

GAMALIEL CHURATA: VISIÓN DEL PANTEÍSMO Y LA RELIGIÓN

GAMALIEL CHURATA: VISION OF PANTHEISM AND RELIGION

Octavio Obando Morán

Universidad de Integración Latinoamericana, Brasil
jhonny.moran@unila.edu.br

RESUMEN

El artículo busca entender la perspectiva de la religión y el panteísmo que emana de la obra *El Pez de oro* de Gamaliel Churata (Arturo Pablo Peralta Miranda, 1897-1969). Lo más relevante de este autor fue el intento de observar el mundo desde el horizonte indígena, tarea en la cual no está solo, y quien sabe sea esa la especificidad del modo de comprensión del mundo, una ontología heredada e implícita, que hay en las ciudades del litoral peruano, producida por la “cholíficación” desarrollada desde 1968 en adelante.

PALABRAS CLAVES

Perú / Filosofía / Mundo andino / Sentimiento panteísta / Ateísmo práctico

ABSTRACT.

The article seeks to understand the perspective of religion and pantheism that emanates from the work *El Pez de oro* by Gamaliel Churata (Arturo Pablo Peralta Miranda, 1897-1969). The most relevant of this author was the attempt to observe the world from the indigenous horizon, a task in which he is not alone, and who knows is that the specificity of the way of understanding the world, an inherited and implicit ontology that exists in the cities of the Peruvian coast, produced by the “cholíficación” developed from 1968 onwards.

KEYWORDS

Peru / Philosophy / Andean world / Pantheistic sentiment / Practical atheism

Recibido: 12-01-19 / Aceptado: 15-08-19

Aula y Ciencia. Vol. 11. N° 15, 2019, pp 133-164 | 133

INTRODUCCIÓN

Este material se encuadra en uno mayor que consiste en estudiar el proceso del materialismo, panteísmo y ateísmo en la historia de la filosofía en el Perú trabajando con el método que José Carlos Mariátegui La Chira expuesto en el séptimo ensayo (*El proceso de la literatura*) de su famoso *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. El texto se divide en dos partes.

PRIMERA PARTE

Estimo aquí que uno de los puntos más interesantes de Gamaliel Churata radica en “El afán de Gamaliel Churata por adoptar una perspectiva indígena desde la cual observar el mundo y asimilarlo se refleja a lo largo de todo su trabajo literario y encuentra en las obras inéditas su cabal expresión” (Badini, 2007).

En efecto, este es un asunto interesante. Podemos pensar en desenvolver una ontología relacional-interaccional que colocó en los puntos siguientes: 1. Lo que es, el ser y el ente, es una concentración relacional de energías y fuerzas vitales existentes e interaccionando en general como contrarios complementarios. Nada existe fuera de esta condición. Lo ontológico es la racionalidad de la relacionalidad. Lo óntico es lo relacional en sus diversos niveles, aunque no tiene naturaleza necesaria; 2. Lo particular es parte necesaria y complementaria que se integra junto con su otra parte a una entidad completa o complementada; 3. El principio de complementariedad enfatiza la inclusión de los “opuestos” complementarios en un “ente” completo e integral; 4. Más allá de la relación contradictoria existe, precisamente, la relación complementaria (Estermann, 1998, p. 114).

Pero lo relacional-interaccional supone contradicciones que llevan a una relación de cordialidad con la naturaleza, elemento poderoso heredado de la cultura andina y de la migración del campo a la ciudad, que explota y se impone desde 1968 en adelante, se inicia esta explosión y secuelas durante la dictadura militar de Juan Velasco Alvarado.

Si lo que se dice en el primer párrafo tiene sentido, entonces, Churata habría formulado el problema de hacer una lectura de la cultura occidental desde la perspectiva indígena (Churata, 2006 [1965]) y desde la cual –es nuestro parecer– se estructuraría un sistema de categorías que Churata

describe con nombres de personajes míticos (Churata, 2006 [1965]) y, sobre éstas un conjunto de temas.

Así lo diríamos de esta manera: ¿Podemos leer la filosofía occidental y la cultura de la dominación desde nuestra tradición filosófica latinoamericana y nacional en un horizonte descolonizador del ser y la episteme abordando sistemáticamente la crítica de la subjetividad dominada y colonizada? Y aquí Churata aparece bastante significativo, y veremos esto en el subtítulo 2. Veamos otro ángulo del problema.

Pensemos algo sobre lo descolonial. Esto supone llamar la atención sobre el concepto de “colonialismo interno” que inicia como problema con Lenin al plantearse la autodeterminación de las naciones, después con Wright Mills toma su propia tonalidad, y es repensada en estos lares por Pablo González Casanova (2006, pp. 412-415). Asume un sesgo radical descolonial con el pensamiento indianista y descolonial del boliviano Fausto Reinaga (Ticona, 2010). Y toma un giro epistemológico radical descolonial que procede de la reflexión del ecuatoriano Fernando Sarango quien lleva este indianismo descolonial a un plano sistemático al enfrentar el conocimiento occidental desde un experimento universitario del conocimiento originario (Sarango, 2002).

Aquí veré apenas algunos retazos relacionados con Churata, nos colocamos más o menos en la línea de observar lo que quiere decirnos para retraducirlo al plano de la filosofía, de modo similar hicimos en su momento con Guamán Poma, más una filosofía que se ubique en un contexto de reevaluar la ontología indígena-originario y su valor para nuestros días.

PROBLEMA, ESCLARECIMIENTOS Y CONSENSOS

El asunto aquí es bastante simple, vamos a remitirnos brevemente a los antecedentes, se trata de José Carlos Mariátegui La Chira, Enrique López Albújar y Arturo Peralta o Gamaliel Churata cuando era animador del *Boletín Titikaka*.

MARIÁTEGUI LA CHIRA

La posición de Mariátegui es bastante explícita respecto a la cosmovisión del indígena-originario y la valoración de ella patente en los *7 Ensayos*, dice él:

El pueblo inkaico ignoró toda separación entre religión y política, toda diferencia entre Iglesia y estado. Todas sus instituciones como todas sus creencias, coincidían estrictamente con su economía de pueblo agrícola y con un espíritu de pueblo sedentario. La teocracia descansaba en lo ordinario y lo empírico: no en la virtud taumatúrgica de un profeta ni de su verbo. La religión era el estado (Mariátegui, 1977 [1928], p. 169).

Mariátegui distingue el lugar de las religiones confesionales y el lugar del sentimiento religioso. Se recusa completamente a las sectas cristiano-institucionales que han pretendido canalizar de manera absoluta el sentimiento religioso por lo institucional-religioso, y formula la posibilidad de tener un sentimiento panteísta y sagrado de la relación con el mundo y el ser humano. Pero hay que llamar la atención sobre la relación política y religión, ha habido varios experimentos al respecto, el medieval y la religión católica como política, religión y filosofía de Estado, el experimento liberal de separar formalmente lo privado y público en esta materia, el experimento soviético de hacer de la filosofía materialista marxista soviética una filosofía de Estado.

LÓPEZ ALBÚJAR

Respecto al escritor indigenista López Albújar reflexiona en la nota 38 de sus *7 Ensayos*, de la siguiente forma. López Albújar se acerca agudo al alma del quechua y estima Mariátegui –asumiendo a ELA– que para el quechua la vida no es ni mal ni bien, simplemente es una realidad triste y la toma como es (Mariátegui, 1977 [1928], 337). Y dice el autor de *7 Ensayos*:

Pero el historiador y el sociólogo pueden percibir otras cosas que el filósofo y el literato tal vez desdennan. ¿No es este escepticismo, en parte; un rasgo de la psicología asiática? El chino, como el indio, es materialista y escéptico. Y, como en el Tawantinsuyo, en la China, la religión es un código de moral práctica más que una concepción metafísica (Mariátegui, 1977 [1928], pp. 337-338).

Aquí Mariátegui asume el panteísmo en un horizonte materialista, al cual le une la idea de escepticismo. Es decir, es escéptica frente a toda metafísica. Entiende su relación con todo lo existente como una actitud no antagonica con lo existente materialmente, es decir, su actitud ontológica ante lo existente como naturaleza, es, centralmente, no antagonica, es de coexistencia y complemento.

El contenido que rodea esta relación ontológica y que se expresa en la actitud ante la naturaleza, es decir lo existente materialmente incluso lo espiritual, es, reitero, un contenido religioso, íntimo, sagrado, amoroso. Su manifestación práctica solamente puede ser un código que lo exprese moralmente. Y señalé poco después:

La Conquista ha convertido formalmente al indio al catolicismo. Pero, en realidad, el indio no ha renegado sus viejos mitos. Su sentimiento místico ha variado. Su animismo subsiste. El indio sigue sin entender la metafísica católica. Su filosofía panteísta y materialista ha desposado, sin amor, al catecismo. Mas no ha renunciado a su propia concepción de la vida que no interroga a la Razón sino a la Naturaleza (Mariátegui, 1977 [1928], p. 338).

