

Tinkuy en el *Boletín Titikaka*



Aymaré de Llano

Centro de Letras Hispanoamericanas, Universidad Nacional de Mar del Plata

Resumen

Este trabajo estudia la revista literaria y cultural *Boletín Titikaka*, publicada en Puno (Perú) entre 1926 y 1930, dirigida por Gamaliel Churata. El *tinkuy* es una categoría de la cultura quechumara (cosmovisión quechua y aymara). Nuestra hipótesis es que el *tinkuy* funciona como matriz del pensamiento del grupo de intelectuales que construyó ese espacio simbólico. El armado del *Boletín* responde a esa tensión que surge en los encuentros, disputas, debates y polémicas generados por la publicación y cuyo sustento epistemológico se explica en nuestro artículo mediante la operatoria de esta categoría de la cosmovisión andina.

Palabras clave

Vanguardia
Boletín Titikaka
Tinkuy
Revistas culturales

Abstract

The paper studies the literary and cultural magazine called *Boletín Titikaka*, published in Puno, Peru between 1926 and 1930, led by Gamaliel Churata. The *tinkuy* is a category of Quechuamara culture (Quechua and Aymara worldview). Our hypothesis is that the *tinkuy* works as a matrix of thought in the group of intellectuals who built this symbolic space. Bulletin armed responds to the tension that arises in the meetings, disputes, debates and controversy generated by the publication and whose epistemological basis is explained in our article by the operation of this category of the Andean worldview.

Key words

Avant-garde
Boletín Titikaka
Tinkuy
Cultural Magazines

Resumo

O artigo estuda a revista literária e cultural chamado *Boletín Titikaka*, publicado em Puno, Peru entre 1926 e 1930, liderado por Gamaliel Churata. O *Tinkuy* é uma categoria de cultura Quechuamara (Quechua e Aymara visão de mundo). Nossa hipótese é que o *Tinkuy* funciona como uma matriz do pensamento do grupo de intelectuais que construíram este espaço simbólico. Boletim responde armados para a tensão que surge nas reuniões, disputas, debates e controvérsias geradas pela publicação e cuja base epistemológica é explicado em nosso artigo pela operação desta categoria da cosmovisão andina.

Palavras chave

Vanguarda
Boletín Titikaka
Tinkuy
Revistas Culturais

1. . Nacido en Arequipa, Perú, el 19 de junio de 1897 y fallecido en Lima, el 9 de noviembre de 1969.

Este trabajo es una reflexión sobre un autor, Gamaliel Churata,¹ alias de Arturo Peralta, y una publicación, el *Boletín Titikaka*. La dificultad para hallar el material, hasta que fuera publicado en edición facsimilar en 2004, ha sido una de las causas por las cuales esta revista no circuló ni fue abordada por la crítica fuera de Perú, sin embargo no es la única ni es excluyente; otra razón es el conflicto que presenta su lectura en tanto que su factura responde a la cosmovisión andina. En la búsqueda de un rumbo para entrar en ese tipo de discurso, me interné en otros textos de Churata, publicados muchos años después. Algunos fragmentos incluidos en *El pez de oro* (1957) me permitieron comprender su pensamiento expresado durante más de treinta años de escritura. De manera que propongo una lectura del *Boletín Titikaka* en clave latinoamericana a partir de una categoría del pensamiento mítico de la zona andina, el *tinkuy*.

Esto no es absolutamente original, ya que otros críticos han pensado esta categoría como modo de interpretación de los discursos andinos; por ejemplo, Miguel Ángel Huamán para *El pez de oro* o Mercedes López Baralt para acceder a la escritura de José María Arguedas, solo por nombrar algunos casos emblemáticos. En ese rumbo nos encontramos con el crítico peruano Mauro Mamani, que estudia el proyecto ideológico de Gamaliel Churata en un texto que honra las culturas de las que él es hablante nativo, denominado *Quechumara* precisamente para dar cuenta del cruce de ambas cosmovisiones: la quechua y la aymara. Su trabajo recupera diez categorías andinas que concentran la visión quechumara: *pacha, yananti, awqa, tinku, kuti, pachacuti, taypi, minka* y *ayllu*. Entre ellas, el *tinkuy*, es la categoría con la que trabajaré.

