

**INDAGACIONES SOBRE UNA TEORÍA ESTÉTICA DEL  
SUEÑO DESDE GAMALIEL CHURATA**

**INQUIRIES INTO AN AESTHETIC THEORY OF DREAMS  
FROM GAMALIEL CHURATA**

**INDAGAÇÕES SOBRE UMA TEORIA ESTÉTICA DO  
SONHO DESDE A PARTIR DE GAMALIEL CHURATA**

**Cesar Augusto López\***

Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
clopezn@unmsm.edu.pe  
ORCID: 0000-0002-1305-8899

Recibido: 23/10/2023

Aceptado: 15/11/2023

---

\* Cesar Augusto López Nuñez (Callao 1986) es Licenciado en Literatura por la UNMSM con la tesis *Oscar Colchado Lucio, artesano cósmico. La propuesta cosmopolítica de Rosa Cuchillo*. Magister en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada por la Universidad Federal de Minas Gerais con la tesis *O projeto estético-político em O Guesa de Sousândrade e El pez de oro de Gamaliel Churata*. Obtuvo el segundo puesto en el Tercer Concurso de Cuentos ACJ (2004). El año 2014 publicó un libro de poesía titulado *O*. El año 2021 tradujo, al portugués, el poemario *Arpa de Wamani* de Óscar Colchado y ha publicado una *nouvelle* titulada *Un delicado temblor*. Actualmente, es profesor de la Unidad de Posgrado de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, y de la Facultad de Ciencias Sociales de San Marcos. Ha culminado sus estudios de doctorado y realiza investigaciones sobre la relación entre ontología, estética y política.

## Resumen

El presente artículo continúa el trabajo titulado “Una lectura arqueológica sobre la (im)pertinencia de la vanguardia y el surrealismo en el plan estético de Gamaliel Churata”, aparecido en el penúltimo número de esta misma revista. Su objetivo es darle “cuerpo” a la presencia del sueño como elemento constituyente de la producción estética de Gamaliel Churata, pero sustrayéndola de la denominación surrealista e inclinándola a la episteme que la originó; la indígena. Por tal motivo, relacionaremos las propuestas del sueño de Ailton Krenak y Davi Kopenawa, principalmente, para demostrar que los tientos del escritor arequipeño no iban a la deriva, sino que anticipaban un tiempo en que su obra podría ser atendida con mayor precisión y con cierta independencia de los parámetros tradicionales de lectura, los cuales fueron criticados, por el mismo, en obras como *El pez de oro* y *Resurrección de los muertos*. El fin último de nuestro esfuerzo es ofrecer herramientas de estudio para obras similares a las citadas.

**Palabras claves:** Pensamiento indígena, interpretación, sueño, Gamaliel Churata, “El kamili”.

## Abstract

The present article continues the work entitled “An archaeological reading on the (im)pertinence of the avant-garde and surrealism in the aesthetic plan of Gamaliel Churata”, which appeared in the penultimate issue of this same magazine. Its objective is to “shape” the presence of the dream as a constituent element of Gamaliel Churata’s aesthetic production but removing it from the surrealist name and inclining it to the episteme that originated it; the indigenous. For this reason, we will relate the dream proposals of Ailton Krenak and Davi Kopenawa, mainly, to demonstrate that the writer’s efforts were not adrift, but rather anticipated a time in which his work could be attended to with greater precision and with certainty. Independently from the traditional reading parameters, which were criticized by him in works such as *El pez de oro* and *Resurrección de los muertos*. My ultimate goal is to offer different study tools for works similar to this one mentioned.

**Keywords:** Indigeous thought, interpretation, dream, Gamaliel Churata, “El kamili”.

## Resumo

O presente artigo é a continuação do trabalho intitulado “Una lectura arqueológica sobre la (im)pertinencia de la vanguardia y el surrealismo en el plan estético de Gamaliel Churata”, o qual apareceu no penúlti-

mo número desta mesma revista. Seu objetivo é dar “corpo” à presença do sonho como elemento constitutivo da produção estética de Gamaliel Churata, mas restando a denominação surrealista dela e aproximando-a à episteme que lhe deu origem; a indígena. Por este motivo, relacionaremos as propostas do sonho de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, principalmente, para demonstrar que as tentativas do escritor arequipenho não iam à deriva, mas que antecipavam um tempo em que sua obra poderia ser atendida com maior precisão e como certa independência dos parâmetros tradicionais de leitura, os quais foram criticados, por ele mesmo, em obras como *El pez de oro* y *Resurrección de los muertos*. O fim último de nosso esforço é oferecer ferramentas de estudo para obras similares às citadas.

**Palavras-chaves:** Pensamento indígena, interpretação, sonho, Gamaliel Churata, “El kamili”.

YA VUELVE EL ANIMAL DE LA FRESCA LECHUGA

Gamaliel Churata (1929)

*La sustancia de la materia es la energía.*

Léopold Sédar Senghor (1977)

*Sou xamã e vejo todas essas coisas bebendo yãkoana e no meu sonho. Meus espíritos xapiri nunca ficam quietos. Viajam sem descanso para terras distantes, para além do céu e do mundo debaixo da terra. Voltam de lá para me dar suas palavras e me avisar o que viram. É através de suas palavras que sou capaz de compreender todas as coisas da floresta.*

Davi Kopenawa (2010)

## Cuestiones previas

En la primera entrega de este trabajo (López, 2023), planteado en dos movimientos, realizamos una evaluación de los orígenes más remotos del surrealismo, con el objetivo de deslindar sus condiciones de existencias y, por ende, su lógica de preeminencia analítica para una diversidad de producciones estéticas. Que no quepa duda alguna de que Occidente vivió y vive aún la experiencia estética del surrealismo; sin embargo, este y su

atención por lo onírico no sería el único modo de comprender una amplia gama de formas interpretativas del sueño. En ese sentido, este no es patrimonio europeo y Europa no es su lector idóneo, por antonomasia, sino que existen otras propuestas para comprenderlo y asumirlo en sus dimensiones ontológicas, estéticas y políticas.