Subsiste su animismo, subsiste su modo animista de relacionarse con el mundo, de relacionarse con toda forma material existente, incluso con la espiritual concebida también materialmente. Englobado en el concepto de naturaleza. Y tenemos que panteísmo lo entiende en este horizonte no filosóficamente estructurado como podría ser un sistema o una concepción filosófica.

Tomaré aquí este término de relación sentimental con la naturaleza por un término más preciso que encuentro en Rodrigo Montoya: “la naturaleza como intermediaria de los sentimientos” (Montoya: 33). Nosotros extenderemos el concepto a “la naturaleza como intermediaria de la estructura afectiva”, no es más el dios abstracto o el personal como quería y quiere la metafísica teísta o lo sentimental o lo afectivo o cualquier otro término. Aquí habría que hablar de estructura afectiva como *Stimmung*.

ANTERO PERALTA

Existe en la nota 3 de la página 165 de los 7 *Ensayos* una referencia polémica de Mariátegui respecto a Antero Peralta. Dice Mariátegui lo siguiente:

Antero Peralta insurge en un artículo publicado en el No. 15 de *Amauta* contra la idea, corrientemente admitida, de que el indio es panteísta. Peralta parte de la constatación de que el panteísmo del indio no es asimilable a ninguno de los sistemas panteístas conocidos por la historia de la filosofía. Habría que observar a Peralta, cuyo aporte a la investigación de los elementos y características de la religiosidad del indio confirman su aptitud y vocación de estudioso, que su limitación previa del empleo de la palabra

“panteísmo” peca de arbitrario. Por mi parte, creo que queda claramente expresado que atribuyo al indio del Tawantinsuyo sentimiento panteísta y no una filosofía panteísta (Mariátegui, 1977 [1928], p. 165).

En esta cita Peralta recusa que el panteísmo quechua sea elevado al rango de filosofía panteísta y compararlo con los sistemas de occidente. Pero Mariátegui deja claramente estipulado que él habla de sentimiento panteísta, no de filosofía panteísta. Se concibe absolutamente todo en un ánimo, en un sentimiento, en una actitud, panteísta. No se trata, sin embargo, del “cosmos”, se trata del todo lo materialmente existente. Incluso lo espiritual se concibe en este horizonte.

En conclusión, de esta breve parte, parece entonces que la polémica acerca de si el indígena-originario es metafísica o sentimentalmente panteísta se resuelve, aparentemente, a favor de lo segundo. Pero no está claro qué significa que sea sentimental o afectivamente panteísta. Solamente sabemos, y acepto este aspecto como lo medular, que es la “naturaliza” la intermediaria de los sentimientos.

El autor del artículo presente ha generalizado la palabra “sentimiento”, etc., a “estructura afectiva”, así sería más o menos esto: “la naturaleza es la intermediaria de la estructura afectiva”, esta estructura afectiva [Stimmung] connota –en nuestra estimación– algo más completo que el elemental “estado de ánimo” más bien coyuntural o situacional. Stimmung remite más a la idea de “estado de ánimo” estructural, e implica, más allá de eso la relación que se tiene con los ideales morales que enriquecen el amplio abanico de creencias y valoraciones de toda índole en el orden de lo cotidiano. Así tendríamos que sugerir que “la naturaleza es la intermediaria de la estructura afectiva”, significa que lo descrito antes como energía y relación con lo real, resulta el fundamento de nuestro modo de sentir y razonar lo real, el ser.

Mas la racionalización no es equivalente a racionalizar nuestro sentir, el otro aspecto de la Stimmung, es apenas no reducir todo a esa racionalización o subsumirlo todo en la racionalización, aunque si comporte una relación no antagónica con nuestra razón y racionalidad. Y no excluye ni la actitud ni el comportamiento, es sensato sugerir que el comportamiento es lo que se sigue de nuestro afecto y actitud empero no siempre es la transi-tividad lo que prevalece.

En nuestra investigación sobre la ontología o filosofía de la estructura afectiva o los fundamentos filosóficos desde el cual se interpretó la

estructura afectiva desde la colonización hispánica, i.e, el tomismo aristotélico-tomista de versión hispánico doctrinera, esta Stimmung reproduce histórica y masivamente también el problema de individuos que asimilaron una actitud desarticulada cuando se produjo la gran desestructuración de la sociedad indígena traída por los hispánicos.

Lo que propongo en última instancia es que se hace necesaria una relectura de esta Stimmung encapsulada en la ontología aristotélico-tomista hispánico doctrinera y que llega a nuestra actualidad sobre la cual ha sedimentad la versión liberal, por una, reitero, relectura donde lo determinante sea la ontología indígena-originaria, ontología que estaría tras las relaciones materiales y culturales.

Para ser materialista no se precisa ser explícitamente materialista, basta vivir como tal, solamente que en este caso el modo de vivenciar el ser encuentra en la naturaleza su foco, si el género transforma la naturaleza para producir la industria, no se sigue de esto que deba comprenderse en la forma de relación vertical sino horizontal, el ser humano, lo viviente, apenas como extensión de la naturaleza. Lo viviente apenas como extensión de la industria, que retorna a sí mismo como relación social no antagonica y si complementaria.

Al final de cuentas el problema no es el logos, sino el tipo de concepción para comprehender este logos respecto al ser. No el ser respecto al logos. Nuestra referencia inmediata son los filósofos naturalistas griegos más que los posteriores. ¿Mas no son estos naturalistas los que bebieron de fuentes anteriores a ellos?

GAMALIEL CHURATA

Zevallos Aguilar hace una estimación global de este experimento intelectual y su modo de ver lo religioso que sintetiza en lo siguiente.

La particularidad de la cosmovisión indígena, según Churata, consistía en que en ella no existe la separación entre el hombre y las cosas o una jerarquía de valor entre los elementos que constituyen la realidad material. Los componentes espirituales tampoco eran considerados superiores a los materiales. No había una distinción marcada entre la vida y la muerte ni entre lo profano y lo sagrado. En la cosmovisión indígena el hombre y su pensamiento, los animales y aun los objetos más ínfimos son / necesarios e importantes para interactuar en un constante proceso circular de cambio que se lleva a cabo en un espacio sagrado llamado Pachamama

o “madre tierra”. Esta cosmovisión hacía que el indígena respetase a los animales y objetos, y reverenciase y temiese a la Pachamama. Asimismo la cosmovisión indígena estructuraba un conjunto de creencias que hacía actuar a los indígenas de determinada manera (Zevallos, 2002, pp. 99-100; Mejía Huamán, 2005, pp. 56-57, esquema).

Y en el mismo texto observa lo siguiente. Por la influencia del catolicismo “el indio ya no supo llamar sus cosas con palabras vernáculas, pero siempre las concibió con ánimo panteísta (Cuarta B. T. XXV: 4)” (Zevallos, 2002, p. 101, nota 18). Obsérvese aquí la expresión “ánimo” panteísta, es decir espíritu panteísta que es sentimiento y práctica, y su práctica por cierto es un código moral de coexistencia social colectivista.

GARCÍA & ROCA

Recientemente tenemos la investigación de Federico García y Pilar Roca desde una perspectiva más artística y científica, y es interesante porque se trata de la intersección de un artista, García es cineasta y Roca una investigadora. El conjunto de ideas constituidas por estos autores dice lo siguiente.

La religión andina es la “voluntad histórica de interconectar (religare) las distintas pachas o mundos entre sí, y particularmente, a los seres vivos con la Pacha, fuente generatriz de toda manifestación de vida” (García & Roca, 2004, p. 42). La religión andina se propone canalizar las fuerzas contenidas en la vida para organizar el Estado, la sociedad y los individuos en cada circunstancia concreta (García & Roca, 2004, p. 42). “El hombre andino es, por esencia, religioso y contemplativo. La religión le sirve como instrumento práctico para ubicarse en el Cosmos y nutrirse de su energía vital o Kamaquen” (García & Roca, 2004, p. 42).

El Kamaquen es una forma de energía universal, es energía vital que anima a los seres vivos y que cuando adviene la muerte en el individuo, el Kamaquen se reintegra al océano de la vida que impregna el universo en la totalidad de los mundos (García & Roca, 2004, p. 57). No tiene principio y tampoco fin solamente se transforma en formas y modos, igualmente infinitos en los mundos (García & Roca, 2004, p. 57). En este contexto la muerte es el tránsito para que el Kamaquen individual se reintegre a Pacha y “vuelva a surgir en otra dimensión de la realidad” (García & Roca, 2004, p. 58). La muerte es necesaria para el equilibrio del cosmos.