Mamani nos dice respecto del *tinkuy*: “A un nivel social y religioso, el *tinkuy* representa los conflictos manifiestos o reprimidos en las comunidades, *ayllus* o zonas” (77). Al abordar los textos del *Boletín*, hallé este modo de leer que me permitió comprender la propuesta tanto del director como del grupo de intelectuales que lo acompañaron. Todas las líneas que iban quedando sueltas o concepciones que no terminaban de satisfacerme encontraron una lectura más acabada después de entender que en el discurso del *Boletín* se advierte el *tinkuy* como modo de armar el sistema ideológico de esta publicación.

La revista andina denominada *Boletín Titikaka* fue publicada en la ciudad de Puno, Perú, entre 1926 y 1930; organizada y dirigida por Gamaliel Churata, se presentó desde una plataforma literaria pero también político-cultural con el objetivo primordial de informar las actividades de la nueva Editorial Titikaka. Tenía entre cuatro y seis páginas, en formato tabloide, impresas en un papel de poco peso; se editaron treinta y cuatro números que salían una vez al mes y fue el órgano de difusión de las propuestas del *Grupo Orkopata* integrado por intelectuales y artistas residentes en Puno.² A partir de la publicación N° 25 se agrega un subtítulo: *Indoamérica y Tiawanaqu*. Dos topónimos que señalan el posicionamiento ideológico de los intelectuales firmantes, que hacen explícito su interés en las culturas originarias, mientras se proponen un destino continental de mayor envergadura con un objetivo diferente al esbozado en un principio basado solo en la difusión editorial; además esta nueva función se materializa en el canje con otras publicaciones latinoamericanas, cuya evidencia se puede observar en la profusión de reseñas, comentarios sobre otras revistas y obras de reciente publicación. Estos datos contextuales nos permiten ir entrando en el espíritu de creación de la revista.

Mi lectura se basa en el estudio de las dualidades que aparecen en el *Boletín* y que Churata intenta integrar como una política utopista que busca suturar las consecuencias sociales de enfrentamientos permanentes. Esta conducta y sentimiento del grupo Orkopata y de Churata en especial, como director del *Boletín* y cabeza impulsora del grupo, me llevan a estudiar la dualidad andina como característica

2. *Orkopata* es un topónimo (proviene del aymara y quechua), así se llama una de las estribaciones menores de la cadena andina occidental que bordea a Puno. En esta lengua, *Orko* equivale a macho y también a cerro. *Pata* significa peldaño, lugar alto, cima, andén, o encima en ambos idiomas. Por lo tanto, *Orkopata* significa la parte más alta del cerro, que es un lugar de privilegio para la cosmovisión andina.