La última aserción puede mostrarse como polémica, en demasía, pero el escándalo que puede surgir de ella responde a la perspectiva de relevancia que le ha dado el marco epistémico occidental. No obstante, como el sueño no es su patrimonio privado, hemos querido atenderlo desde una visión que se aproxima más a los colectivos indígenas, *lato sensu*, ya que podría abrirnos importantes vías de discusión hermenéutica y posibles instrumentos de lectura para cierta producción artística de América Latina. De esta manera, se podría, no solo establecer una línea de fuga en torno al rótulo surreal, sino a los manidos términos como “fantástico”, “mágico” o “maravilloso”. El rigor que procuramos, entonces, es uno que, si bien es impulsado por la sospecha, en torno al modelo hegemónico, es originariamente alimentado por el método de corte amerindio.

No podemos avanzar sin explicar la cuestión de lo originario, denominado en este texto como lo indígena. Para nosotros, este término definiría razonablemente a aquellos colectivos “nacidos dentro” como el término latino designa. Este “adentro” se corresponde con el territorio, pero, más aún, con la fuerte proximidad a este y a sus lógicas de convivencia en el sentido más profundo de la palabra; a saber, con el establecimiento dialógico entre la máxima cantidad de vidas habitantes del espacio. Este, sin duda, incluye como elementos vivos, los fenómenos meteorológicos y orográficos. Para no caer en una lectura romántica de este aspecto, hemos recurrido a lo onto-estético-político, pero, vale recordar que el ser humano no ha dejado de ser tan indígena como una bacteria o un virus. Es decir, nunca hemos salido fuera de este planeta, a lo mucho llegamos a una isla cercana, la Luna, pero el afán de despejar los pies y

el alma de este territorio ha conducido a cierto colectivo humano a importarse poco por su basta lógica vital. Nuestro artículo parte de la literatura, pero no se debe perder de vista que esta nunca ha sido inocente y que siempre ha sido permeable, como toda arte, a la exploración. Por esta razón, consideramos que hay cierta producción verbal que se ha visto fuertemente influenciada por el pensamiento indígena y ha sido inevitable su inherente cuestionamiento a los protocolos de lectura como de clasificación tradicionales. Sin embargo, y como es lógico, en la pugna de ordenarlos, se les ha restado su carácter crítico y epistémico hasta reducirlos a objetos curiosos o impregnados de limitaciones o problemas expresivos. Para muestra, sirva citar la constante imposibilidad de lectura vargasllosiana a un más que imponente José María Arguedas. El di-sentimiento es la constante de aquellas visitas hermenéuticas.

En esta ocasión, procuraremos no ser sucintos (Hurtado y Lujan 2023, p. 16), sino ahondar en la cuestión prometida, sobre todo, porque tenemos un territorio sobre el cual transitar y que era necesario apisonar y no dar por descontado, sin más, bajo la premisa de evaluar, lo mejor que se pueda las fuentes de nuestras aserciones. En resumen, si bien Freud tuvo a bien recuperar el sueño en 1901, la costumbre epistémica siempre es inevitable y por eso se recayó en la trampa de su validación desde la práctica científica. Las humanidades, en general, han adolecido de este fenómeno, pero el asunto es que el afán cientificista del psicoanálisis terminaría privatizando los sueños y los territorializaría en el cosmos del mito de Edipo, básicamente. Pero, si hasta ciertos no humanos sueñan, ¿por qué habríamos de emplear un solo método interpretativo?

La reconstrucción que realizaremos en nuestro trabajo comenzará con el presente del sueño desde la perspectiva indígena con la que contamos y hemos decidido emplear en el vasto campo de producción textual. Luego, ingresaremos de lleno en una producción de Churata y, casi hacia el final, propondremos las líneas de sentido que configuran, no solo el valor de lo oní-

rico, sino su relevancia para los estudios literarios, sin que esto tenga que ser una premisa restrictiva, para cualquier investigación artística, por supuesto.

### **¿Qué se dice del sueño?**

Una de las problemáticas fundamentales en cuanto al sueño es que su proximidad con lo sensible, lo mítico, lo sagrado o lo “ilógico” ha sido la causa de su olvido o de su arrinconamiento a un efecto de sobra en la experiencia humana. La plasticidad del sueño ha sido siempre un problema, porque ha desafiado y desafía la lógica más elemental, no solo en lo proposicional, sino en la imagen y el sentir. Esto quiere decir que su abandono no tiene que ver con su poco espesor de sentido, sino con su aparente inaccesibilidad, su “coqueteo” incansable con el delirio, con la locura. Sin embargo, todos los elementos que hemos ido citando son aquellos que la razón ha ido expulsando de sus dominios, que ha ido extranjerizando o, en la mejor de las denominaciones de los pueblos espacialmente externos a la ciudad, barbarizándolo. Evidentemente, no comulgamos con este juicio y nuestra tarea será sostener un abordaje sintético sobre la lógica onírica.