El ser humano en su relación con la naturaleza es solamente “Hijo del Cosmos” y por tanto deudor y tributario de su fuerza. Su obligación es la armonía con este cosmos, de sus infinitas formas de la realidad y que ha de usar lo solamente necesario para su subsistencia. Su relación con el mundo es mirando la vida, no hacia sí mismo (García & Roca, 2004, p. 60). Se relaciona con el cosmos a través del trabajo, fecunda la naturaleza sin alterar las manifestaciones de ésta. Y este acto del trabajo es sagrado, y hay relación del estado con el individuo y de éste con el estado en la mutua satisfacción de necesidades.

La ética andina se funda en la reciprocidad (Tinkunakuy) “consistente en la obligación de concertar una acción cualquiera sobre la base de recibir algo a cambio, de valor o medida equivalente” (García & Roca, 2004, p. 69). Siendo el universo un todo armónico se regula conforme a un orden que responde a sus propias leyes, sin embargo “El orden natural de la Pacha obligaba a las autoridades a ejercer el mando sin tramontar jamás su propio y limitado campo de acción” (García & Roca, 2004, p. 72).

Hasta aquí un breve relato sintético del estado de la cuestión, el debate parece esclarecer de manera inequívoca la naturaleza panteísta del indígena-originario, y hemos sugerido que a la afirmación *de hacer de la naturaleza un intermediario de los sentimientos, que sea más bien un intermediario de la estructura afectiva.*

Y habíamos adherido a la posición del Estermann de asumir la ontología relacional, que consideramos relacional-interaccional, toda relación implica interacción, como el centro del ser, asumido como la naturaleza, aunque no reducida a ella. Veamos ahora como fórmula el problema Churata.

SEGUNDA PARTE

GAMALIEL CHURATA: *El pez de oro*

Comenzaremos este abordamiento de *El Pez de Oro* valiéndonos de una referencia metodológica-categorial de Churata y sobre la cual se estructura la temática visible en *El Pez de Oro* y después pasaremos a un planteamiento de Badini:

Es, pues, la simbología de *El Pez de Oro* nada más que la dramatización de ese individuo genital al que se ha dado el nombre de alma, y es el

principio dinamogénico de la naturaleza germinal del Universo, y es su naturaleza de conciencia, de eternidad de fruto. El Pez de Oro es el genes del Hombre del Tawantinsuyu; la Sirena, su madre, el símbolo de la naturaleza germinal del agua; su padre, el Khori-Puma, la raíz animal del hombre. Y ya tengo que decir a ustedes que la abuela de El Pez de Oro es la Pacha-Mama, que nosotros los orkopatas llamamos, la Mama-Khamak, la tierra fecunda que constituye la gleba universal de la vida (Churata, 2006 [1965]).

Posteriormente parece reducir el abanico:

Mi libro no es sino una exaltación de dos símbolos: el KhoriPuma, que es el animal-hombre, y el Pez de Oro, o sea el KhoriChallwa, que es el gen humano, el gen del hombre. Estos dos símbolos se enfrentan para abatir al Huahuaku [...] Al escribir la leyenda de los cerros, impone comprender que el hombre no tiene otra forma de salvarse que volver a las raíces animales y hacer de su alma, o sea de su gen, el ideal de la vida. El gen según la embriología moderna, como ustedes saben, está considerado un ser inmortal, los genes no mueren. Así los muertos están vivos. Los Inkas no han perecido, están ocultos dentro de ustedes. Cuando me dirijo a la conciencia humana y hay individuos que me oyen, hombres y mujeres, debe partirse del principio de que no es el individuo egocéntrico el que oye, sino que es un conglomerado de conciencias humanas las que perciben el mensaje que yo transmito [...] (Churata, 2006 [1966]).

Metodológicamente es factible leer la obra llamada *El Pez de Oro* no como algo inorgánico; y sí, partiendo de una base monista, más no centrada en el “alma indígena colectiva” como lo estima Bosshard, se puede concordar con este autor en lo que sigue:

Es por eso que la estructura monista hallada en el texto se esclarece mejor analizando este mismo capítulo, “El pez de oro”, porque contiene en nuce todas las temáticas relevantes que son expandidas y profundizadas en los capítulos siguientes. Allí están la fertilidad, que es motivo del capítulo “Pachamama”; la violencia de la conquista y de la colonia, que se corresponde con “Españoladas”; la mitología andina (“Pueblo de piedra”), la medicina y el chamanismo andino (“Mama Kuka”), el mundo de los muertos (“Puro andar”), la pérdida del hijo (“Los sapos negros”), el indio como bestia (“Thumos”) y también el intento sintetizador de fundar un estado indígena (“Morir de América”). Visto así, “El pez de oro” aparece, si uno piensa en la doctrina de las mónadas de Leibniz, como la divina mónada originaria, la que genera todas las demás; así que la asociación de Huamán de este capítulo con “Viracocha” ya no se presentaría tan arbitraria (Bosshard, 2007, p. 523).

En efecto, y finalizando, se observan tres esferas, la trama ontológica que se reduce al planteamiento de 1965, y los dos hilos centrales en 1966, la contradicción complementaria de la “raíz animal” y el “gen humano”, sobre ella se montan categorías globales y se concluye con la temática visible en *El Pez de Oro*. No hay arbitrariedad.

Pasemos ahora a considerar la reflexión de Badini. En la estimación de Badini parecería haber la perspectiva del problema filosófico sintetizado de esta manera: Churata en *El Pez de Oro* tiene interés en capturar el fundamento, que parece remitir al problema de “percibir al Ser en sí en la naturaleza animal de hombre” (Badini, 2010, p. 30). Y prosigue: “La revisión ontológica es enfrentada desde una perspectiva indígena andina que presupone relaciones de reciprocidad entre los seres vivientes y desplaza el antropocentrismo” (Badini, 2010, p. 30).

Para ver la idea de Badini acerca del Ser seguiré tres pasos: [I] Haré primero la revisión de *El Pez de Oro* procurando capturar la médula, las vigas de su perspectiva ontológica, lo que modula el nivel inferior, las entidades, para lo cual me valgo de la tematización; [II] Realizada esta tarea haré especulación positiva sobre el problema del Ser colocando el resultado sintéticamente de I; y, [III] de allí pasaré a pensar el contenido de esta idea de Badini: “percibir el Ser en sí en la naturaleza animal del hombre”.

REVISIÓN TEMÁTICA DE *El Pez de Oro*: PROCURANDO CAPTURAR LA MÉDULA ONTOLÓGICA

EL HOMBRE

PACHAMAMA

[infinitud de la Pachamama]

Adelante con la Pachamama, que está y no está en todos. los sistemas del Universo; y que si algo es necesario puntualizar, es que está, y es la misma en el espacio finito y en el infinito [...] Y si los del nuestro lo saben aún, día les llegará de confesar que la Pachamama es la madre del Universo, nó por sus cachorros, sino por ser madre en tiempo y en espacio, que espacio es, y sólo ella secreta tiempo; por lo que todo es más que forma de su forma [...] Ella no tuvo principio ni tendrá fin, que “si principio tuvo, nadie será

capaz de certificarlo; y si termina, ¿quién lo certificará? [...] es cosa; está en sí misma [...] si no tiene tiempo y sin ella no hay tempo (Churata, 2007 [1957], p. 95).

A las cualidades de la Pachamama se le asigna el valor presencial en todos los sistemas del universo. Y está en el espacio finito, conocido, y el infinito aún desconocido. Parecería que el autor está asignando presencia de la Pachamama incluso a lo que sería el espacio-tiempo. La polémica es con la perspectiva de Agustín de Hipona: el tiempo nace con Dios, antes de la creación no existía [Agustín, Confesiones, Libro XI, capítulo XIII], pero conviene decir que el acto puro “crea” en tanto pensamiento, pero en rigor de verdad debe hablarse de “participación”.

[Pachamama, naturaleza, tierra]
LXXVIII. [...] y Pacha-mama agitaba inmenso relicario de ovarios turbios (Churata, 2007 [1957], p. 51).

Parecería la Pachamama, otra vez, creadora que contiene lo perecible.

[el indio y el vientre de la tierra]
C. Para nosotros la salvación ya no es España: es el indio: el regreso al vientre de la tierra. Todos llevamos una madre india en la sangre; pero no todos nos embriagamos con su sangre (Churata, 2007 [1957], p. 52).

En el indio, el regreso a la tierra, a su ontología, radica la salvación.

[universo y orden]
CVII. Es el crisol en que el són del hombre adquiere las vibraciones del Universo, y es universo; porque el són convierte su plasma sanguíneo en sinfonía y deleite: el esporo. Lo sienten las bestias y viven y se reproducen limpias, tienen del amor sentido de orden, y aman para eternizar la vida y conservar sus esencias saludables. Están dentro la ley; no más (Churata, 2007 [1957], pp. 54-55).