de ese mundo. “La cultura andina percibe la realidad en términos de estructuras binarias. El cosmos es concebido como un todo formado por elementos pares que son opuestos y desiguales. Se identifican dos elementos que estarían presentes en toda relación de pares, a los que denominan *yanantin* y *tinkuy*” (Kreimer, 1999: 6). El *tinkuy* es, para los críticos occidentales, una llave que nos permite abrir el mundo andino del *Boletín*, en este caso, y entrar en esa cosmovisión. Según ya mencioné, Mercedes López Baralt trabaja el *tinkuy* (junto a otras dos nociones andinas, *wakcha* y *pachakuti*) en la obra de José María Arguedas. Denomina “llaves” a las categorías míticas andinas que le permitieron entrar en la escritura del escritor peruano. Tomo prestado ese término que viene a expresar con precisión la forma de funcionamiento del *tinkuy* para estudiar los textos andinos desde una mente occidental exterior de aquellas culturas. Por ello, el *tinkuy* “se puede expresar en dos formas concretas; como oposición o tensión irreconciliable, de manera que, necesariamente, *uno se imponga al otro, es decir en tanto Kuti* (o) como encuentro o unidad tensional de contrarios, que genera una nueva realidad es decir *tinkuy*” (Huamán, 1995: 373). Es llamativo que se piensen los opuestos de este modo; hago esta reflexión porque, en los grupos que responden a las culturas de Occidente, no es frecuente visualizar esta forma de organizar el mundo cultural, quiero decir, mediando entre las partes; por el contrario, es frecuente ver que se radicalizan las diferencias y hasta se insiste en esas oposiciones.³ La lucha que se plantea desde el ámbito intelectual en el *Boletín* tenía su origen en los conflictos sociales, como lo refiere Zevallos Aguilar desde un enfoque crítico-cultural, en relación con el proyecto de modernización capitalista del presidente Leguía y los efectos en la realidad socio-política y cultural peruana. En Puno, se habían generado problemas “entre tres agentes que previamente se habían diferenciado social y racialmente: los intelectuales mestizos de clase media, los campesinos indígenas y los terratenientes blancos [...] que lucharon por la hegemonía económica, política y social en la nueva coyuntura. Frente a esta situación de conflicto, los intelectuales se constituyeron en mediadores entre el gobierno y la población indígena” (14). Zevallos Aguilar destaca lo que él llama el “privilegio epistémico” que tenían “al saber escribir, ser bilingües (aymara-castellano, castellano-quechua) o trilingües (aymara-castellano-quechua) y tener cercanía [con el] mundo indígena” (14); esto los habilitó para ser comunicadores y traductores privilegiados de los padecimientos y necesidades del hombre andino, de manera tal que el gobierno y la opinión pública urbana pudieran aprehender esa realidad. Con el agregado de haberse convertido en críticos de la política gubernamental y reclamado reivindicaciones en nombre propio y en representación de los indígenas.

Según he observado, como el *tinkuy* opera desde la estructura del pensamiento, no lo puedo seleccionar en una frase o apartado textual, en cambio se lo puede visualizar como el modo de funcionamiento del armado del ideológico del *Boletín*. Adelanto, en principio en este trabajo, tres dualidades *tinkuy*. En primer término, menciono la reunión de dos corrientes siempre evaluadas como antagónicas en otras regiones y literaturas de Latinoamérica: indianismo y vanguardia en una especie de superación de ambas cristalizada parcialmente en lo que se podría llamar ideología andinista del *Boletín*. Luego, una dualidad subyacente a lo largo de la publicación que se puede describir como la solemnidad de lo ancestral frente a la impronta de lo moderno y las virtudes de la modernización. Y una tercera, como no podía estar ausente en este contexto andino, la cuestión de las lenguas, la dualidad español-lenguas originarias (sea quechua o aymara, con prevalencia del primero) que aparece desde los primeros números. La distinción se hace a los efectos prácticos para desbrozar cada dualidad aunque en la lectura aparecen entrelazadas e imbricadas entre sí. El propósito es no llegar a una disección del discurso que tergiverse el objeto de estudio, sino analizar las modalidades de funcionamiento del *tinkuy* en el *Boletín Titikaka* como mecanismo que facilita la entrada en la trama argumentativa.

3. Como aporte, desde el campo del psicoanálisis, en Perú, también se trabaja con este núcleo que opera socialmente; al respecto dice Elizabeth Kreimer que en el “intercambio llamado *tinkuy* [...] se establece una simetría o igualdad artificial, un ritual de supuesta igualdad entre las partes”. Y, aunque el poder de cada sector sea diferente, “el equilibrar así las fuerzas permite canalizar ritualmente la agresión y el conflicto con el fin de evitar enfrentamientos devastadores”.

