencia», así como «los principios inmateriales a los que se considera causantes de la animación, como el aliento y la energía vital, a la vez que nociones aún más abstractas, como la idea que comparto con otros una misma esencia» (Descola, 2005: 180). En el pensamiento churata, se sostiene la materialidad del principio vital, así como la identificación entre *ahayu* y *hata*, que «en aymara, es semilla», es decir, «el destino germinal del hombre» (Churata, 2010: 142, 98). El *ahayu*, como semilla de germinación que posibilita el movimiento vital, no se concibe separado del cuerpo y de sus fluidos, sino como parte integrante de ello: «el alma no sea la sangre, mas

(Usandizaga, 2012: 77). Bosshard, además, señala cómo la idea de *ahayu*, es decir, de «alma indígena colectiva», respondería a «una teoría del monismo indígena, en la cual cuerpo y espíritu se entienden como una misma materia inseparable», resultado de la negación de la dicotomía platónica entre cuerpo y espíritu (Bosshard, 2007: 516-517). Esta idea ha sido remarcada también por Hernando Marsal al destacar la ruptura churata con respecto al idealismo platónico y a «sus derivaciones cristianas alma y cuerpo, y sobre todo, vida y muerte» (Hernando Marsal, 2013a: 306). Además, Monasterios ha destacado la conexión con el pensamiento teosófico de Helena Blavatsky que cuestionaba el dualismo cuerpo-alma al proponer «la noción de que “materia” y “energía” son una misma cosa en diferentes estados de manifestación» (Monasterios, 2015b: 341).

está en ella; en sus huesos, en su nervadura, en suma, está en el movimiento y es el movimiento. Así lo siente el runa-hake»¹³ (2012: 292). En una visión según la cual el ser humano «está en fruto y germinación» (2012: 214), el *ahayu* es interpretado por el autor como gen que garantiza la permanencia del entramado vital; al contrario, «la muerte es el no movimiento» (2012: 327).¹⁴ Asimismo, en *Khirkhilas de la Sirena*, aparece a menudo la analogía con el textil para vehicular la idea de un «alma» que no es fija, encerrada en sus límites corpóreos individuales, ya que se va haciendo y deshaciendo en una continuidad entre la vida y la muerte. El *ahayu* «no es algo fijo que una persona tiene; sino una cualidad dinámica», recalca Burman (2011: 117). Además de la falta de fijeza, que puede explicar su alejamiento del cuerpo de forma temporánea o definitiva, Churata le atribuye una dimensión colectiva.¹⁵

Al concebirse el ser individual como parte integrante del grupo social, la huida del *ahayu* puede traspasar los confines subjetivos y convertirse en un hecho sociocultural. De este modo, así como la persona puede perder su «alma» padeciendo una debilitación de su ser, también el cuerpo social puede sufrir la huida de su *ahayu*, de su identidad grupal. Entonces, cabe preguntarse por qué el pueblo americano no consigue, citando a Churata, «estar en el ser [...], en *ahayu*» (Churata, 2012: 213).

13 El término quechua *runa* y el término aymara *hakhe* (en la grafía actual *jaqi*) significan «ser humano», «persona».

14 Ver Badini (2010).

15 En el análisis de la fórmula recurrente «Tú eres naya», Bosshard destaca cómo el autor construye «el yo como parte integral de un colectivo. El “ego” hay que comprenderlo en un tú múltiple [...]» (Bosshard, 2007: 518).