Otra vez alusión al universo creador de lo orgánico, pero hemos sugerido que al estar en todos los universos remite a lo real, que podría ser lo material o formas de lo material, entre ello lo orgánico. De lo inorgánico procede lo orgánico y de lo orgánico formas sociales y la conciencia como formas más complejas.

[el hombre en la célula y en la tierra]
Ya tramontamos una giba del “espacio-tiempo”, y podemos decir que el hombre sabe tanto del hombre como de él la Videncia Divina. El hombre

está nó en Dios, en la célula; y la célula es de la tierra, como la tierra, inmortal. No columbramos qué número de siglos requiera el NUEVO NACIMIENTO; más tenemos entendido que no serán tantos que hagan cinco milenios. –y así fuesen– los que permitan al americano de América expresarse, y ser, en su idioma lácteo (Churata, 2007 [1957], p. 363).

El ser humano es parte de la célula y ésta de la tierra, que es inmortal, otra vez alusión al tránsito de lo inorgánico a lo orgánico, pero en este caso se alude a la tierra como entidad material e inmortal, que no perece; la misma condición tiene el ser humano y, específicamente, el americano.

WIRAKHOCHA

[Los mandamientos]

El cielo amarró sus llokllas y Wirakocha apareció en la oscuridad como la verdadera luz de la vida, En la mano diestra portaba cetro de oro, de la wincha, de hilos áureos, colgaban dos coágulos de la Khitula: Ciertamente, más que la de Lupi era grande la hermosura de Wirakocha. Con todos los vientos de la tierra para ver y oír a su único creador llegaban bandadas de aves, no solo ya del Titikaka, sí de lagos y lagunillas del mundo. Y él estaba allí en medio a resplandor que conmovía a la vida (Churata, 2007 [1957], p. 125).

W es identificado con la luz que emerge de la oscuridad.

Retened ahora mis dos principales mandamientos. Y es el primero, que para formar vuestro hogar busquéis gentes de vuestra especie y nó de vuestra familia. Y el segundo, que permanezcáis juntos marido y marida; voleis juntos, os alimentéis juntos, trabajéis juntos; que sólo estando juntos siempre acabareis formando un solo ser y vuestros hijos se harán fuertes y sanos al calor de vuestra unidad. Y ojalá la muerte os sorprenda juntos; que esta maldición de que los dioses no podemos redimimos quebranta sólo a los hogares desguarnecidos. ¡Y dadle a Wirakocha el único premio que os pide por el inmenso cariño que os cultiva: reproducíos sin límite! Ojalá que de cada uno de mis hijos me nazcan miles de nietos, que ellos forman la riqueza de mi corazón ... (Churata, 2007 [1957], p. 125).

W como receptor de la fertilidad.

[Wirakocha y el ser humano]

–Cuando hice al hombre –dijo Wirakocha a los hijos del Suni–, le hice bueno, puesto que le hice de piedra; que la piedra es buena siempre; dura para ceder, dura para conservar. No me pesa. El hombre me resultó de mis

creaturas la más respetuosa y constante, y amó, quizá más que yo mismo, todo cuanto al alcance de su mano puse [...] Sabedlo: estoy satisfecho del hombre. Es piadoso, puesto que sabe es hijo de Wirakhocha, y que Wirakhocha le hizo de lo que él es: de piedra. No me quejo: si a la tierra, la venera, bésala y la llora madre; y en eso me revela que sabe cómo la piedra fue hechura de tierra; si al Anu, fiel hijo mío, le trata como a hermano. Cuando esto miro digo que el hombre es digno del barro de que todos estamos hechos... Pero, vosotros sois hechura mía; también, sois de mis pueblos de piedra. He hecho al Missi, al Achokhallo, a la Wiskhacha, al Atok, al Ukumari... He modelado al Khawra (Churata, 2007 [1957], pp. 134-135).

W satisfecho del hombre, de su creación, de la misma materia que W., i. e., la piedra. Aquí W parece remitir a Pachamama que en algún momento tiene la misma estructura real-material.

THUMOS

[hombre y animal]

–Todo lo que de su agrado –dijo– no encuentra el hombre en el Zoo, lo refiere al Theo; y allí una sola cosa salta a la vista: sus deficiencias zoológicas. De donde sé sigue que la razón de ser de la humanidad en el hombre es su inferioridad animal [...] Los valores negativos en la Naturaleza (y me perdones el bobismo), constituyen valores de la sociedad humana, la cual, en sus relaciones con los seres que la integran, no se obliga a reglas éticas de linaje alguno; si ellas sólo existen en cuanto vienen de un orden hominal. Nadie va a la cárcel porque mate un canario; pero si un canario matara a un hombre... sería desintegrado con la Bomba H... (Churata, 2007 [1957], p. 256).

Reivindicación de lo animal, o del estado de naturaleza del ser humano, pero esta naturaleza está marcada por la trama ontológicamente indicada. No es el estado de naturaleza estático, es más bien dinámico.

[hombre, historia, historicismo]

Así, pues, el hombre es historia en cuanto recibe un alma y para él sér es no ser naturaleza; por lo que será más hombre cuanto menos animal sea. Historia, en el sentido biológico de este término, no es la del hombre, es historicismo o simple épica y su verdadera expresión debe ser teológica; si su filosofía de los valores es mera antropolatría, o sea repudio de la raíz animal. De donde, para el filósofo, el hombre sabe que el animal es, mientras sólo cree que él es hombre. Así visto, y concediendo bondad a su razonamiento, el hombre histórico es más que una profesión (oficio)

de fe del hombre mismo [...]. Ese “creer” es lo que hace del hombre una manufactura histórica; por lo que la historia del hombre es la historia de sus credos, a costa del animal que es. O sea: del hombre contra el hombre (Churata, 2007 [1957], p. 257).

Aparece nuevamente la reivindicación de la naturaleza en el ser humano, es más, la humanidad inficionada de cultura y filosofía historicista solamente lleva a la muerte de su raíz animal. Al final de cuentas el hombre cree que es más hombre mientras más destruye su animalidad, pero en rigor de verdad, lo que hace es otra cosa: reiterar su propia dualidad.

[el hombre como animal]

Hay aquí, sin embargo, una verdad abismal que sacudirá los fundamentos de las fantasmagorías humanas. La historia del hombre, la verdadera; debe arrancar del hombre en cuanto animal, para que la historia del hombre sea la historia de su alma; y sólo así adquirirá presencia intemporal en el Universo. La historia es decurso de la materia [...] Explique una mentalidad crítica el símbolo que representa el Cristo cuando extrayendo de cierto infeliz endemoniado temible legión de espíritus infernales (legión de almas torturadas) la vierte en una pira. Dice dos cosas: que el Cristo nada tiene que ver con la teología cristiana y que el alma de la bestia es el alma del hombre; que el alma de la bestia puede aposentarse en el hombre, en armoniosa afinidad vital; que el alma del hombre puede radicar en la bestia, la flor o el guijarro (Churata, 2007 [1957], p. 257).

La historia del hombre es la historia de su animalidad, de su naturaleza en cuanto relacionada con lo social, no como dualidad antagonica, sino como unidad de contrarios complementarios. Y la historia de su alma es esta: la unidad reconciliada de la dualidad tradicional idealista griega y judeocristiana.

[mitogénesis y animalidad del hombre]

La mitogénesis revela su unidad con el animal. [...] Los valores políticos y filosóficos del hombre deben edificarse dentro; del animal, y no fuera de él: la humanidad ladraría, pero sería menos ridícula, y, sobre todo, menos cruel (Churata, 2007 [1957], p. 258).

La humanidad del ser humano radica en su proceso como no-dualidad.

[mitografía quechua y animalidad del hombre]

—¿Y qué otra cosa —dije— es que nuestros antepasados se reunieron en clanes bajo el patrocinio totémico de sus animales; por lo que tenemos entre ellos linajes de Kunturis, Mamanis, Pumas y hasta Añas y Khataris?

Y esto quiere decir que en la ultrarefinada Europa hayan desaparecido los patronímicos animalescos. Ah, mi Capitán: el hombre es más que una parte de la bestia; y la más débil. Lo sabía bien el rupestre y persiguió otra cosa que hacerse fiero. Su colmillo se llama puñal. Buscó hacerse soberano y hermoso cómo las fieras, y cuando su palabra se alumbró con una metáfora, dijo: “Ego sun”; y eso quería decir sino: ¡Soy rugido! Porque el felino es “Ego sun sun”. Así, en el camino metafórico, que es el camino de su lenguaje, el hombre estuvo siempre más allá de sí mismo, en más que hombre, para ser; y en más que hombre está cuanto fiero y bestial es. Su poesía se hizo de las ferocidades majestuosas del león; de las argucias de la divina astuta: la serpiente; del arrullo de la tórtola... Tenía que engendrar en la bestia y le nació el Chacha-puma; en el Khawra de lujurias salvajes, y sobrevino el Koo-khena, el hombre con cabeza de auquénido; un día se engrandecería en el Puma, se valorizaría en el oro, y ha engendrado al Khori-Puma; robariales al oro el rayo y la fertilidad al agua para reinar por los siglos de los siglos, y ya esplende en el Còsmos el Khori-Challwa... ¿Los hombres con cabeza de Kuntur y de Puma, de las simbologías matriarcales de Tiwanaku, qué son si no el reconocimiento de que el hombre se integra en la bestia, o de que es sublime en ella? (Churata, 2007 [1957], p. 258).