Indianismo - vanguardia

Para considerar la relación entre indianismo y vanguardia es sustancial el conocimiento de esta revista literaria y cultural puesto que, conociendo el gesto político, podemos empezar a pensar ambos términos desde otro lugar simbólico. Valga una primera distinción: aclaro que Churata se refiere al movimiento como “indianista” y no indigenista, porque tomaba a los indios como actores del cambio social y cultural. Se trataba de un pensamiento centrado en las tradiciones de América, pero no tomadas folklóricamente o a manera de ilustración de los fenómenos culturales, sino desde las cosmovisiones originarias que perduran y sostienen, aún hoy, una forma de pensar y de actuar en el mundo originario e intelectual de nuestro continente.⁴

4. Este pensamiento se halla concentrado en la siguiente frase de Churata: “Es que América antes que fruto debe saberse raíz” (14); metáfora agrícola (como las denomina Bueno Chávez o, en este caso, más bien botánica) que insiste sabiamente, a mi parecer, en que no se trata del producto final de un proceso evolutivo, sino que América tiene futuro infinito en sus posibilidades, aunque también encierra una advertencia dramática: la raíz necesita nutrición para no secarse, sino el camino es la muerte.

La problemática entre las corrientes regionalistas y las vanguardias fueron las implicancias ideológicas que operaron desde lineamientos opuestos y nunca pudieron procesarse en expresiones integradas, hasta se mostraron como enemigos ideológicos y con manifestaciones estéticas disímiles. En Puno, tanto intelectuales como artistas formaron dos polos estigmatizados. El *Boletín Titikaka* cambia ese ritmo de desencuentro y hace una propuesta integradora original interrelacionando a indianistas y neo-indianistas con los movimientos del arte nuevo o vanguardistas. El *Grupo Orkopata* propone aproximaciones en las que se acorta la distancia entre quien enuncia y el Otro cultural, de ahí que la elección de la denominación indianismo sea para tener en cuenta, respecto de las diferencias que pueden evaluarse con los denominados movimientos indigenistas, lo que también denota una opción política en el grupo de intelectuales. Esta propuesta se halla materializada en dos obras que la Editorial Titikaka difunde fervientemente a través del *Boletín* y en las que se reúne la retórica nueva y la temática indianista: una de ellas es el poemario *Ande* de Alejandro Peralta (1926); el otro escritor difundido, aunque con menos insistencia, es Emilio Armaza con su poemario *Falo* (1926), que apoya con pasión a Uriel García y las conceptualizaciones sobre el nuevo indio. Estas dos obras son motivo de exaltación y refrendan la tendencia a instaurar una poética vanguardista-indianista, hasta se incluye a *Ande* como representante de un surrealismo indigenista. Esta dualidad, tanto como el próximo par que analizaré, serán desarrolladas *in extenso* en la novela *El pez de oro* años después. De ahí que, más allá del valor que pueda tener su presentación en los últimos años de la década del veinte (1926-1930), este tratamiento se radicaliza en su obra posterior.⁵ Vemos que se completa el ciclo; lo que propone en los años veinte en el *Boletín* lo amplía en su novela, escrita durante muchos años hasta su publicación en 1957.⁶

5. Bosshard lo explica así: “A *El pez de oro* le corresponde tal estatus, dentro de las letras andinas, porque trata de sintetizar, de manera radical, las poéticas vanguardistas de la época con el discurso indigenista, produciendo una estética muchas veces incomprensible, que busca basarse explícitamente sobre las premisas cosmológicas de las culturas indígenas andinas en transformación” (515).

6. Tanto Huamán, quien lo caracteriza como “guión radial”, con “forma de retablo” y “género de tinkuy” (376), como Jiménez, quien lo ve como una “incitación al trance” (261), ambos, desde dos enfoques críticos muy diferentes, coinciden en que el lector de esta novela debe ser altamente activo en cuanto al montaje que el mismo discurso requiere para recomponer sentido.

7. Todas las citas del *Boletín Titikaka* refieren a la edición facsimilar citada en la bibliografía.

Lo ancestral y lo moderno

La segunda dualidad elegida es lo ancestral y lo moderno. Dos cuestiones a pensar en ella: por un lado, lo irremediable en cuanto a la reivindicación y reafirmación de lo ancestral representado en los poemas, las artes plásticas, los relatos y el culto por la naturaleza andina, el canto a lo sublime de las alturas, el indoamericanismo. Por otro lado, lo moderno representado en “un utillaje mental moderno (etnografía, marxismo y psicoanálisis)” según sintetiza en forma contundente Zevallos Aguilar. Sin embargo, en el interior del núcleo de la modernización se halla otro *tinkuy* que es la aceptación y el rechazo al mismo tiempo de la imposición. Churata dice “percibimos finamente dentro de nosotros mismos un vago ritmo en que renacen conciencias sepultas y germinan módulos futuros” (mayo 1928: 91).⁷ Zevallos Aguilar lo interpreta como una presentación confusa: “el Grupo enunció un discurso ambiguo que, por un lado, buscaba establecer un diálogo con los centros y dar alternativas, y por otro, criticaba y denunciaba los errores del proceso de modernización” (14). A veces se torna difícil entender si la postura acepta los efectos de la