Patología del ser social

Según Churata, la pérdida del *ahayu*, en cuanto «alma colectiva» (Churata, 2012: 158), ha determinado una enfermedad que se proyecta desde un nivel individual hacia uno social. A este propósito cabe señalar el estudio de Burman *Descolonización aymara* (2011), donde se analiza la conexión entre las prácticas rituales de curación propia de los Andes bolivianos, destinadas a sanar la dolencia del alma individual, con los movimientos de reivindicación sociopolítica aymara indianista-cataristas. En ambos casos, se evidencia la presencia de dos conceptos recurrentes: el de «pérdida» y el de «imposición». Así como el individuo después de un fuerte susto puede perder su «alma» a causa del ingreso en su cuerpo de un factor extraño, enfermándolo, en un nivel social, el impacto colonial ha determinado un espanto común, causando la pérdida de la identidad colectiva y la consecuente imposición de componentes otros (Burman, 2010, 2011). En línea con esta perspectiva sociopolítica, es posible rastrear los conceptos de «pérdida» e «imposición» en la obra churatiana. Según el autor, la causa principal de la enfermedad del cuerpo social es, sin duda, el colonialismo. La subalternización del conocimiento y de las lenguas quechua y aymara, aptas para vehicularlo, así como la consecuente imposición del español y de las formas culturales, religiosas, económicas y sociopolíticas ajenas, ha determinado la enfermedad social. El *ahayu* es concebido como polifacético, ya que se configura como epistémico, lingüístico, literario y cultural. La patología es metáfora de una debilitación identitaria que afecta al pueblo, repensado, según «planos vitales», como

organismo enfermizo. Según esta perspectiva, el llamado y la reapropiación del *ahayu*, como destaca Churata, «supone, en período cíclico, la expulsión de los factores que determinaron su inhibición» (Churata, 2012: 158). El relato de la experiencia de la «enfermedad» colonial y de su consecuente curación, hace hincapié en la permanencia y recreación de relaciones de poder que continúan existiendo tras la época colonial, bajo la forma de colonialismo interno.¹⁶ A este propósito cabe destacar que las reivindicaciones de Churata contra las expropiaciones oligárquicas y gamonalistas de las tierras pueden ser leídas a la luz del término analítico de «pérdida», que no solo se configura como cultural e identitaria, sino también como territorial. Vacío que puede sanarse a través de una desestructuración de las jerarquías de poder que los Estados neoliberales van perpetuando, del reconocimiento de una economía agraria comunitaria insertada en la modernidad y de la legitimación de la agencia intelectual y política de los pueblos indígenas en cuanto actores sociales (Monasterios, 2015a). De forma provocativa, Churata escribe:

la raza, si existe, la trasmite la semilla humana, y debe en ella estudiarse la realidad del fenómeno. [...] Cuantos hijos proliferan del colonizador son hijos suyos tan relativamente,

16 El concepto de colonialismo interno es propuesto por Pablo González Casanova (1969) y luego reformulado por Silvia Rivera Cusicanqui y se refiere al «conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad, y cruzan, por tanto, las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas políticos estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural» (Rivera Cusicanqui, 2010: 37).

que muy pronto señalan discrepancias geológicas con su progenitor revelando estructuras mentales no europeas. El gen aborigen vive en el oxígeno y del oxígeno del aire; el del colonizador llega en ampollita inyectable [Churata, *Khirkhilas de la Sirena*].

El rechazo de la idea de raza es tajante y, cuando el autor lo emplea, lo hace para referirse al «conjunto de ideales político-económicos», alejándose decididamente de lo biológico. En «Tendencia y filosofía de la chujlla», artículo publicado en 1933 en la *Semana Gráfica*, Churata escribe que «la conquista no gestó un espíritu; impuso un idioma y un régimen artificial que tiende a inhibirse. No nos unificamos en el hispanismo. El latinismo tampoco unifica. Solo unifica la raza –conjunto de ideales político-económicos–. América ha vivido escindiendo su cultura propia, olvidándose de sí misma» (Churata, 2009: 172-173).