La humanidad sentida como animalidad de poderosa voluntad.

[la bestia humana]

–La bestia –dije, erupcionando; y apenas si habla probado el “Menú” – está dentro, en los intersticios de la estructura humana; y unas veces puede como otras no puede. Que hay hombres y mujeres (entre los de rancio linaje) inferiores á la bestia, es cuestión que pocos ponen en duda. Por lo que a mi hace de contadas manos que estrechaba sentí que pertenecieran a seres, superiores nó; pero al menos semejantes a Thumos y Gorjo (Churata, 2007 [1957], p. 261).

Reivindicar la naturaleza del hombre no es sobrevalorar el lado animal y grotesco, es reivindicar el lado de naturaleza como componente ontológico del ser humano.

EL ALMA

MAMA KUKA

[dualismo]

Mas el alma no puede desprenderse sino cuando las raíces que a la carne le atan sean suprimidos. Y el alma, que fue el módulo de la carne, sufre por

ella, a la que debe y no debe abandonar. Luego el mundo balumba con sus reclamos vitales y se siente el fragor de la nebulosa en el infinito cosmos como un temblor incitante y prodigioso. Allí lo que se vivió se sueña, o se crea con el sueño lo que se está viviendo. El alma es el embrión con genio sublime que hace suyo el universo. El alma entra en hora de pájaros y de alas, ¡vuela!, ¡vuela!, ¡vuela!, aunque sea sólo dentro del ámbito de la sublime putrefacción. Vivimos imágenes larváricas, obsesiva reiteración de todo lo pasado en un renacimiento de remotas vivencias, y, allí, el latido es sólo la forma del deseo de latir. Un hematoma congestionado que late, eso el deseo en la muerte. Ese deseo abre el camino al drama; y allí el muerto toma a vivir (Churata, 2007 [1957], p. 146).

Contra el dualismo.

CRUCIFIXION DEL CHULLPA- TULLU

[ciencia]

carbonario. Su deber es complotar. Pregúntese el laboratorista: ¿hay cuerpo alguno que revele naturaleza elemental? Si los cuerpos son de un fenómeno de interdependencia que obedece al principio de asociación, y la muerte es un mito –que es– en la conciencia del hombre hay movimiento continuo e interdependencia. Cuando miras no miras sólo tú; cuando engendras engendra el universo, y en universo. ¿Entiendes, Plato? Al pasear los ojos por los análisis genéticos de a papa, pensé (que entonces pensaba); que ella, ni sus descendientes, ni el alma del hombre, podían descomponerse de otra manera (Churata, 2007 [1957], p. 160).

Limitaciones de la ciencia, la interdependencia de vida y muerte es movimiento continuo e interdependencia.

[el alma]

Pregúntate en este punto, si es preciso no callar más: ¿si el alma supone existencia de movimiento, de dónde le es suministrado el principio motor? ¿En si se mueve y en ella nos movemos? Necesariamente conciencia es igual alma. Por eso, al profundizar en el conocimiento de su naturaleza, y si es tal. en sus mecanismos, se debe encontrar que en ella se cumple una ley constante, puesto que ni ha nacido ni muere; y su existencia es sólo persistencia dé un movimiento dado en sí misma y por sí misma. La dinámica del cósmos será conciencia y la conciencia movimiento en sí; ¿Cuál la medida del universo? el sentimiento. Si así, ¿dónde el hombre es movimiento continuo? En el sentimiento de la vida: su germen (Churata, 2007 [1957], p. 160).

La vida y el sentimiento de la vida como germen, y medida del universo. *¿Remite nuestro autor a enorme valor de la sensibilidad?*; y el alma como consciencia que tiene que ser conocida.

[el alma y filosofía]

Ahora bien; dime: ¿en qué área del hombre habita el alma del hombre? ¿Se podrán establecer los cables de transmisión que distribuyen energía a través del universo? ¿O el universo en sí es un estado magnético? El hombre no es en cuanto piensa, sino en cuanto se reproduce. He aquí lo que exijo del sabio: sentir más y elucubrar menos. ¿Es que la ciencia no puede ser irracional? Entonces es metafísica, la obra maestra de la intelección. Pero el hombre, como tal, debe poseer la Irracionalidad de la vida. No juzgo estos términos del diálogo humano porque me reconozca autoridad; mas puedo menos de manifestarte que el hombre enfrenta sus polichinelas mentales a la grávida sustancialidad de la vida; y que ha hecho de aquéllas los noumenos del Universo (Churata, 2007 [1957], p. 160).

La vida tiene muchas maneras de manifestarse, no la indicadas como las únicas.

Pues bien; el laboratorio no ha establecido la composición del semen; para él es tan apriorístico como el alma para el teólogo; el cerebro de un Lavoiser o de un Pasteur, tienen de común que operan sobre efectos inmanentes, y, lógicamente, los refieren a causas trascendentes; lo cual les veda, a éste encontrar la posibilidad de una generación espontánea, y a aquél la del movimiento en sí rigiendo las estructuras moleculares. Es que orientaron su encuesta al macro y no al microcosmos. Cuando teología y ciencia logren analizar semen y alma (y la teología es considerada la ciencia de las causas), podremos saber en qué grado en el alma hay un semen primordial, y en qué medida en el semen un alma orgánica, o se trata, –que así es–, de personas distintas y solo verdadero dios: el sentimiento de la vida (Churata, 2007 [1957], p. 160).

La ciencia al moverse en dualidades de contraponer ciencia y alma, y el alma como consciencia que tiene que ser conocida, se autolimita, no existe contraposición. Son lo mismo al no existir dualidad.

[el alma]

Ahora bien; si me aceptas que el alma, o consciencia, es el principio genético, cuando se desprende del organismo, que ha conformado, o esculpido (y ya es tiempo redimirle del nominalismo metafísico, llamándole lo que es: el sentimiento vital), digo, cuando el sentimiento vital abandona el cuerpo destinado al fermento y al humus, si es el principio galvánico en el cual se manifiesta el movimiento continuo de la materia, no puede disolverse en el éter ni en las nébulas místicas del Sándalo; vuelve a la célula seminal,

por determinismo del nivel de los líquidos y de los vasos comunicantes; pues no tiene otra manera de ser. El hombre será nó un venir de dios para volver a dios, o no volver y quedar en dios; será un entrar y salir del hombre, reiteración sin tiempo; es decir, permanencia. Entonces, ¿cómo aceptar estados ingenuos en el sentimiento de la vida? Si no hay tiempo en la materia no hay edades concienciales en el hombre. En el sentimiento de la vida todo tiene que ser conciencia; y la conciencia es supra conciencia; sólo a causa de que el ámbito conciencial es colmenar y no cubil zahareño de raposa (Churata, 2007 [1957], p. 164).

El alma “sentimiento vital” no es otra cosa que disolución material que retorna sobre sí mismo, de allí la permanencia, en el sentimiento vital todo es conciencia y es supra-conciencia; se remite con la supra-conciencia es la conciencia *lógica* [ver cita de abajo].

[el alma]

Los instintos son potenciales del alma, son el alma, el alma que secreta y asimila, se beneficia con las ganancias de la nutrición, si nada –ni ella– podrá vivir desnutrido; disfruta de memoria, sentidos intelectivos, no carece de –es– la virtud del orden; y si el hombre posee la tendencia a conservar, prever, sus necesidades mediatas, será sólo porque el instinto es la conciencia, o el alma, y conoce, junto a su inevitable eternidad, el trágico divorcio en que se halla frente a la naturaleza. Así, pues, la conciencia no nace; renace; lo que es crudamente tautológico, porque la eternidad no puede ni nacer, [...]. A esta altura el poder del hombre debiera ser deslumbrante. Si la conciencia del hombre es el eje intemporal del hombre no puede hablar de estados ingenuos de la conciencia. Que hable de supraconciencia, es otro asunto; pero estará en lógico (Churata, 2007 [1957], p. 165).

El alma son los instintos, el instinto es la conciencia o el alma y la supraconciencia es la conciencia *lógica*.