modernización porque siempre se anuncian tan adaptados a lo regional y americano que parecen ser transformados en algo diferente, sin embargo se aplauden los frutos de una educación moderna.

Los dos artículos que se dedican a la educación del indígena resultan emblemáticos por el beneplácito de una educación que incorpore al hombre andino a la modernidad. Estos son: “Programa de la escuela ambulante indígena de Ilave” de Emilio Vásquez y “La pedagogía de Mayku Qqapa y Mama Ojllu” del profesor Julián Palacios. Fueron publicados en 1929, números 31 y 32 respectivamente; son ejemplos de la puja entre los términos que implican los dos mundos. El espíritu que prevalece es la incorporación del indígena al sistema, en tanto y en cuanto conozca sus deberes y sus derechos. Aparece el *tinkuy*, la dualidad, ya que si bien se destacan sentimientos puros y honestos en el indígena, la vida controvertida que ha llevado tratando de rehuir del sojuzgamiento al que fuera sometido, lo transformó en un ser vicioso, desconfiado y difícil para hacerle comprender las normas del mundo occidental. Esa sería la tarea de la educación, de ahí que se proponga la actividad en el *ayllu*, en su comunidad, para entrar en el mundo indígena con mayor facilidad.⁸ Es evidente que el *tinkuy* manifiesta la tensión de todos los sentimientos encontrados; se enuncian algunos valores que la educación deberá imponer al indígena, de modo tal que el ser andino pueda entrar en la modernidad. Sin embargo, si acepta el combate de los vicios, si se le enseña el concepto occidental de patria, las buenas costumbres a la manera de la cultura blanca y comprende el valor del dinero –y, por ende, el ahorro–, ese ser entrará en los valores de la sociedad occidental, blanca y cristiana. Por ello, lo ancestral y lo moderno conservan tanta distancia y, al tratar de acortarla, uno de los términos pierde peso e identidad. En su artículo, Julián Palacios destaca la pedagogía engendrada en el *ayllu*, sus bondades, el modo en que la crianza de los niños respeta “el culto a la Pacha Mama y la obediencia a lo mandado por Inti” (1929, núm. 32: 2). Sostiene que no se puede pretender que los niños indios sean futuros sacerdotes, intelectuales o empleados; según Palacios, la educación del indígena debe tomar saberes de las pedagogías de Dewey, Claparède o Kerschennsteiner pero también la del *ayllu*, puesto que de lo contrario el indígena no se integrará a la Nación.

8. “... *ayllu* quiere decir en terminología peruana, célula y hasta nido, tapa de pueblo” (Churata 1931. Citado por Mamani 91).

Desde otro ángulo, una nota de Magda Portal, “El arte peruano antiguo como elemento de afirmación racial”, destaca los valores artísticos ancestrales. Ataca al arte occidental al aseverar que la nueva estética se adentra en puros simplismos y sintetismos; luego, declara que están hartos de “academia, de dibujo, de anatomía, de disciplina y fidelidad estática para la libre visión” (junio 1927: 50). En contraposición a ello, resalta la posibilidad deformativa y caricaturesca del arte peruano antiguo hasta transformarse en “cubista y monstruoso” (50). Es evidente que Magda Portal escribe contestatariamente a otros críticos que juzgan el arte antiguo “como producto de una cultura barbarizante” (50), de ahí que destaque otros valores autóctonos de América, rescate la posibilidad de conservar el anarquismo artístico y mencione algunos maestros como ejemplo a seguir: los pintores muralistas mexicanos, Diego Rivera, Fernando Castro Pacheco y José Clemente Orozco. Con esta nota de Magda Portal, la tensión ancestral - moderno toma partida por el primero de los términos hasta hacer una crítica del arte contemporáneo por lo estructurado.