La lisura del sueño se corresponde con las múltiples licencias que despliega y, en ese tránsito, según los principios de la analítica cartesiana, no se puede echar mano de él para conocer, porque, fuera de ser dúctil a los sentidos, en términos semiológicos, apela al cuerpo pleno, sin el concierto de la vigilia. La pérdida de control sobre su realidad es, *apavorante*, para el sistema de orden vertical de la mítica y, por ende, de la ontología, estética y política de Occidente. En otras palabras, contra la tendencia a estriar el espacio de la razón, el sueño alisa sus verdades y sus leyes hasta cuestionarlas. Vale aclarar que esto no tiene que ver con un interés crítico de sus operaciones, sino porque es inherente a la desestratificación el generar vistazos a

relaciones no atendidas o invisibilizadas por el sólido marco del método izado por la modernidad.

Antes de comenzar con propiedad, creemos importante situarnos en la diferencia africana, porque compartimos, palabras más, palabras menos, una comprensión lisa de la realidad. Esto se debe a que “El concepto de hombre africano no es una entidad en sí misma, por tanto, no es individualista, su ser es relacional” (Cuende 2008, p. 37). En este punto, es posible sustentar una faz positiva de lo relativo, no como un factor caprichoso devenido de la posmodernidad y el aligeramiento de dicho concepto físico, sino de la intrínseca relación de múltiples acontecimientos cósmicos, entendidos, por si acaso, en su interacción material, en primer lugar. Partiendo de esta última propuesta, la inversión de los términos analíticos emerge prometedora, debido a que en el pensamiento del continente matriz “La noción de *fuera vital*<sup>1</sup> que conforma el núcleo del pensamiento negro-africano se percibe de forma distinta en el pensamiento occidental, que ve la fuerza como un atributo del ser, y menos elaborado en noción del ser degradando la fuerza” (Cuende, p. 37). No es para menos la orientación de este modelo, ya que se condice con nuestro punto de apoyo, entra en una sintonía especialísima con el pensamiento indígena, porque es la potencia, el *camac*, lo que brinda sentido y extensión, espacio-temporal, a las singularidades. De esta suerte, el denominado ser no sería aquel regente del que emana la fuerza como un elemento derivado y sin autonomía, *stricto sensu*. El debate entre razón (ser) y experiencia (materia) se abriría de nuevo, solo que, sin importar en demasía, su constitución occidental.

Para darle paso al núcleo de nuestra discusión, es importante remitirnos a una cita extensa, pero necesaria, de Ailton Krenak:

Quando eu sugeri que falaria do sonho e da terra, eu queria comunicar a vocês um lugar, uma prática que é percebida em diferentes culturas, em diferentes povos, de reconhecer

essa instituição do sonho não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia. Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades. (pp. 51-52)

En primer lugar, el sueño es una bastardad intercultural, si es útil emplear el término aquí, pero no asumido como un elemento de carácter remanente, sino un espacio, una institución. Por tal motivo, gravitaría en la vida de la comunidad como una realidad seria de estudio, de investigación. Partir de estos principios implica el reconocimiento de su valor cognoscitivo y complementario de lo que se conoce como realidad y, por ende, de su finísima guía en la construcción comunitaria. Esto significa que el estatuto del sueño ocupa una red más de sentido que no puede ser desatendida cuando haga su aparición en la comunidad. Lo que en un momento fue positivamente decisivo para la ciencia occidental, para lo indígena significaría una gravísima pérdida de rumbo. Y si la premisa de verdad descansa en la relación, el sueño es un espacio sobre el cual se descubren los diversos lazos de existencia invisibles para la vigilia. El sueño permite reconocer la posibilidad, pero desde la inmediatez vital y su exigencia activa; quizá esto lo diferencia de la literatura, a pesar de su cercanía.

Como elemento de iluminación e investigación, el sueño es un espacio, una tierra de exploración, tanto como el arte, porque se debe comprender que adentrarse en él tiene sus prerrogativas, una superficie que debe ser entendida para su adecuada interpretación, pero, sobre todo, interpenetración. Volvamos a Krenak:

De que lugar se projetam os paraquedas? Do lugar onde são possíveis as visões e o sonho. Um outro lugar que a gente pode habitar além dessa terra dura: o lugar do sonho. Não o sonho comumente referenciado de quando se está cochilando ou que a gente banaliza “estou sonhando com o meu próximo emprego, com o próximo carro”, mas que é uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada. Talvez seja outra palavra para o que costumamos chamar de natureza. Não é nomeada porque só conseguimos nomear o que experimentamos. O sonho como experiência de pessoas iniciadas numa tradição para sonhar. Assim como quem vai para uma escola aprender uma prática, um conteúdo, uma meditação, uma dança, pode ser iniciado nessa instituição para seguir, avançar num lugar do sonho. Alguns xamãs ou mágicos habitam esses lugares ou têm passagem por eles. São lugares com conexão com o mundo que partilhamos; não é um mundo paralelo, mas que tem uma potência diferente. (2019, pp. 65-67)

Al continuar con una lectura institucional del sueño, es imprescindible validar su alto grado de independencia, respecto de lo humano; es decir, no sería un lugar necesariamente reservado para la comprensión imperante de lo antrópico, sino un lugar de encuentro interpretativo, en su sentido más amplio; más allá de lo meramente significativo, sino práctico en términos de acción. Finalmente, en esta continuidad o ensamblaje espacial, la potencia diferencial es la que nos interesa, porque de ella depende la variación epistémica y, por ende, lógica de la hermenéutica de lo onírico en la literatura que depende del sueño. En este conjunto de cuestiones expuestas, existen, pues, especialistas en su lectura; en este caso, algunos chamanes, individuos formados para garantizar el plan simétrico de las esferas estudiadas.