De este modo, rehúye la imposición política del mestizaje, «racial» y cultural, entendido como transfusión ideológica blanqueadora capaz de diluir el componente cultural aymara y quechua, hasta borrarlo de la memoria social. Si el impacto colonial ha pretendido inyectar «el gen colonizador», es decir, trasplantar formas culturales europeas, barrer historias y ontologías, Churata rompe con la idea de un mestizaje homogéneo y conciliador.¹⁷ Empero, el resultado de esta imposición es el aturdimiento identitario social. No se trata de recuperar una esencia social

ahistórica, sino un «alma» plenamente dinámica ya que «la naturaleza étnica de la nacionalidad no está en el color de la piel, está en el movimiento del alma» (Churata, 1988: 64). «Me he perdido en un polvo sin camino», constata el ser americano de Gamaliel Churata (*Khirkhilas de la Sirena*). La huida de su *ahayu* es solo temporal, ya que «la célula no muere; mas se le obliga a vivir muerta» (Churata, 2012: 971).

Síntomas

Lo que subyace al estado patológico es una inquietud que, desde siempre, aflige al ser humano, es decir, la idea de muerte en su dimensión individual y social. En oposición a una visión teleológica del fin de la existencia, Churata define la muerte como un estado transitorio del ser: «en el plano de lo que se llama la Muerte, y es simplemente el retorno del individuo somático a su condición embrional, genes, o alma, de hombre y mujer» (*Khirkhilas de la Sirena*). De este modo, la muerte biológica del individuo se anula en su reintegración al grupo social, poniendo en tela de juicio la idea de muerte como fin, afirmada como universal. En el contexto andino, referencia primaria para el autor, la muerte se concibe como descanso (Fernández Juárez, 2001; Albó, 2007: 147) y el culto a los antepasados legitima la continuidad identitaria de la comunidad social. De acuerdo con Francisco Gil García, en referencia a los ritos funerarios andinos prehispanicos, los difuntos «definen a la comunidad, le confieren identidad, legitiman sus posesiones de tierras y recursos y protegen a sus miembros de la injerencia externa» (Gil García, 2002: 60). En línea con este pensamiento, según Churata, el síntoma principal de la patología social es

17 A este propósito ver también Bosshard (2007), Niemyer (2004), Usandizaga (2006, 2012), Hernando Marsal (2007, 2010), Monasterios (2015a, 2015b), Espezuza Salmón (2015).

precisamente la idea de muerte concebida como el fin de la vida y por esto apartada de lo social (Thomas, 1993). En la transposición de lo individual a lo social, así como los individuos no cesan de ser, el pueblo, como conjunto más amplio, tampoco lo hace (Mamani, 2015: 108). De este modo el autor conjuga lo ontológico con lo político. La labilidad de la frontera entre vida y muerte se refleja, además, en la matización de los confines de la subjetividad individual y colectiva. El pueblo americano es suma de «múltiples conciencias» en que el yo se redefine y rencuentra su plenitud identitaria. Gracias a la percepción de la presencia de sus antepasados, el sujeto colectivo percibe su haber sido, su ser y estar en el presente. Empero, si la pérdida del *ahayu* no puede ser definitiva, su «regreso» tampoco puede ser cíclico, siempre igual a sí mismo y petrificado, ya que la reapropiación del pasado se concibe como injerto en la contemporaneidad y su «regreso» como restitución y reapropiación en un constante devenir.

Churata rescata un sistema de símbolos que pueden funcionar como alfabeto, codificación social de lo Incognoscible (Churata, 1988: 27), que logre determinar la anulación de la idea de muerte del «alma» social y la consecuente demostración de su presencia. En *El pez de oro* y en *Khirkhilas de la Sirena*, Churata recurre a la historia mítica del Pez de oro¹⁸ como herramienta para sanar la desorientación identitaria

18 El mito del Pez de oro (Khorí-Challwa), afirma Usandizaga, podría considerarse como literario ya que «incorpora una serie de elementos del sistema mítico andino, antiguos y actuales [...]; aunque no corresponde totalmente a un relato de la tradición, sí que está conectado con historias y figuras orales, transcritas e iconográficas» (Usandizaga, 2012: 44).