Español, quechua, aymara

Paso, entonces, a la tercera y última dualidad a tratar en este trabajo. En el planteo del idioma, cuando no se escribe en quechua, aymara o cualquier otra lengua amerindia y, en cambio, se decide por el español según diferentes fundamentos relacionados con las políticas de escritura o publicación y no de uso del idioma, entonces la escritura se vuelve una propuesta con una dosis elevada de componentes utópicos. La materialidad

de la escritura en español opera como sostén de la lengua-otra, de modo que aparezca como co-presente, sin escribir en esa lengua. Tenemos ejemplos de ello a lo largo de la literatura del siglo XX: José María Arguedas es uno de los emblemas en este sentido. El concepto de co-presencia lingüística es de Alberto Escobar, quien lo trabajó de este modo en la escritura de José María Arguedas. Es un tema apasionante porque ni bien se lo detecta, habilita al crítico a buscar procedimientos que permiten probar de algún modo ese modo esquivo de estar, sin estar. Los dos idiomas están en puja y, aunque el que prevalece es el español, tanto el quechua como el aymara están co-presentes, en forma de referencias etimológicas, uso de términos y frases en ambos idiomas amerindios sin traducción, títulos, nombres propios y otras codificaciones; por ejemplo, en el *Boletín* los dibujos refieren todos a la cultura ancestral y funcionan como refuerzo de los idiomas co-presentes o colaboran con la co-presencia. De ahí que observamos cierta importancia en el hecho de que hayan agregado dos subtítulos a partir del N° 25, *Indoamérica y Tiawanaqu*, escritos con q, aplicando la grafía que comento a continuación.

Me refiero de nuevo, en esta dualidad, al artículo antes mencionado, “La pedagogía de Mayku Qqapa y Mama Ojjllu”, de Julián Palacios, porque en él hay una disquisición etimológica que tiene implicaciones superadoras del contenido concreto sobre educación. Adviértase la forma de escribir Manco Capac y Mama Oclo (como grafía castellanizada), en lugar de *Mayku Qqapa* y *Mama Ojjllu* (como grafía que trata de representar los sonidos guturales y explosivos del aymara y quechua), explicando que los primeros términos son incorrectos y no significan nada; para ello detalla la derivación tanto del aymara como del quechua y la razón de cada término desde el Inca Garcilaso en adelante. Hasta ahí lo puramente filológico, sin embargo lo más interesante es que pone en evidencia que gran parte de la población letrada escribe sin conocer los “idiomas vernaculares” (1). Queda así planteado un problema fundamental de Bolivia, Perú y otros países latinoamericanos cuya población habla lenguas originarias, aunque no había establecimiento de texto por la infinidad de versiones escritas en diferentes documentos legales, históricos, literarios hasta que se armaron glosarios, lexicones y gramáticas.

Como rasgo vanguardista con tintes amerindios (otro ejemplo en el cual se hace evidente la reunión de ambas corrientes) aparece una nota titulada “Ortografía indoaamericana” en diciembre de 1927, que está escrita según tres premisas utilizando la nueva ortografía propuesta, según la cual toma un lugar prevalente la Q en lugar de la C, se reduplica gráficamente el sonido de la R inicial, se utiliza la Y en lugar de la I, se anula el tilde y se usan indistintamente V y B, además de S,C y Z, por nombrar algunos ejemplos muy reiterados:

1. Qada letra no rrepresenta mas qe un sonido elemental imbaryable qalqyera que sea la qombinasion qe forme
2. Qada silaba no tyene mas que una bocal- las silabas de una palabra se cuentan por el numero de sus bocale
3. Qada palabra se escribe qomo se pronunsya (1)

Esta propuesta no es extraña hoy en día, sin embargo para el año 27 del siglo pasado representaba una afrenta a las corrientes hispanistas que guardaban celosamente la ortografía del español; es más renovadora aun, si tomamos en cuenta el contenido de la nota que insiste en los modos de graficar los sonidos de las palabras en quechua; por ejemplo, la importancia que tiene la letra K, poco utilizada en español, en cambio, útil para graficar los sonidos guturales propios del quechua. Esta reunión, materializada en la lengua, también nos hace pensar en un acople de opuestos tanto desde la dualidad indianismo y vanguardia, como desde la dualidad idiomática quechua/aymara y español.