No debe haber sombra de duda sobre la relevancia política del sueño que hemos ido persiguiendo y que se consideramos claras en la propuesta de Krenak; sin embargo, quien es más

directo y combativo sobre este punto es Davi Kopenawa quien emite el siguiente juicio: “Eles não sabem sonhar com os espíritos como nós. Preferem não saber que o trabalho dos xamãs é proteger a terra, tanto para nós e nossos filhos como para eles e os seus” (2015, p. 217). El blanco no conoce el sueño y se encuentra cerrado a la multiplicidad de los espíritus o potencias que configuran la realidad. Más aún, la mirada del chamán atiende el espacio existencial en pro de la vida de los diversos colectivos entre los que se encuentra por supuesto el de los blancos.

Lo político del arte interpretativo del sueño y de su poder epistémico se cimenta en la vida como su imperativo categórico; no es una abstracción a realizarse kantiana, sino una realización continua y exigente. Esto puede quedar más claro si nos remitimos al par espacio/vitalidad como dos caras de una misma moneda:

*“Hou! Esses forasteiros ignoram a palavra dos espíritos, mas, a pesar disso, sem querer, imitaram suas casas!” Isso me deixou confuso. Porém, apesar da semelhança, a luz daquela casa de ferro parecia sem vida. Não saía dela nenhum som. Se fosse viva, como uma verdadeira casa de espíritos, ouviríamos brotar de sua luminosidade o sibilar incessante dos cantos de seus habitantes. Seu cintilar propagaria as vozes ao longe. Mas não era o caso. Ela ficava inerte e silenciosa. Foi apenas durante o tempo do sonho, fazendo dançar sua imagem, que pude ouvir aa voz dos espíritos dos antigos brancos... (Kopenawa, 2015, p. 425)*

La desvitalización espacial sería una de las razones, por la cual el sueño no encuentra su lugar de trascendencia en una dinámica que opta por el silenciamiento, uno de los mecanismos de control a los cuales la política se encuentra acostumbrada. No obstante, esta situación, al parecer, ha dependido de una decisión de separación de la multiplicidad de la vida que los antiguos blancos no contemplaron, por lo menos, según lo que se desprende de esta crítica contra la inerte modernidad y

su espacialidad desecada. ¿Acaso la intersección de estos mundos tenga que ver con la necesidad continua de identificar la proliferación de los sentidos de la vida?

Yendo aún más profundo en el despliegue teórico del sueño, ofrecido por Kopenawa, el plan de continuidad y contigüidad, que solo puede ser descubierto en la exploración del sueño, no discriminaría ni los espacios ni los tiempos, porque estos serían territorios habitados por potencias (*xapiri*)<sup>2</sup> que merecen ser conocidas y reconocidas en la delicada trama cósmica:

Voamos em sonho, para muito longe de nossa casa e de nossa terra, pelos caminhos de luz dos *xapiri*. De lá pode-se ver todas as coisas do céu, da floresta e das águas que os nossos antigos viram antes de nós. O dia dos espíritos é nossa noite, é por isso que eles se apossam de nós durante o sono, sem sabermos. É esse, como eu disse, nosso modo de estudar. Nós, *xamãs*, possuímos dentro de nós o valor de sonho dos espíritos. São eles que nos permitem sonhar tão longe. Por isso suas imagens não param de dançar perto de nós quando dormimos. Bebendo *yākoana*, não cochilamos à toa. Sempre estamos prontos para sonhar. Tornados fantasmas, percorremos sem trégua terras distantes, fazendo amizade com os *xapiri* de seus habitantes. É assim que os *xamãs* sonham! (Kopenawa, 2015, p. 462)

El sueño siempre amplía el horizonte y siempre permite el encuentro de las diferencias, pero conducidas hacia la escucha de las voces del pasado, lo cual envuelve el afinamiento de la recepción, la disposición a establecer alianzas antes que fronteras o estimar el alisamiento como una opción de saber, nada despreciable, y que permitiría la plena constitución de la experiencia. Borges se aproximó en su literatura a este punto, pero la costumbre antropocéntrica del arte le fue inevitable. Quizá Kopenawa lo leería con cierta “ternura” en ese intento de captar los mundos posibles en su literatura, los multiversos, pero vaciados de música y vida, de ensoñación como las grandes urbes cosmopolitas.