colectiva. Los símbolos que aparecen en ambas obras permiten el acceso a la codificación «de la realidad de [la] naturaleza anímica» del ser americano. El mito del Pez de oro se interpreta, como ha destacado Bosshard, «como proceso de tránsito de un estado prehistórico y matriarcal simbolizado por el Khorí-Puma [...] hacia la alta cultura incaica que manifiesta en el Pez de oro» (Bosshard, 2007: 534). El Pez de oro, hijo del Khorí-Puma (Puma de oro) y de la Sirena del Lago Titikaka, es la imagen de los «genes, o semilla, o alma del hombre», ese «individuo-memoria» que es, en cuanto ente, suma de los muertos que en él viven (Churata, 1971: 30). Por lo tanto, la persona nunca es individual, sino que siempre es colectiva. Entonces, ¿cuáles han sido los factores que determinaron la huida del *ahayu* americano?

La tiranía del Wawaku y la «Batalla del Espanto»

En la obra del autor, la figura del Wawaku es una metáfora política de los procesos coloniales que se reconstituyen aún después de la proclamación de la Independencia (Quijano, 1992). En palabras de Churata: «Tras no pocos siglos de esclavitud, en los que si bien salimos de la tiranía del Wawaku, fue para caer a manos de gobiernos tontos, y, sobre eso, tiranos, como aquel» (Churata, 2012: 853). Según la simbología churatiana, el Wawaku es «la deidad de la pestilencia y de los cenegales del Titicaca, [...] representativo de la esclavitud y de la muerte» (Churata, 1988: 63). Es símbolo de un sistema ajeno, una otredad, totalmente desconocida, que se va imponiendo. En el capítulo «Morir de América» de *El pez de oro*, el monstruo amenaza la estabilidad del

Estado edificado bajo las aguas del lago por el Puma de oro y el Pez de oro, el príncipe del Tawantisuyu.¹⁹ En la opinión de Churata, la organización política andina de la comunidad (*ayllu*) permanece a través de las épocas como un modelo alternativo al hegemónico, enraizado en la sociedad matriarcal, representada por «el Puma de oro, símbolo del hombre matriarcal, de la edad lunar» (Churata, 1971: 14). El Wawaku, en conclusión, es «una enfermedad de la vida» (Churata, 2012: 914), una «animación simbólica de la muerte» (2012: 840). El susto provocado por el monstruo ha ido enfermando el *ahayu* colectivo. No debe extrañar, entonces, que la lucha contra el Wawaku adquiera el nombre de «La Batalla del Espanto», durante la cual el monstruo empieza a concretarse, ya que su descripción física se hace cada vez más detallada. A lo largo del relato, pasa de ser sombra a asumir múltiples aspectos, hasta que muestra su forma real. Primero, se le llama «el barbudo» (2012: 925), en clara asociación con los conquistadores. Después, se le describe como una bestia cuellicorta y antropomórfica con «dedos, que entre uno y el otro,

19 Agradezco a Meritxell Hernando Marsal haberme facilitado su texto «La política del miedo en *El pez de oro* de Gamaliel Churata» (2013), el único trabajo escrito hasta ahora totalmente dedicado a la figura del Wawaku. Partiendo de las reflexiones de Hobbes sobre el miedo, concebido como instrumento político de control del Estado moderno, Hernando Marsal analiza la figura del monstruo como encarnación del miedo y de la muerte, poniéndola en conexión con las jerarquías de poder y de subalternización que afligen a la sociedad y la cultura andina. Además, según su lectura, el Wawaku se presenta como una «afección colectiva» (Hernando Marsal, 2013a: 304).