Coda

Me gustaría proponer una reflexión sobre la crítica en el campo latinoamericano que siempre me preocupó. Este camino, que he seguido en el presente trabajo, me permite hacer referencia a cierta corriente de pensamiento latinoamericano de los años setenta y ochenta, que nos hablaba de la posibilidad de crear una teoría literaria americana, que los detractores denostaron cuestionándola ante un inminente abandono de siglos de vida intelectual europea, preguntándose por qué dejarlos de lado. Otros en cambio, nos decían que se podía y se debían tener en cuenta las teorías acuñadas en el viejo continente pero se debían adaptar o leer interpretativamente desde aquí, desde América. Viene a cuento atender la senda señalada por Derrida en cuanto a la deconstrucción del logocentrismo occidental en búsqueda de los orígenes, entre otras cuestiones, de lo audible, lo que ingresa por el oído y no por la vista. En tal sentido, me parece enriquecedor no descuidar las categorías de pensamiento ancestrales para estudiar estos discursos que conservan esas matrices soterradas por el occidentalismo. También podemos traer a colación a Bajtín con la orientación del discurso, ya que Arturo Peralta sesga el destinatario del *Boletín* en búsqueda de un lector abierto a incorporar lo ancestral y lo moderno, entender tanto el *mitmak* y su política como el pensamiento marxista.⁹ De manera tal que ésta es una escritura diferente, para Reynaldo Jiménez, *El pez de oro* “descoyunta cualquier incrustado lastre de actitud pasiva en quien la aborde (y eso quizá le permita atravesarlo)” (261). También ocurre eso con el *Boletín Titikaka* aunque se trate de una revista cultural, es una concepción de escritura que implica un lector activo y con competencia en el mundo andino.

Por otro lado, desde el pensamiento del filósofo Paul Ricoeur en lo referente a la memoria y la imaginación literaria, me interesa relacionar el modo de presentación del *tinkuy* como archivo de la memoria cultural. Así, cuando estudié las características propias de ciertas cosmovisiones como la dualidad en el pensamiento andino y la complementariedad que los contrarios puedan manifestar en la reunión de ambos, también he tratado de plantear el modo en que aparece en la imaginación literaria, es decir qué imágenes del discurso sostienen estas categorías y cómo perduran a través del tiempo; de modo tal que lo literario pueda ser leído como repositorio de las imágenes de una comunidad. Ese recuerdo secundario ya no es la presentación de la imagen sino re-presentación como nueva presentación, es decir imaginación literaria en términos de Ricoeur (21-79). El *Boletín Titikaka* funciona en su efecto de lectura como rememoración de un pasado, quiero decir con esto como una búsqueda, que supone un esfuerzo como toda búsqueda; esa matriz del pasado es, por ejemplo, el *tinkuy*, se rememora un modo de leer, de mirar, de pensar y, por ende, se sostiene esa imagen a través del tiempo. Encuentro así la función epistemológica de la literatura en la que la imaginación con la carga utopista, fantástica y ficcional refiere a una realidad pasada, en este caso, ancestral y la trae, mediante un modo de manipulación discursiva, al presente.

Mi intención es promover el dialogo complementario entre saberes que responden a cosmovisiones diferentes. La idea es acceder a la posibilidad de enriquecer nuestro trabajo crítico, sin caer en esencialismos y tendiendo a la problematización de las categorías desde diferentes ángulos de enfoque.