THUMOS

[el alma y el hombre]

–Thumos, el alma del anima; no es para Platón el alma inmortal del hombre –comenzó su discurso Capitán en la asamblea de la noche siguiente–. Y no invoco a los Platones de nuestro tiempo, porque mis pobreza gástricas me han hecho propenso a las evulsiones tan particulares del avechicho de Prometeo. Es, más bien, el punto armónico de las funciones orgánicas que se inmoviliza y desaparece con el cuerpo que les dio origen. Para el filósofo ése el animal tiene alma; mas alma de simple naturaleza funcional y precedera por tanto [...]. El puntó armónico de las funciones somáticas es

el alma; pero no sólo en el cuadrúpedo, sino en todos los bípedos, implumes o plumarios, y lo mismo en el anélido y en la naturaleza unicelular. La inmortalidad del alma no puede ser privativa del hombre; si es condición de la vida. Para los efectos funcionales del alma todos debemos ser animales (Churata, 2007 [1957], pp. 256-257).

El alma inmortal del hombre es punto armónico de funciones corporales, tanto en los anélidos como el hombre. La consciencia no es privativa del alma, y aquí parece remitirnos a la teoría de Damasio sobre la consciencia, hay tipos de consciencia.

[alma y hombre]

Cuán más favorecida la bestia, si ella origina su alma; tanto que cuando muere también muere ella. Si al hombre –visto así– no le viniera por vía foránea un alma, no existiría; por lo que el verdaderamente inferior es él y no la bestia (Churata, 2007 [1957], p. 257).

La bestia origina su alma y muere con ella, en el hombre el alma viene de la naturaleza.

EL INSTINTO

PARALIPOMENO / ORKO – PATA

[coeficiente instintivo]

CX. [...] Cierta vez, no poco asombrado, vi a joven khonkhachi encarnarse con tanta naturalidad con mozuela –su prima hermana–, que lo menos que pensé fue lo que cualquiera en este caso: que el khonkhachi con anterioridad había usado de su parienta. [...] coeficiente convertido en instinto: biofilia; o, al revés, coeficiente instintivo convertido en ley: inkaismo (Churata, 2007 [1957], p. 57).

El coeficiente instintivo –el coeficiente es un factor multiplicador ligado a exponentes de números naturales–, el instinto es, por consiguiente, un coeficiente multiplicador. Pero este coeficiente multiplicador manifestado como instinto se convierte en ley, es lo dado en el inkaismo. No es social, procede de la naturaleza en movimiento que genera la diversidad.

[leyes saludables del instinto]

CXII. [...] Que el hombre no espere desaparecer como el diplodoco; si persiste en abusar de misterios y sacramentos que le sustraen a las leyes saludables del instinto, regresará al estado placentario, de donde procede, no al mono siquiera (Churata, 2007 [1957], p. 57).

Existen las leyes saludables del instinto. La religión esconde esas leyes, las niega.

[Instinto de la materia]

CXIII. [...] el hombre tiene un destino, que pertenece nó a la Divinidad, sí a sus nervios, mientras se guía por la sabiduría que ellos secretan, se apoya en ella y con ella se ilumina. [...] Piense en la deriva de este peñasco que habitamos si tuviera la necia presunción de guiarse por algo más que sus instintos! Si hay sabiduría, orden geométrico equivalencia de pesos, en el cósmos, admitamos que hay inteligencia: es el instinto de la materia (Churata, 2007 [1957], p. 58).

El instinto de la materia.

[vibración eufónica –sonido agradable– del instinto]

CXIV. Y todo porque en el mundo inkaiko hay una vibración de la eufónica del instinto (Churata, 2007 [1957], p. 58).

En el imperio inkaiko existía una sucesión armoniosa de sonidos del instinto.

[consciencia instintiva]

CXIV. [...] Acaso el alma no sea la sangre, mas 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; y en cuanto antropopitecos, también nosotros. El Chullpa-tullu posee existencia; el movimiento que originó en el cuerpo humano no ha desaparecido, si es el movimiento en sí. [...] Ciertamente, es algo más: es realidad. El movimiento será eterno mientras la materia en la que opera y en la que conforma, “siga siendo materia”. Por tanto, ese movimiento es conciente y reflexivo, supuesto ella lo es. ¿Podrá entonces aceptarse la antinomia de instinto y consciencia? Si la consciencia no es instintiva es un grosero aborto de la sofisticada. El runa-hake sintió la universalidad de la tierra; y llamó tierra de arriba al piélago estelar; a la suya, tierra de abajo. El es sólo tierra animada. Mídase en la profundidad de la síntesis; el hombre tierra animada, y animada en la madre tierra, esto es, en sí mismo. [...] Hay una consciencia que polariza el organismo y, cuando ella falta éste se detiene; tan es funcional que cualquier embolia puede determinar su atrofia y, consecuentemente, la muerte legal. Se entiende así que el hombre es hombre en esa función, y que nada de cuanto es puede venirle sino de ella. Es cuando prende en el óvulo que en el nuevo ser se da el principio de un movimiento, que ella origina en sí, en cuanto es naya, alma cósmica. Es el “ánimo” que según las intuiciones del arcaico puede abandonar temporalmente (kiuchaska) la cobertura del sér. [...] el hombre, al fin, habrá encontrado al hombre (Churata, 2007 [1957], pp. 58-59).

El alma está en movimiento, y el movimiento será eterno en la materia que opera, así el movimiento resulta consciente y reflexivo, es en sí mismo animada tanto el hombre como la tierra.

[emergencia instintiva]

CIX. Concédame, entonces, mi noble amigo, que el Khori-Challwa sea emergencia instintiva, al mismo tiempo que la revulsión consciente de mi estrato (Churata, 2007 [1957], p. 63).

Emergencia instintiva que remueve mi consciencia.

LA CONCIENCIA

EL PEZ DE ORO

[conciencia de la posesión de la vida]

Así, para el runa-hake, los “pasados” son los presentes; y no porque lo explique, sino porque lo siente Vive. en un constante acecho de la muerte, pero de esa muerte que vive, que está. [...] y cultiva otra fe que “la fe en la tierra”, y, lo que es más importante, la fe de la tierra; que esa fe es la conciencia de la posesión de la vida. [...] Entonces, las intuiciones o exploraciones de los filósofos son más que vibraciones de la mentalidad de la caverna, en tanto se reproducen en naturalezas en quienes el instinto no ha sido obliterado (Churata, 2007 [1957], p. 60).

La fe es consciencia de la posesión de la tierra, aquí consciencia parece tener el sentido de “soy consciente de ser dueño de”, implica, por consiguiente, consciencia psicológica y consciencia de sí mismo, autoconciencia.

CRUCIFIXION DEL CHULLPA- TULLU

[conciencias]

Me ratifico, pues. El subconsciente es multiconciencia; existencia de conciencias, o gérmenes vivos, que se rigen por facultades y necesidades vivenciales. ¿Te haz detenido a observar la psicología del parásito? No se acopla al organismo en que medra por simple atracción simpática; es obligado por necesidades —tal su simpatética— nutritivas, y de habitat. Correlaciona estos datos y obten sus normas sociológicas. Se trata de la asociación de organismos de perfección vital ¿Está dicho todo? (Churata, 2007 [1957], p. 161).

El subconsciente es multiconciencia, i. e, conciencias que se guían por facultades y necesidades que emanan de la vivencia cotidiana. El subconsciente al ser multiconciencias resulta sedimentaciones emanadas de la vivencia cotidiana, así existen diversos tipos de consciencia que antes indicó: consciencia, consciencia psicológica, multiconciencia o pensamiento lógico.

DIOS

PURO ANDAR

[Dios]

La soledad divina fue acabada, mas, en sí; pues el Todopoderoso lo infundiera su naturaleza en la Creación; de donde se obtienen las causas y el porqué si el Hombre le cree, y le concibe, y puede aprehender su intuitiva materia; la Creación le ignore. Cuando el Todopoderoso vaya en semilla a la tierra, y ésta le conciba y alumbré, le proclamarán el chihi, el sankhayu, y nó menos la illapa que en el tempestuoso cielo rubrica su divorcio con la vida (Churata, 2007 [1957], p. 180).

El dios occidental tiene sentido dentro de la esfera de la Pachamama.

THUMOS

[Dios]

Es que la bestia puede ser, y es, en sí misma, como habrá que presumir que Dios es. Y a Dios ni a la bestia nadie les puede originar. De manera muy cándida se llega a la conclusión de que el hombre ha hecho de su vacuidad su aseidad, por lo que para constituir alguna fuerza ha dado naturaleza y forma de hombres a los dioses. [...] Y como la entidad divina es un calambre mental de los siglos y nada demuestra su realidad, se obtiene la tremenda conclusión de que el hombre y su decurso son una contranaturaleza del hombre y casi negación de la vida, si la realidad pudiese ser negada por peripatéticas o mayéuticas (Churata, 2007 [1957], p. 257).