perdían las membradas del palmípedo» y con cuerpo «velludo, con la verdosa color del animal marino» (2012: 954). Su cabeza era microcéfala, tenía «ojos pequeñitos y estópidos», «regresivo prognatismo», «jetas de místico», «frente espantadiza y apretada», «nariz eurásica», «hirsuta pelambre» y «erizadas barbas» (2012: 954). En línea con dichas características, la portada de la edición Canata de *El pez de oro* (1957) bien podría refigurar el asalto al Wawaku. La bestia, situada en la parte central de la imagen, se ve rodeada por el ejército de los peces del Lago Titikaka que luchan juntos con el Puma de oro y el Pez de oro. La «Batalla del Espanto» se concluye, finalmente, con la muerte de la bestia que lamentablemente, en el asalto final, consigue matar con su zarpa al Pez de oro. Empero, «aquel no fue morir de América, niña querida» (2012: 961), ya que a la reactualización de los eventos traumatizantes que han determinado el desprendimiento del *ahayu* americano, sigue la afirmación de su recuperación. En efecto, la ritualidad política de la batalla funciona como reactivación de la memoria de un pasado anticolonial, que es «no yerto, fértil, fluyente» (2012: 344).

Reapropiación del *ahayu*

La «Batalla del Espanto» es también el eje central de «Puma Bellica», poema que abre *Khirkhilas de la Sirena* y en que se celebra la unión entre el Puma y la Sirena, simbolizando la continuidad vital amenazada por el Wawaku, como se lee en los versos que siguen: «la bestia desnuda la zarpa / la muerte acomete con su lobo de fuego». El monstruo vuelve como representación del susto, así como de la idea de muerte, que no solo se impone como fuerza

exterior, sino que permea la existencia del Puma y de la Sirena. De este modo, se representa la corporeización del miedo: «Oh, bestia en mí, / yo, bestia en ti, estertor de la Muerte». Al final del poema se pronostica que la Sirena, aunque atrapada en el lodo donde habita el Wawaku, conseguirá transmitir la fuerza vital para que se gane la batalla: «De las tumbas volverá la Sirena, / levantará mi garra la raíz de su aroma. / ¡Espera, mamitay: ya la guerra se labra!». La madre del Pez de oro, entonces, asegura la reintegración del *ahayu*, es decir, la continuidad identitaria del ser, tanto individual como colectivo; su aroma, que desempeña un papel central en el poema, constituye un elemento indispensable en la ritualidad destinada a «llamar» al espíritu, ya que, como destaca Burman, las «almas» «se alimentan de los olores y del humo [...] a través de la quema de elementos vegetales, minerales y animales» (Burman, 2011: 120). La imagen de la sirena evocada, empero, no coincide con la de la tradición medieval occidental.

En primer lugar, según la visión churatiana, representa el símbolo totémico del lago Titikaka y con la sociedad Tiwanaku, centro de un importante régimen político, sociológico del matriarcado vinculado a los cultos acuáticos:²⁰ «Las estatuas prominentes de Tiwanaku todas tienen las trenzas de la mujer, y la falda está constituida por una estilización de la escama. Se trata, pues, de Sirenas del Lago Titikaka, y

de una economía de pesca [...] todo lo que hace forzoso admitir que se trata de representaciones matriarcales» (Churata, 2010: 58).

En segundo lugar, el autor hace referencia a la tradición andina según la cual las *sirenas/sirinas* o *sirinus* son seres que viven en las fuentes de agua, relacionados con el *manqha pacha* (el mundo de abajo y de adentro). Mediadores entre el interior de la tierra y su superficie, entre los vivos y los difuntos, ya que acompañan las almas a su regreso. Son seres ambiguos: por un lado, pueden causar el «susto» y la consecuente pérdida del alma (Stobart, 2010); por el otro, son fuente de inspiración musical. Al transmitir las nuevas melodías, las sirenas transfieren una «energía animada» a los instrumentos musicales. Sus tonadas funcionan, en analogía con la forma poética, como antídoto vital contra la idea de muerte, capaces de garantizar la armonía social entre lo visible y lo invisible, permitiendo la continuidad de la comunidad. La Sirena, como el Puma, es un símbolo funcional a decretar la permanencia de los antepasados, imprescindible para fortalecer la unión social y anclar la identidad colectiva en su espacialidad y temporalidad (Gil García, 2002: 72).