Para cerrar esta sección, nos ha parecido importante remitirnos al discernimiento del sueño del pueblo *Warlpiri*, de Australia, según las investigaciones de la antropóloga Bárbara Glowczewski (2015). Ella emplea el término “cosmopolítica”, propuesto por otro antropólogo, Eduardo Viveiros de Castro (2015), para caracterizar los sueños, ya que estos permitirían ampliar la idea de política a una extensa gama de potencias con las que los colectivos humanos entrarían en relación y con las que tendrían que negociar el complejo y delicado equilibrio de la vida. En todo caso, la denominación animista, para diversos pueblos no occidentales, ha tenido un resurgimiento por los estudios de Philippe Descola (2012), antropólogo también, y se ha emparentado con lo cosmopolítico en contraposición con lo cosmopolita. Al respecto, Glowczewski afirmará que “Fenómenos cósmicos e atmosféricos, como o vento, a chuva, as estrelas e a lua, são todos imagens-forças que, como outros totens, são traços de sonhos da mesma ‘espécie’ dos animais ou vegetais” (p. 31). Queremos detenernos en el hecho de que la sustancia onírica permitiría esa comunicabilidad de la experiencia entre diversas especies y, por ese motivo, no sería descabellado entender la variación diversa que se nos manifestaría en el sueño. El principio dialógico de la cosmopolítica tendría a los sueños como su *lingua franca*. Esta transversalidad es posible por el flujo incesante de lo onírico que se encuentra al servicio de la vida por ser su manifestación máxima y siempre en dispersión hacia nuevas mezclas. La tarea del intérprete, así, sería la de acompañarlas, seguir sus ritmos y sus concatenaciones sin prejuicio de por medio.

Al desvelar estos aspectos del sueño es imposible negar que en la hermenéutica indígena haya un interés monológico o que, simplemente, se encuentre incapacitado para comunicarse con la denominada modernidad; antes bien, negar ese encuentro con sus disonancias y armonías caería en un escollo ético, puesto que el sueño, como telón de fondo, no debería ser negado bajo ningún pretexto. Incluso se puede ir más allá, porque, para

Glowczewski, siempre partiendo de los *Warlpiri* “o sonho e a dança são espaços de transferência de tecnologias. São espaços que permitem a comunicação de uma civilização dita ‘arcaica’ com nossa civilização. São os espaços de facilitação” (2015, p. 48). No habría la posibilidad de innovar sin el respectivo trajinar por lo onírico y sería, realmente, imposible el encuentro y la construcción de cualquier tipo de saber en plenitud.

Para el final de esta sección, nos parece acertado lo que plantea Tim Ingold, en cuanto al animismo, y lo cosmológico, por extensión, ya que afirma que este es “the imputation of life to inert objects. Such imputation is more typical of people in western societies who dream of finding life on other planets than of indigenous peoples to whom the label of animism has classically been applied” (2006, p. 9). Por un lado, los occidentales no habrían perdido su intrínseco interés animista, como buenos nativos, pero, por otro, no estimarían la vida que los denominados indígenas nunca dejaron de observar para un pronto y feliz, en la medida de lo posible, acoplamiento.

Resta señalar que nuestro intento de establecer una teoría de lo onírico nos ha conducido a concebir que el sueño es una institución práctica, lo cual requiere de una disciplina formativa en la que destaca la percepción. Además de lo indicado, y al unísono, la ensoñación es un espacio amplio y desplegable si se llega a admitir que estas cualidades dependen de la revelación de fuerzas vivas que se desplazan en su expansivo territorio. El desplazamiento forma parte de la espacialidad y de su torrente temporal, los cuales alcanzan mayor tonalidad mientras haya mayor desplazamiento que experimentar. Esto quiere decir que el nomadismo del sueño depende de que se entienda que este es un fondo, fundamentalmente, ético.

## **Arribar a la pasada-actual estética churatiana**

La densidad del texto que antecede este artículo, como primer movimiento musical, es coherente con las extensas citas a las

que hemos dedicado, en esta oportunidad, su respectiva interpretación y afianzamiento. La pertinencia de Gamaliel Churata en medio de este paisaje es que, con bastante anticipación, se tomó la tarea de encargarse de exponer un pensamiento (el indígena) que alcanzó un instante de flotabilidad en medio de las agitaciones de cambio de siglo. Este regresó a las sombras impuestas por la fuertemente demarcada razón occidental y su impacto efectivo hacia finales de la década de 1920. Sin embargo, quedó, para ser recuperado y reivindicado, desde el germen que le permitió su acontecimiento en la historia de la estética literaria peruana.

### **Primer movimiento**

En la denominada segunda etapa del *Boletín Titikaka*, exactamente en diciembre de 1928, en el número XXV (aunque veintiséis cuantitativamente), se publica un relato titulado *El kamili* (2016, p.102). En este, tata Ulogio escucha la narración de un sueño, por parte de un paciente. En este, se puede notar el desplazamiento de la sierra a la costa y en ese proceso se descubre que *kollis* y *keñuas* (plantas altiplánicas), “se suceden con sentido humano; vale decir con voz de hombres” (2016, p. 102). La barrera comunicativa es derribada por la acción del sueño para evidenciar una grieta comunicativa no percibida. La insistencia de este proceso de desestratificación es centralmente el discernimiento, aunque las variables de análisis se complejicen, Incluso el tiempo es cuestionado mientras el viaje narrado permite registrar la humanidad de las plantas sin que, por eso, el cuerpo sea desplazado, muy por el contrario “el tejido muscular tiembla por algo ‘nuestro’ más allá de las nubes, o acaso más cerca del corazón de la semilla, región por donde se despeñan los amaneceres y se desmelenan la trenza múltiple del agua llovida” (2016, p. 102). Existiría un nosotros corporal y vegetal que se puede avizorar en lo onírico, ya que la continuidad no puede rehuir el enlace múltiple. La tendencia a la dispersión del sentido para su observación analítica es contraintuitiva en

la narración, ya que el recorrido apunta centripetamente, se contrae en una visión que no cesa de agenciar elementos. Esta observación queda más clara cuando el narrador comunica que “Komer-kenti<sup>3</sup> vuela a mi hombro y ya juntos los cuatro —el hombre, el caballo, el loro, el kuntur<sup>4</sup> astral— descendemos para meternos en la habitación de mi hogar” (2016, p. 102). No solo hay una juntura íntima entre lo animal y lo humano, sino que lo astral animalizado, también participa de la experiencia del soñante.