9. Eran grupos de familias separadas de sus comunidades por el Imperio Inca y trasladadas de pueblos leales a conquistados o viceversa para cumplir funciones económicas, sociales, culturales, políticas y militares. Se afirma que hasta una cuarta parte de la población del imperio fue reasentada. La función política y estratégica de estos desplazamientos fue la necesidad del imperio incaico de dividir a las poblaciones que suponían una amenaza, de esa manera estos reasentamientos servían para debilitar el peso de una población para la resistencia.

Bibliografía

- » Badini, R. (1997). La ósmosis de Gamaliel Churata. En *Memorias de JALLA*, pp. 344-351. Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.
- » Bajtín, M. (1982). *Estética de la creación verbal*. México, Siglo XXI.
- » Bosshard, M. (2007). Mito y mónada: la cosmovisión andina como base de la estética vanguardista de Gamaliel Churata. En *Revista Iberoamericana*, vol. LXXIII, núm. 220, pp. 515-539, julio - septiembre.
- » ——— (2014). *Churata y la vanguardia andina*. Lima, Latinoamericana Editores.
- » Bueno, R. (2010). *La falacia de las metáforas de cultura*. Lima, Universidad Ricardo Palma.
- » Callo Cuneo, D. (2004). *Boletín Titikaka. Edición Facsimilar*. Arequipa, Universidad Nacional de San Agustín.
- » Churata, G. s/d [1957]. *El pez de oro, retablo del Laykhakuy*. La Paz - Cochabamba, Canata.
- » ——— (1971). *Antología y valoración*. Lima, Ediciones Instituto Puneño de Cultura.
- » De Llano, A. (2009). *Boletín Titikaka. Vanguardismo a 3800 metros de altura (1926-1930)*. En De Llano, A., *No hay tal lugar. Literatura latinoamericana del siglo XX*. Mar del Plata, EUEM.
- » Derrida, J. (1970 [1967]). *De la gramatología*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- » Escobar, A. (1984). *Arguedas o la utopía de la lengua*. Lima, IEP.
- » González Fernández, G. (2009). *El dolor americano. Literatura y periodismo en Gamaliel Churata*. Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.
- » González Fernández, G. y Ríos Moreno, J. (1995). Apuntes para una reconstrucción de la categoría de “realismo psíquico” de Gamaliel Churata. En *Memorias JALLA*, pp. 366-370. La Paz, Plural editores - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- » Huamán, M.A. (1995). Un pez sin agua. ¿Cómo saborear el Pez de oro, de Churata?. En: *Memorias JALLA*, pp. 369-376. La Paz, Bolivia, Plural editores - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- » Jiménez, R. (2012). Verás que no lo ensartás tan fácilmente. En *El cóncavo. Imágenes irreductibles y superrealismos sudamericanos*, pp. 259-266. Buenos Aires, Descierto.
- » Kreimer, E. (1999). Espacio del juego en el encuentro intercultural. En *Congreso de Espiritualidad Nativa*. En línea: <http://herbogeminis.com/IMG/pdf/Elizabeth_Kreimer.pdf> (consulta: 10-09-2015)
- » López Baralt, M. (1996). Wakcha, pachakuti y tinku: tres llaves andinas para acceder a la escritura de Arguedas. En Murra, J. y López Baralt, M. (ed.), *Las cartas de Arguedas*, pp. 298-311. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- » Mamani Macedo, M. (2012). *Quechumara. Proyecto estético-ideológico de Gamaliel Churata*. Lima, Universidad de Ciencias y Humanidades.
- » Ricoeur, P. (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, FCE.

- » Usandizaga, H. (2009). *El pez de oro*, de Gamaliel Churata, en la tradición de la literatura peruana. En *América sin nombre*, núm. 13-14, pp. 51-161. San Vicente del Raspeig, Universidad de Alicante.
- » Wise, D. (1984). Vanguardismo a 3800 metros: el caso del *Boletín Titikaka* (Puno 1926-1930). En *Fénix*, núm. 30-31, pp. 257-269.
- » Zevallos Aguilar, J. (2002). *Indigenismo y nación: Los retos a la representación de la subalternidad aymara y quechua en el Boletín Titikaka (1926-1630)*. Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos y Banco Central de Reserva del Perú. En línea: <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Zevallos.pdf>>