Conclusiones

La patología social, personificada por el Wawaku y el síndrome del «susto», ha determinado la pérdida de un *ahayu* concebido a través de una lente polifacética y cambiante, ya que se configura como epistémico, lingüístico, literario y cultural. A este propósito, cabe precisar que su reapropiación por parte de un organismo social moribundo no se traduce en una visión arcaizante de la memoria del pasado. Se puede «ser muy

20 Churata, en *Resurrección de los muertos*, cita a Bachofen con respecto a sus trabajos sobre el derecho materno (1861) en las culturas preindoeuropeas, donde se parte de la hipótesis de la existencia del matriarcado como etapa cultural que precedió al patriarcado en la evolución histórica humana (Churata, 2010: 729).

modernos, pero siendo muy antiguos», afirma el autor (Churata, 1988: 66). Las «simbolografías» churatianas, así como la poesía, tienen la función de sanar la desorientación colectiva. La legitimación de formas de pensar el mundo, a partir del horizonte cultural andino, se articula con la reivindicación de corte político e identitario, a través de conceptos como el *ahayu*, la enfermedad del «susto» y su llamado o de la superación de la idea de muerte.

El primer paso hacia la curación social es reconstruir anclajes identitarios a partir de la identificación espacio-territorial, legitimada por la permanencia de los difuntos. Dicha visión coincide con la lucha churadiana contra las expoliaciones territoriales y con la propuesta de un Estado y una educación arraigados en el *ayllu* (comunidad). Piénsese, por ejemplo, en la participación de Churata en la Escuela Ayllu de Warisata (1931-1940), que «se postuló como un proyecto y modelo educativo de resistencia comunitaria frente a la expansión del latifundio» (Vilchis, 2014: 122). En el proceso de formación de una identidad nacional, el cuestionamiento de la naturalización de las categorías sociales coloniales se concreta mediante la afirmación de un sujeto que se reivindica como «runahakhe», término que une el quechua y el aymara para designar al ser humano. Solo la ruptura con un idioma y «una literatura de colonia» (Churata, 1988: 66) puede dar voz a un lenguaje y a un ser social en *ahayu*. Se trata de una lengua en grado de traducir «el complejo de todas las contradicciones de la naturaleza histórica y sobreponerse a los impactos de la naturaleza que trata de emulsionar en el complejo vital de la sangre americana» (Churata, 1988: 60-61). La propuesta de Churata plantea la necesidad de volver a llamar el *ahayu* en

cuanto acto de legitimación identitaria necesaria para repensar la comunidad, la idea de nación, hasta abarcar, a través de una visión creciente y global, todo el continente americano. En este proceso, la literatura se vuelve brújula contra el naufragar de la conciencia histórica «en el aluvión del anegamiento colonial» (Churata, 1988: 64).

Bibliografía

- Albó, Xavier: «Muerte andina, la otra vertiente de la vida», en José Antonio Flores Martos y Luisa Abad González (eds.), *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*, Madrid, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2007, pp. 137-154.
- Badini, Riccardo: «La ósmosis de Gamaliel Churata», en Ricardo Kaliman (ed.), *Memorias de JALLA*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 1997, pp. 344-351.
- _____ : «La hermenéutica germinal de Gamaliel Churata», en Gamaliel Churata, *Resurrección de los muertos / Alfabeto del incognoscible*, Lima, ANR, 2010, pp. 23-38.
- Bolton, Ralph: *Susto. Coca y los efectos de la altura en la cultura andina. Estudios en la antropología de la salud y en la antropología psicológica*, Lima, Horizonte, 2013.
- Bonfil Batalla, Guillermo: «El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial», en *Anales de Antropología*, No. 9, 1972, pp. 105-124.
- Bosshard, Marco Thomas: «Mito y mónada: la cosmovisión andina como base de la estética vanguardista de Gamaliel Churata», en *Revista Iberoamericana*, No. LXXIII, 2007, pp. 515-539.