La relación animal no culmino con el final de la narración onírica, sino que tata Ulogio, el pako<sup>5</sup> lee en la coca que el paciente se encuentra “amarrado” al otorongo por el mal de amor (2016, p. 102). Luego de esto, el especialista pregunta sobre el ingreso de la lechuza a la casa del narrador, quien se sorprende por no saber cómo pudo enterarse aquel. Su respuesta será aún más enigmática, pero no para nosotros, que llegamos avisados a este punto: “Los que mueren no se van” (2016, p. 104). Como se puede observar, tanto el sueño como la lectura se encuentran en el plano del alisamiento en búsqueda y encuentro de su propia lógica, una que hemos considerado externa, pero no por eso ilógica. En el siguiente momento, la voz del observador-narrador del relato, a modo de participante objetivo manifiesta su sorpresa: “Cómo haya razón profunda para encontrar la lógica de estas creencias, quizá solo sea posible aplicándoles interpretación teosófica! (sic)” (2016, p. 104). A pesar de que se podría arrojar por la borda la escena que se nos presenta como mera superstición, el narrador churatiano opta por cuestionarse por el instrumento hermenéutico aplicable a estas construcciones de sentido, a los procedimientos de lectura. Quizá lo más sorprendente es que para estos años alguien se haya importado a nivel epistémico de atenderlos en su más exacta dimensión posible, a riesgo de ser tomado por alguien engatusado en estos montajes.

La voz narrativa informa la conciencia del universo al que se enfrenta para esa época, dado que “El panorama es vasto y

complejo” (2016, p. 104). Esta conclusión llega luego de enumerar las recomendaciones del *pako* para la curación del enfermo. Habría, pues, una orientación salida de la interpretación del sueño hacia la vida cotidiana con tal de preservar la salud del paciente. Aún más lejos va Churata en este texto, porque considera lo visto como un hecho más allá de lo meramente medicinal y dejaría entrever su gran proyecto, del que solo vio la publicación de *El pez de oro*: “Tiempo llegará que se afronte definitivamente el esclarecimiento (sic) de nuestro indoamericano acervo filosófico” (2016, p. 104). En ningún momento se toma a la ligera lo observado y se le presta carácter universal en lo filosófico, desde una visión realmente extensa, la cual incluye otro elemento estético como la pintura de Antonio Rodríguez del Valle para cumplir con el neologismo de sacar (“ex”) a la claridad el saber indígena. En ese mismo peritaje no duda en echar mano del psicoanálisis como una vía formal de acercamiento a estas prácticas de lectura. Más adelante reñirá con esta escuela de terapia, pero lo que interesa es que la sincronización espacio-temporal del sueño es aceptada en la pesquisa realizada por el escritor junto a claras reservas al comparar al *pako* con el psicoanalista, porque ambos saben “servirse del agente exterior para vincularlo a sus experiencias y darnos soluciones sorprendentes” (2016, p. 104). Dar cuenta de esta sana sospecha o duda a poquísimos años de la consolidación europea del psicoanálisis, refrendado por el *Manifiesto surrealista* es de admirar.

En lo que sigue de su relato, no se detiene en resaltar las capacidades de los chamanes quienes actúan cuando “la ciencia europea se muestra incapaz” (2016, p. 104). No nos encontramos, solamente, ante una escena que puede calificarse de descolonial, sino que la noción de complemento, de un más allá de los linderos occidentales, se puede notar; todo esto desde la interpretación indígena de los sueños para curar enfermedades. Discursos similares se pueden encontrar a la orden del día

en nuestro tiempo y la sugerencia del narrador de *El kamili* es paradigmática:

Bueno es darse un baño de superstición en estos días de bancarrota y orfandad. La presencia, aún, entre nosotros, del pako o yatiri es una ardorosa manifestación de vitalidad psíquica que no ha podido extirpar el predominio de otras razas y otras culturas. Aquí estamos ya frente de un pueblo cuyas preocupaciones son intensamente reclamadas por el instinto de la Naturaleza.

La superstición, sobre todo ejercicio místico, ofrece un camino lleno de sorpresas que pueden llevarnos al afinamiento de los sentidos y a la creación o parimientto de otros de cuya sutilidad tiene el secreto el viento... Por lo menos en el caso de nuestra fenomenología hácese de todo punto necesario partir de un estudio de las ideas aborígenes en tales materias antes de establecer semblanzas que resultaran quiméricas o simplemente superficiales (2016, p. 104)

Está más que comprobado que estas palabras se quedaron en el *Boletín Titikaka* y solo se encuentran en resonancia, si seguimos el razonamiento de Ailton Krenak, para quien su trabajo es prestar algunas ideas para evitar el fin del mundo. No obstante, quisiéramos detenernos en la actualidad de los términos planteados por Churata, originados, por lo que vamos corroborando, en el arte de la onirolgía; una que se desplegará con mayor fuerza en *El pez de oro*, texto que atenderemos en la tercera, y final entrega, de esta serie desplegada por nosotros.