Dios es una negación de la naturaleza del hombre y apenas una creación de él.

HABLO AL POETA SOBERBIO

[Dios]

–¿Qué es Dios? ¿Naturaleza de hombre sin la animalidad del Hombre? Entonces, ni dios es ni hombre. ¿Naturaleza animal sin Diablo? ¿Es privativo del hombre pacer hombre del Poder Supremo, medio de hacer supremo su Poder de Hombre? Aunque los Suchis no alcancemos sus intelecciones, y sepamos menos definir su naturaleza, nos aproximamos a estimarle como un Poder de Ser que actúa en todas sus manifestaciones, como Fuerza. Es, fuerza en que estamos, sin la cual no estaremos. Y la forma de inducirla es ser ella; crear en su dirección: Así, toda fuerza es “Ego” en cuanto “Naya”. ¿Cómo se explica entonces que su presencia se manifieste en el Suchi y se sustraiga en el Hombre? El Suchi la posee y el Hombre la busca (Churata, 2007 [1957], p. 333).

VIDA / MUERTE

[nacimiento y dolor]

LXXIV. Allí naciste, trino; de ese montón putrefacto, naciste, trino mío, Inka” (Churata, 2007 [1957], 50).

El nacimiento como evento atroz, como producto de la muerte, como evento de realización del imperio inka y después de la desestructuración del imperio inka.

PARALIPOMENO / ORKO – PATA

[la muerte dentro de la vida]

CXV. Mirados así estos problemas, ¿qué es el amor para nosotras almas? Es poder de estar. No soy porque pienso; soy porque duelo, aunque probablemente nunca pueda definir el dolor. Ello no hace: lo importante es doler, o ser. Si hemos concebido la idea de muerte es porque el que agoniza se queja; y deja de quejarse cuando deja de respirar. Con tan frágil testimonio se quebranta la vida. No; si la muerte es el más categórico y torpe de los absurdos intelectivos del hombre, el muerto sigue quejándose después de muerto, precisamente porque está vivo dentro, y no fuera, del óvulo de la vida: el dolor (Churata, 2007 [1957], p. 60).

El amor es estar, y estar es dolor. Si hay muerte es porque hay vida, pero el muerto sigue quejándose muerto, en el dolor de los vivos, que es el dolor del hombre.

TERCERA PARTE

BREVE APROXIMACIÓN SINTÉTICA AL PROBLEMA DEL SER EN CHURATA

EL HOMBRE. SÍNTESIS

Dentro de su obra *El Pez de Oro* el hilo que estructura la urdimbre relacional parecería ser la Pachamama que se entremezcla con lo categorial. Para decirlo de otra manera, el tema del hombre relacionado con la Pachamama es la médula de esta parte, pero a ello se junta Wiracocha, asociado a luz y reproducción humana y, finalmente, asociado a la piedra. Y se concluye con la revaloración de la naturaleza, lo corporal, instinto y conciencia en lo humano, No existe dualismo en ningún plano. Pero la misma humanidad como género humano, como raza humana, parece tener también un nivel cualitativo.

En términos globales estamos enfrentando una naturaleza creadora, lo real quizá como materia en movimiento, creadora y de la cual emana también la conciencia [El Pez de Oro [CXIV], 58-59] y lo humano. Estamos asistiendo a una premisa naturalista-materialista, de lo inorgánico procede lo orgánico y humano como social. Y el fundamento es la naturaleza creadora. La variable hombre es ontológica

EL INSTINTO. SÍNTESIS

El coeficiente instintivo –el coeficiente es un factor multiplicador ligado a exponentes de números naturales– es un coeficiente multiplicador. Acaso emergencia instintiva. Pero este coeficiente multiplicador manifestado como instinto se convierte en ley –hay leyes saludables del instinto–, es lo dado en el inkalismo. No es social, procede de la naturaleza en movimiento generadora de la diversidad. La propia materia tiene instinto, es el instinto de la materia. En el imperio inkaiko el instinto existía como la sucesión armoniosa de sonidos. El alma está en movimiento, y el movimiento será eterno en la materia que opera, así el movimiento resulta consciente y reflexivo, es en sí mismo animada tanto del hombre como de la tierra. La variable instinto parece una variable ontológica.

EL ALMA. SÍNTESIS

La primera cuestión radica en la negación de toda dualidad, el alma es “sentimiento vital” que vuelve sobre sí mismo, en este “sentimiento vital” todo es conciencia y supraconciencia y esta supraconciencia se entiende como conciencia lógica [p. 165]. El alma son los instintos, el instinto es la conciencia o el alma, y la supraconciencia es la conciencia lógica. La relación entre vida y muerte es continuidad e interdependencia, no hay otra vida. Así la vida y el sentimiento de la vida son germen, y medida del universo, el alma es conciencia que debe ser conocida. La vida, por consiguiente, se expresa de muchas maneras, por ello ciencia y alma no se contraponen, son lo mismo. El alma inmortal del hombre es punto armónico de funciones corporales, tanto en los anélidos como el hombre. Por ello la conciencia no es privativa del alma, que entendemos sea el alma del hombre. La bestia origina su alma y muere con ella, en el hombre el alma viene del exterior [como conciencia lógica]. La variable alma es óptica.

LA CONCIENCIA. SÍNTESIS.

Los sentidos de la palabra conciencia son variados, la fe es conciencia de posesión de algo, aquí conciencia parece tener el sentido de “soy consciente de ser dueño de”, implica, por consiguiente, conciencia psicológica y conciencia de sí mismo, autoconciencia. Cuando remite al subconsciente indica estar compuesta por conciencias, multiconciencia, El subconsciente al ser multiconciencias resulta sedimentaciones emanadas de la vivencia cotidiana, así existen diversos tipos de conciencia que antes indique: conciencia como producto de la naturaleza, conciencia psicológica, multiconciencia o pensamiento lógico. autor está remitiendo a cuatro tipos de conciencia, e introduce la variable del subconsciente. Los sentidos de comprender la llamada conciencia remiten a entidades ópticas.

DIOS. SÍNTESIS

El dios occidental tiene sentido dentro de la esfera de la Pachamama, sin embargo, dios aparece como una negación de la naturaleza del hombre y apenas una creación de éste. Esta en todas sus manifestaciones como fuerza y en el “ego”. La variable es óptica

VIDA/ MUERTE. SÍNTESIS

El nacimiento como evento atroz, como producto de la muerte, como evento de realización del imperio inka para ser tal, y después de la desestructuración del imperio inka. Pero implica de igual manera dolor, junto al amor, amor es estar, y estar es dolor. Si hay muerte es porque hay vida, pero el muerto sigue quejándose muerto, en el dolor de los vivos, que es el dolor del hombre. La variable es óptica.

CUARTA PARTE

PERCIBIR EL *SER EN SÍ* EN LA NATURALEZA ANIMAL DEL HOMBRE

Reflexionemos ahora la idea de Badini, parecería según lo visto que, en efecto, la urdimbre ontológica de Churata poco o nada tiene que ver con el antropocentrismo, es más, parecería que, al menos hasta 1966, el refinamiento de su reflexión llevaría a “percibir al Ser en la naturaleza animal del hombre”.

Se une a esta idea que la “naturaleza animal del hombre” se coloca en un sentio de reciprocidad, no hay antagonismo entre lo animal y el hombre, entenderé por esto que la relación es entre la naturaleza y lo social. Hasta aquí, en efecto, es visible lo indicado. Y la reciprocidad sería un aspecto, más bien óptico de la urdimbre ontológica.

Pero cuando entramos a determinar el “Ser en sí” la cuestión se hace más compleja, parecería que hemos detectado al menos dos elementos ontológicos sobre los cuales se estructura la urdimbre, los hilos centrales de la red ontológica que hemos llamado “hombre” e “instinto”. Del “Ser en sí” que, efectivamente, incide en la “naturaleza animal del hombre”.

Empero “Ser en sí” como “naturaliza” parecen tener el mismo valor ontológico, el mismo peso específico ontológico. Significa que afecta al “Ser” cuando se reconoce en la “naturaliza”. En efecto, puede ser reciprocidad, puede ser participación de las dos variables ontológicas. “hombre” e “instinto” [Remito a la “Breve aproximación sintética”].

A propósito de esto Boris Espezuía ha reflexionado sobre el aspecto filosófico de Churata. En sus palabras: “el fundamento del ser de la filosofía andina es la aprehensión e interpretación del Pacha (Mundo como totali-

dad) espacio-tiempo-naturaleza y realidad, es concebido por Churata como fuerza creadora y fundamento de todo cuanto existe y ha de existir, fuente de donde emerge y dónde va la vida” (Espezúa, 2012, p. 95).

La formulación de Espezúa nos parece sin embargo genérica, aunque certera cuando trata del fundamento del ser de la filosofía andina. He procurado, sin embargo, restringir más ese margen de generalidad.