- Branca, Domenico: *La nación aymara existe. Narración, vivencia e identidad en el Departamento peruano de Puno*, Perú, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona, 2016.
- Burman, Anders: «The strange and the native: Ritual and activism in the aymara quest for decolonization», en *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, No. 2, 2010, pp. 457-475.
- _____: *Descolonización aymara. Ritualidad y política (2006-2010)*, La Paz, Plural Editores, 2011.
- Calsín, René: *Churata, El profeta del Ande*, Puno, Biblioteca Popular Transparencia, 1999.
- Churata, Gamaliel: «El Pez de oro, o dialéctica del realismo psíquico, alfabeto del incognoscible», en *Antología y valoración*, Lima, Instituto Puneño de Cultura, 1971, pp. 13-36.
- _____: «Conferencia en la Universidad Federico Villareal», en Morote Gamboa (comp.), *Motivaciones del escritor. Arguedas, Alegria, Izquierdo Ríos, Churata*, Lima, Universidad Nacional Federico Villareal, 1988, pp. 59-67.
- _____: «Tendencia y filosofía de la chujilla», en Guissela Gonzales Fernández (comp.): *El dolor americano. Literatura y periodismo en Gamaliel Churata*, Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 2009, pp. 171-176.
- _____: *Resurrección de los muertos / Alfabeto del incognoscible*, ed. Riccardo Badini, Lima, ANR, 2010.
- _____: *El pez de oro*, ed. Helena Usandizaga, Madrid, Cátedra, 2012.
- _____: *Khirkhilas de la sirena*, ed. Paola Mancosu, La Paz, Plural Editores, en publicación.
- Descola, Philippe: *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- Espezúa Salmón, Dorian: «El lenguaje como campo de batalla. La expresión americana *kuika* según Gamaliel Churata», en *Caracol*, No. 9, 2015, pp. 18-90.
- Fernández Juárez, Gerardo: «Almas y difuntos: ritos mortuorios entre los aymara lacustres del Titicaca», en *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, No. 1, 2001, pp. 1-25.
- _____: «Ajayu, Animu, Kuraji. La enfermedad del “susto” en el altiplano de Bolivia», en Gerardo Fernández Juárez (ed.): *Salud e interculturalidad en América Latina: Perspectivas antropológicas*, Quito, Abya-Yala, 2004, pp. 279-303.
- Gil García, Francisco: «Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio», en *Anales Del Museo de América*, No. 10, 2002, pp. 59-83.
- González Casanova, Pablo: *Sociología de la explotación*, México, Grijalbo, 1969.
- Gonzales Fernández, Guissela: *El dolor americano. Literatura y periodismo en Gamaliel Churata*, Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 2009.
- Hernando Marsal, Meritxell: «El hibridismo (im) posible: *El pez de oro* de Gamaliel Churata», en *Wayra*, No. 6, 2007, pp. 25-36.
- _____: «Una propuesta lingüística vanguardista para América Latina», en *Estudios*, No. 35, 2010, pp. 49-75.
- _____: «El proyecto literario de Gamaliel Churata: del paradigma antropológico a la reciprocidad», en *Letral*, No. 9, 2012, pp. 20-34.