En primer lugar, e insistimos en la admiración por lo temprano, el autor de *Resurrección de los muertos* reconoce el agotamiento del pensamiento occidental y la urgencia de quizá auxiliarlo con la indagación de sus variables. No olvida, tampoco, que el conocimiento chamánico es uno de resistencia, porque su basamento se encuentra en el interés incondicional de la vida en sus múltiples manifestaciones, incluidas las de los opresores como factores de un mismo ecosistema. En segundo lugar, al

referirse a la naturaleza, no se nos conduce por su diferenciación radical, sino que nos informa su lógica original y originaria. Así, el afinamiento de los sentidos, la “sutilización” de los mismos, tendría que ver con una ampliación estética que urge a nivel político en la actualidad. No un resumen de las creencias indígenas, sino su participación simétrica en la discusión de la administración planetaria. Ambicioso Churata para 1928, pero lúcido, teniendo en cuenta que nos encontramos en ese punto de discusión teórica. Si habría que empezarse de un lugar radical para esta empresa, la elección del sueño fue la mejor y más arriesgada para comenzar.

No contento con el contexto nacional, *El kamili* se proyecta a lo continental en el rescate de los componentes aún funcionales del pensamiento indígena que se reconoce en este, ahora, no tan lejano 1928. A veintinueve años de la sistematización más sincera de lo que se delinea en este relato, no podemos pasar por alto otra extensa cita, en la que se invierte lo herético:

Tú eres un “hereje”, me decía tata Ulogio... Hereje me decía tata Ulogio porque me vio vivir sin ceremonias, sin amor a los animales; él sacerdote de hombres que adoran al animal casero, que lo tratan con pulcra humanidad, tenía que ver cuán diversa era mi actitud con el animalito de Dios... ¡Hoy ya nó (sic), tata Ulogio, por fortuna! Todo es sagrado en la Tierra, y la nube que pasa y el polvo del camino son dueños de una intención vibrante que va a parir en el sensorio; de suerte que obrando piadosamente-deístamente-en Dios-debemos (sic) a la nube y al guijarro el más puro pensamiento. Acaso quiera decirnos con ello el kamili que tanto valen pensamiento o guijarro, y que para los resultados vitales importe lo mismo reír en la claridad oculta del agua o lanzar chinitas sobre el oleaje que muerte las arenas de la playa, puesto que siendo la vida un todo actuante, sus partes, por ínfimas, no dejan de ser menos necesarias e importantes. Todo es aceptable. Pero lo que no da asidero a duda es que el indio ve en cuanto se le representa elementos de su propio proceso. No de otra manera

se explica su temor de herir la más ínfima partícula de la Pachamama sobre todo herirla más que con actos, con pensamientos. El mismo en su variedad viviente se considera tierra animada... (2016, p. 104)

No nos queda la duda de que Krenak o Kopenawa estarían de acuerdo con tata Ulogio y que tendrían estima por este cuento. En este primer acercamiento al pensamiento indígena, Churata lo calificará como panteísta, juicio similar al de Mariátegui en su ensayo sobre “El factor religioso” (2005, pp. 162-193). Sin embargo, tal denominación variará en *El pez de oro* (2012) y en *Resurrección de los muertos* (2010), con mayor profundidad.

Atendiendo ahora a la propuesta reflexiva de la cita, la relación con los animales no se ciñe al nivel interpretativo de tipo simbólico o metafórico como se esperaba para remediar el mal anunciado en el sueño, sino que el cuidado de lo animal es activo e impostergable, concreto, cotidiano, sacro. La herejía que indica el *pako* se remite al divorcio que vive el narrador primero con el asombro por el desciframiento del sueño, pero de modo más real, creemos, con la imposibilidad de acercarse a esa lógica si no vive la experiencia cotidiana de la conexión con lo animal. Este horizonte se amplía aún más, porque lo inanimado pasa a ser estimado en su dimensión estética vibratoria<sup>6</sup> por el exigente despliegue del sentir al que se sometería el narrador en su reforma del entendimiento.

Esta estética microscópica no haría más que ir en contra del ordenamiento vertical del saber, ya que insistiría en enlaces sintagmáticos de sentido existencial y, obviamente, ontológicos. Todo esto sin descuidar que la realidad es un proceso en que las diversas alianzas siempre serán más reales en la intersección de sus perspectivas como fundamento de una experiencia cada vez más total. No habría, pues, un extremo u otro, sino la emergencia del “medio”. Es posible afirmar, entonces, que el sueño, sustancia constitutiva de lo relacional, deba exigir la guardia del pensamiento sobre la acción, porque si la vigilia no

se resguarda en él, no habría posibilidad del goce de la vida en su animación, siempre complementaria, interconectada.

### **Una conclusión incompleta, pero necesaria**

Debido a los límites espaciales de este trabajo, solo hemos podido echar mano del primer texto sistemático que Gamaliel Churata propuso en torno a una hermenéutica indígena. En una mirada retrospectiva, hemos podido corroborar que sus tientos no andaban descaminados con su presente y, más aún, con el nuestro. De esto se desprende que sus intuiciones se situaron en el aprendizaje estético, en primer término, del modo de comprensión indígena, ya que a través del sentir habría de ser posible poner en tela de juicio los presupuestos ontológicos occidentales, tal como en su momento se desarrolló, y se sigue desarrollando, este ejercicio en África, en América Latina o en Australia, según hemos ido visitando, someramente, en este artículo.