CONSIDERACIONES FINALES

Situaré a Churata en el horizonte de la [1] herencia recibida de considerar al indígena-originario como panteísta. Lo [2] propio de Churata frente a la tradición, y, [3] en qué Churata resulta una contribución a la reflexión filosófica en el Perú situados en una línea de repensar la filosofía en el Perú partiendo de la ontología indígena-originaria y levantado el inventario histórico e historicista ontológico nuestro, y con ello realizar la contrastación respecto a la ontología occidental.

El problema para nosotros lo formuló Salazar Bondy de la manera que sigue: es necesario superar la filosofía y cultura de la dominación, y completamos nosotros, para tal tarea se precisa revisar críticamente el proceso de nuestra subjetividad o autoconciencia desde la fase indígena-originaria, i.e, se trata de levantar nuestra historia e historicidad ontológica.

No olvidemos que Salazar Bondy negaba la existencia de filosofía andina, nosotros hemos indicado que *existe filosofía como interpretación indigenista pero no estrictamente como creación filosófica indígena*. Pero al admitir la existencia filosofía andina como creación indigenista nos situamos ante el problema de resituar nuestra tradición filosófica, una cosa emana de la línea considerando la perspectiva de la subjetividad indígena-originaria, y otra de la línea situada en la perspectiva de la filosofía académica-colonial y que pasó como herencia a la república y llega a nuestros días. Dicho esto, pasamos a responder entonces a las tres interrogantes antes indicadas.

[1] Parece que Churata supera cualitativamente a sus predecesores al situar el problema de la Pachamama como naturaleza creadora, materia en movimiento o universos, en todos los casos nuestro autor aclara la relación de ese lado natural del ser humano, ese lado orgánico, socializado, pero de cuya socialización se ha considerado que mientras más renuncie

a su condición natural, mejor es. Para Churata esto es falso. Procede esta falsedad de una visión dualista.

En relación con “la naturaleza como intermediaria de los sentimientos” Churata parece responder drásticamente: la sensibilidad en el ser humano, la naturaleza como intermediaria de la sensibilidad de los seres humanos implica algo más. Nosotros colocamos que la naturaleza debiera serlo de la estructura afectiva.

Empero Churata diría que ha de serlo de la naturaleza entendida como naturaleza creadora de todas las estructuras materiales, entendida no como dualidades sea cual fuere la estructura material. Coloca ontológicamente el problema en el plano de la Pachamama entendida como movimiento generador de absolutamente todo. Tal sería el contexto de asumir que el indio tiene “sentimiento panteísta” y “la naturaleza como intermediaria de los sentimientos”.

[2] Lo específicamente central de Churata parece ser esta reflexión donde esclarece la función de las vigas ontológicas, el mensaje parece bastante claro, no se trata de sentimiento panteísta, se trata del valor ontológico de entender la naturaleza [nos parece más próximo a un realismo de orientación materialista] como naturaleza creadora dada por el movimiento de esta.

[3] Resulta Churata una contribución para la reflexión filosófica en el Perú situados en una línea de repensar nuestra tradición filosófica, pondría el autor como premisa central de la constitución de la subjetividad o autoconciencia este elemento de la urdimbre, la trama ontológica, donde la médula es, otra vez, la naturaleza creadora de todo.

Churata pasa del sentimiento panteísta de las fases indigenistas para entrar a una fase madura: al principio de la “naturaleza creadora” como fundamento de la urdimbre ontológica indígena-originaria, como fundamento de la constitución y funcionalización o metodologización explicativa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Badini, R. (2007). A propósito de la próxima aparición de *Resurrección de los muertos*. Gamaliel Churata [Blog]. Recuperado de: <http://gamalielchurata.blogspot.com.br/2007/01/conferencia-dictada-por-el-investigador.html>

- Badini, R. (2010). La hermenéutica germinal de Gamaliel Churata. En: Churata, G. *Resurrección de los muertos*. Edición y estudio introductorio de Riccardo Badini. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.
- Badini, R. (1995-1997). *La ósmosis de Gamaliel Churata*. Recuperado de: https://www.academia.edu/3191551/La_%C3%B3smosis_de_Gamaliel_Churata
- Bosshard, M. T. (2014). Churata y la narrativaindigenista: Del indigenismo ortodoxo hacia el metaindigenismo. *Bolivian Studies Journal/ Revista de Estudios Bolivianos*, Vol. 20, 90-109. Recuperado de: <http://bsj.pitt.edu/ojs/index.php/bsj/article/view/94>
- Bosshard, M. T. (2007). Mito y Mónada: la cosmovisión andina como base de la estética vanguardista de Gamaliel Churata. *Revista Iberoamericana*, vol. LXXIII, núm. 220, 515-539.
- Bosshard, M. T. (2002). *Ästhetik der andinen Avantgarde*. Berlin: Freien Universität Berlin: Magisterarbeit. Recuperado de: <http://www.romanistik.uni-freiburg.de/bosshard/AndineAvantgarde.pdf>
- Churata, G. (2 de abril de 1949). “Problemas ontológicos” (I). *Gamaliel Churata* [Blog]. Recuperado de: http://gamalielchurata.blogspot.com.br/2007_08_01_archive.html
- Churata, G. (9 de abril de 1949). Problemas ontológicos (II). *Gamaliel Churata* [Blog]. Recuperado de: http://gamalielchurata.blogspot.com.br/2007_08_01_archive.html
- Churata, G. (23 de abril de 1949). Problemas ontológicos (III). *Gamaliel Churata* [Blog]. Recuperado de: http://gamalielchurata.blogspot.com.br/2007_08_01_archive.html
- Churata, G. (30 de abril de 1949). Problemas ontológicos (IV). *Gamaliel Churata* [Blog]. Recuperado de: http://gamalielchurata.blogspot.com.br/2007_08_01_archive.html
- Churata, G. (7 de mayo de 1949). Problemas ontológicos (V). *Gamaliel Churata* [Blog]. Recuperado de: http://gamalielchurata.blogspot.com.br/2007_09_01_archive.html

- Churata, G. (2006 [1965]). Dialéctica del Realismo Psíquico. *El Khipu de Juan Yunpa*. [Blog]. Recuperado de: <http://victormazzihuaycucho.blogspot.com.br/search?q=churata>
- Churata, G. (2006 [1966]). Sobre el pez de oro. Del libro: *Motivaciones del escritor*, conferencia sustentada en la Universidad Federico Villareal de Lima, año 1966. *Gamaliel Churata* [Blog]. Recuperado de: <http://gamalielchurata.blogspot.com.br/search?updated-min=2006-01-01T00:00:00-08:00&updated-max=2007-01-01T00:00:00-08:00&max-results=2>
- Churata, G. (2007 [1957]). *El Pez de Oro (Retablos del Laykhakuy)*. La Paz: Rolando Diez de Medina. Recuperado de: <https://www.andesacd.org/wp-content/uploads/2011/12/El-Pez-de-Oro.pdf>
- Echeverría, A. (2010). Entrevista a Boris Espezuá Salmón. *El Hablador*, 18. Recuperado de: http://www.elhablador.com/entrevista18_espezua.html
- Espezúa, B. (2012). Filosofía abierta en la obra de Gamaliel Churata. *Pluralidades*, 1, N° 1, 93-110.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía andina (estudio intercultural de la sabiduría andina)*. Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- García, F & Roca, P. (2004). *Pachakuteq (una aproximación a la cosmovisión andina)*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- González Casanova, P. (2006). Colonialismo interno [una redefinición]. En: Boron, A.; Amadeo, J. & González, S. (comps). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 409-434). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Llano, A. de (2007). *Boletín Titikaka: Vanguardismo a 3800 metros de altura*. *CELEHIS*, Mar del Plata, 18, 139-151.
- Mariátegui, J. C (1977 [1928]). *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Marsal, M. H. (2012). El proyecto literario de Gamaliel Churata: del paradigma antropológico a la reciprocidad. *Lentral*, Granada, 9, 19-34.

- Mejía Huamán, M. (2005). *Hacia una filosofía andina: Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento*. Lima: edición del autor.
- Sarango, F. (2002). “Amawtay Wasi”. Casa de la Sabiduría, Universidad Intercultural de las nacionalidades y Pueblos del Ecuador, Quito, CONAIE. Recuperado de: http://www.provinz.bz.it/kulturabteilung/download/AMAWTAY_WASI_uinpi.pdf
- Ticona, E (2010). La producción del conocimiento descolonizador en contextos del colonialismo interno. El caso de Fausto Reinaga en Qullasuyu-Bolivia. *Integra Educativa*, Vol. III, N° 1, 37-48.
- Zevallos, J. (2002). *Indigenismo y nación. Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka 1926-1930*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Fondo Editorial del Banco Central de Reserva del Perú.