- _____ : «La política del miedo en *El pez de oro* de Gamaliel Churata», en J.C. Rovira Soler y Valero Juan, E.M. (eds.): *Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2013a, pp. 301-310.
- _____ : «Perspectivas trans-históricas del duelo en *El pez de oro* de Gamaliel Churata», en *Congreso 2013 de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, DC, del 29 de mayo al 1 de junio de 2013*, Washington, 2013b, pp. 1-19.
- Mamani Macedo, Mauro: «Ahayu-watan: una categoría andina para explicar nuestra cultura», en *Caracol*, No. 9, 2015, pp. 92-127.
- Mariátegui, José Carlos: «Lo nacional y lo exótico», en José Carlos Mariátegui: *Obras completas*, vol. 11, Lima, Biblioteca Amauta, 1970, pp. 35-40.
- Monasterios, Elisabeth: «La nacionalidad: ¿Condición negativa de la política? El aporte de Gamaliel Churata a la teoría política boliviana», en *Estudios Bolivianos*, No. 22, 2015a, pp. 139-159.
- _____ : *La vanguardia plebeya del Titi-kaka. Gamaliel Churata y otras beligerancias estéticas en los Andes*, Puno, Universidad Nacional del Altiplano, 2015b.
- Moraña, Mabel: *Churata postcolonial*, Lima, CELACP / Latinoamericana Editores, 2015.
- Niemeyer, Katharina: *Subway de los sueños, alucinamiento, libro abierto. La novela vanguardista hispanoamericana*, Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2004.
- Portocarrero, Gonzalo: *La urgencia por decir «nosotros». Los intelectuales y la idea de nación en el Perú contemporáneo*, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015.
- Quijano, Aníbal: «Colonialidad y modernidad/racionalidad», en *Perú Indígena*, No. 29, 1992, pp. 11-20.
- Rénique, José Luis: «Indios e indigenistas en el altiplano sur andino peruano, 1895-1930», en Maya Aguiluz Ibargüen (ed.): *Encrucijadas estético-políticas en el espacio andino*, México, UMSA-PCD, 2009, pp. 81-112.
- _____ : *La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes peruanos*, Juliaca/Lima, Universidad Nacional de Juliaca/La Sinistra Ensayos, 2016.
- Rivera Cusicanqui, Silvia: *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, La Paz, Editorial Piedra Rota, 2010.
- Rubel, Arthur: «The Epidemiology of a Folk Illness: Susto in Hispanic America», en *Ethnology*, No. 3, 1964, pp. 268-283.
- Rubel, Arthur, O’Neill, Carl y Collado-Ardón, Rolando: *Susto, a Folk Illness*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Stobart, Henry: «Demonios, ensueños y deseos: Tradiciones de las sirenas y creación musical en los Andes sur centrales», en Gérard Arnaud (ed.): *Diablos tentadores y pinkillus embriagadores en la fiesta de Anata/Phujllay. Estudios de antropología musical dal carnaval en los Andes de Bolivia*, La Paz, Plural Editores, 2010, pp. 183-217.
- Thomas, Vincent: *Antropología de la muerte*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Turino, Thomas: «The Charango and the “Sirena”: Music, Magic, and the Power of Love», en *Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana*, No. 1, 1983, pp. 81-119.

Usandizaga, Helena: «Cosmovisión y conocimiento andinos en *El pez de oro* de Gamaliel Churata», en *Revista Andina*, No. 40, 2005, pp. 237-259.

_____: «Irradiación semántica de los mitos andinos en *El pez de oro*, de Gamaliel Churata», en Helena Usandizaga (ed.): *La palabra recuperada: mitos prehispánicos en la literatura latinoamericana*, Madrid, Iberoamericana, 2006, pp. 145-180.

_____: «Introducción», en Gamaliel Churata, *El pez de oro*, Madrid, Cátedra, 2012, pp. 11-117.

_____: «Ejes chamánicos transandinos. Una lectura de *El pez de oro*, de Gamaliel Churata», en *Revista Iberoamericana*, No. 253, 2015, pp. 1015-1032.

Vilchis Cedillo, Arturo: *Arturo Pablo Peralta Miranda. Travesía de un itinerante*, Puno, Universidad Nacional del Altiplano, 2013.

_____: «La Escuela Ajayu de Warisata, Bolivia: su experiencia y acercamiento pedagógico con México (1936-1940)», en *Artículos y Ensayos de Sociología Rural*, No. 17, 2014, pp. 121-133. 



El maestro de la danza, 2012.
Escultura. Madera y bronce, 24,4 x 30,4 cm.
Dedicada al profesor Rex Nettleford