Nuestro aporte ha dependido, absolutamente, de lo que se ha aprendido y escuchado, atentamente, de líderes indígenas, los cuales apuntan a evitar el fin de este tiempo, porque la salvación no puede ser personal, sino total; no tendiente al totalitarismo, desde un discurso bienintencionado, no cabe duda, como el largoplacismo<sup>7</sup>. Pero, volviendo al origen de nuestra discusión, resituar al sueño en el panorama de los estudios literarios, no tiene que ver solo con una guía de lectura, sino con el reconocimiento de otros regímenes que penetran en el arte verbal para manifestar sus dinámicas. Esto quiere decir que un seguimiento interpretativo adecuado debería remitirnos al espacio liso onírico que expone la relevancia y pertinencia de las relaciones de sentido, aparentemente, imposibles o no plausibles. Este último juicio, claro está, se deriva de la fricción causada por el des(encuentro) de los modos de pensar, estéticas o literaturas mayores al verse suspendidas por las prácticas menores que, por su ordenamiento, son tomadas por nocivas

o arcaizantes. Creemos que bastante hemos probado que tales calificativos no son tan acertados.

Aún nos restan tres movimientos importantes de organización teórica sobre el sueño en Churata, pero nuestra estrategia de comenzar por el presente no solo reactivaría la investigación este escritor, sino que permitiría colocarlo en su justa medida, en torno al valor que se le debe otorgar en la tradición estética peruana y latinoamericana del siglo XX. Esto significa que aún nos queda pendiente darle un tiempo y espacio a *El pez de oro*, *Resurrección de los muertos* y *Kirkhilas de la Sirena* (2017) para consolidar y afinar nuestros instrumentos para enfrentar obras en las que vibren o bullan fórmulas ajenas, por expulsión, al conocimiento hegemónico y que podrían auxiliarlo en sus dilemas actuales, en la medida de lo posible.

Por ahora, será más que suficiente haber zanjado que la deuda con el surrealismo no es tan grande como se piensa, al menos en Churata. Esto supone que debería tratarse con cautela textos interesados en presentar la diferencia como dimensión constitutiva de las obras de arte, más aún aquellas que han sido intervenidas por ordenamientos que escapan a la pretendida omnisciencia del legado de Occidente. Si esto nos dirige a suspender el fácil adjetivo, por lo menos por un tiempo, de lo fantástico, mágico o maravilloso, en favor del fortalecimiento de las voces y cantos que habitarían en ciertas piezas de sentir, habremos logrado nuestro objetivo.

## Notas

1 Cursivas del autor.

2 Nombre de una diversidad de “espíritus” que habitan la selva y que pueden, también, habitar en el mismo chamán para potenciar su lectura del mundo.

3 Según la indicación de Churata el Komer-kenti es el “picaflor, pero dáse (sic) también ese nombre al loro, que de otra manera el aborígen dice lurru” (2016, p104).

4 Cóndor.

5 Chamán altioplánico.

6 La estadounidense Jane Bennett, con su libro *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas* (2022), sería sin duda una buena alumna de tata Ulogio.

7 Es importante no perder de vista las propuestas práctico-filosóficas de William MacAskill en su libro *What we owe the future* (2022).

## Referencias

- Cuende, J. (2008). Aproximación al pensamiento de L. S. Senghor. *MAGISTER. Revista de Miscelánea de Investigación*. N.º 22, 35-36.
- Churata, G. (2012). *El pez de oro*. Madrid, España: Cátedra.
- Churata, G. (2010). *Resurrección de los muertos. Alfabeto del incognoscible*. Lima: ANR.
- Churata, G. (2017). *Kikhilas de la sirena*. La Paz: Plural.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gabriel, M. (2023). *El ser humano como animal. Por qué no encajamos del todo en la naturaleza*. Barcelona: Ediciones de Pasado y Presente.
- Glowczewski, B. (2015). *Devires totémicos. Cosmopolítica do sonho*. São Paulo: n-1 edições.
- Hurtado, A. y Luján, S. (2023). Editorial. Vanguardia, indigenismo y tradición en la literatura y cultura peruanas. *Escritura y pensamiento. Revista de investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas*. Vol. 22, N.º 46, enero-abril, 11-18.
- Ingold, T. (2006). Rethinking the Animate, Re-Animating Thought. *Ethnos*, Vol. 7 :1, 9-20.
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2015). *A queda do céu. Palavras de um xama yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- López, C. A. (2023). Una lectura arqueológica sobre la (im)pertinencia de la vanguardia y el surrealismo en el plan estético de

Gamaliel Churata. *Escritura y pensamiento. Revista de investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas*. Vol. 22, N.º 46, enero-abril, 157-180.

Mariátegui, J. C. (2005). *Siete ensayos de interpretación de la realidad nacional peruana*. Lima: Minerva.

Senghor, L. (1993). *Liberté 5*. París: Le Seuil.

Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas caníbais. Elementos para una antropología pós-esgrutural*. São Paulo: Cosac Nayfi.

VV. AA. (2016). *Boletín Titikaka*. Lima, Perú: CELACP - Lluvia Editores.