

# RAZONES DE LO ANIMAL EN *EL PEZ DE ORO* DE GAMALIEL CHURATA Y *EL ZORRO DE ARRIBA Y EL ZORRO DE ABAJO* DE JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

*Reasons for Animal Presence in El pez de oro by Gamaliel Churata and El zorro de arriba y el zorro de abajo by José María Arguedas*

CESAR AUGUSTO LÓPEZ  
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS (Perú)  
octaviomermao@gmail.com

**Resumen:** el presente artículo se propone explicar que la presencia animal en *El pez de oro* de Gamaliel Churata y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de José María Arguedas indica un marco mayor de comprensión configurado por el pensamiento amerindio. Para esto, se apoya fundamentalmente en los estudios antropológicos sustentados en pesquisas de colectivos amazónicos. Así, los textos citados presentan un tipo de permeabilidad máxima al ordenamiento ontológico, estético y político de lo indígena, de tal modo que cuestionarían muchos de los parámetros analíticos y constructivos del pensamiento occidental o hegemónico.

**Palabras clave:** Gamaliel Churata, José María Arguedas, estética, animalidad, pensamiento amerindio

**Abstract:** This article aims to explain that the animal presence in Gamaliel Churata's *El pez de oro* and *El zorro de arriba y el zorro de abajo* by José María Arguedas indicates a greater framework of understanding configured by Amerindian thought. For this, it essentially relies on anthropological studies based on research by Amazonian groups. Thus, the cited texts present a type of maximum permeability to the ontological, aesthetic and political order of the indigenous in such a way that they would question many of the analytical and constructive parameters of Western or hegemonic thought.

**Keywords:** Gamaliel Churata, José María Arguedas, Aesthetics, Animality, Amerindian Thought

## Marco sumario

Probablemente, uno de los problemas epistemológicos que aqueja a ciertas investigaciones en literatura tenga que ver con el manejo de la perspectiva o aproximación a la dinámica singular de algunos objetos pertenecientes a esta dimensión artística. En un artículo sugerente, la investigadora brasileña Marília Librandi-Rocha indica que tal vez no haya concomitancia entre las herramientas conceptuales que empleamos comúnmente y las obras producidas en nuestro continente (2012: 194). Esto significa que, a veces, no nos encontraríamos próximos a los problemas cardinales de la creación puesta en escena, sino que opacaríamos su ejercicio de expresión, el cual debería ser potenciado. Esta circunstancia sería consecuencia inmediata del cientificismo y el perfil ideológico que imperaron en los estudios literarios durante buen tiempo y que mermó la capacidad creativa de los mismos.<sup>1</sup> En contra de la asepsia epistemológica, la línea crítica implicaría una conciencia paralela y no trascendente a la experimentación literaria. En ese sentido, consideramos importante atender a una triada como marco de lectura para textos como *El pez de oro* de Gamaliel Churata y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de José María Arguedas. Nos referimos a la íntima relación entre ontología, estética y política.

En primer lugar, antes de que el ser sea interrogado; es decir, reconocido como veta de extracción de respuestas para el investigador acechado por el aburrimiento (don de humanos, claro),<sup>2</sup> el ser es narrado, expuesto en un despliegue tal que sus luces y sombras puedan ser compartidas y asumidas por un colectivo durante un lapso de tiempo más o menos sostenido. A modo de mapa que permitiría el desplazamiento seguro sobre la superficie de la Tierra, el ser, en primerísima instancia, se cuenta. Tanto la cohesión como división de diversos colectivos se ha fundado en el asunto de las ficciones compartidas, y también divisorias, en tanto fronteras de sentido. Para el historiador Yuval Noah Harari esta fue una de las grandes revoluciones que nos permitió formar estructuras mayores de cooperación, a despecho de los dictámenes de la realidad y a favor de lo imaginario (2019: 46). El refinamiento del pensamiento occidental y sus infinitas y deliciosas pesquisas sobre el ser podría ser desplazado a una situación más común, pero no por eso menos vital y contundente. La ontología sería producto de un ordenamiento de base narrativa; es decir, una multiplicidad de conjunciones empíricas agenciadas en historias. De este modo, el problema del ser tendría que ver, desde nuestro punto de vista, con su organización y, sobre todo, con su jerarquización.<sup>3</sup>

Un modo clásico de denominar las narraciones primordiales nos conduce hacia el terreno de las ficciones rotuladas bajo el nombre de mito. De alguna

<sup>1</sup> El investigador peruano Javier Morales Mena desarrolla esta crítica, pero centrado en la ensayística vargasllosiana. El texto, presente en nuestra bibliografía, se titula *La representación de la literatura en la ensayística de Mario Vargas Llosa*.

<sup>2</sup> Giorgio Agamben reflexiona brevemente sobre este punto, de cuño heideggeriano, en el ensayo 14 de *Lo abierto* (2005). Sobre la cuestión de la pregunta sobre el ser y su intento de desantropologizarlo bajo la analítica del *dasein* se encuentra en *Ser y tiempo* (2009: §5-6).

<sup>3</sup> Bruno Latour en su libro *Nunca fuimos modernos* propone una ontología de tipo gradual como salida a las imposturas del ordenamiento de los seres, las cuales no serían, en el fondo, realmente provechosas.

manera, se ha querido destinar éste a una suerte de resto atávico y, por ende, superado; sin embargo, lo mítico no cesa de hacer sus apariciones en la vida cotidiana de los hombres y de configurar una vasta gama de sus prácticas.<sup>4</sup> El mito es uno de los envoltorios más transparentes y poderosos que mantienen unidos a una gran cantidad de objetos, reglas, hombres, animales, sociedades, etc. Para poner las variables en orden,

En la relación de mito e historia es aquel siempre lo primario y esta lo secundario y derivado. No es la historia de un pueblo la que determina su mitología sino al revés, es su mitología la que determina su historia; o más bien, no determina sino que ella misma *es* su destino, la suerte que le toca desde el comienzo. (Cassirer, 2013: 22)

Bien sabemos, como ejemplo paradigmático, que en el gran relato, por agenciamiento, greco-romano-judeo-cristiano, existe una visión tripartita: Dios, hombres y naturaleza. Bajo este marco, que ahora responde a la díada hombre-cultura versus salvajismo-naturaleza, muchos de nuestros protocolos de sentir se han construido y, además, se ha conseguido justificar una serie de costumbres que nos han conducido a un conjunto de problemas de envergadura casi insoluble, *verbi gratia*, el irrefrenable calentamiento global y la muy posible inhabitabilidad del planeta hacia la primera mitad de la presente centuria del siglo XXI.

En otros términos y en segundo lugar, es imposible sentir, si no se nos cuenta, en comunidad, qué es aquello que nos puede afectar y a lo que debemos sujetarnos como diligentes integrantes de un grupo. En el caso de la formación imaginaria del ser occidental, esta descansa sobre la figura humana, de tal modo que lo supremamente “sentible” es el otro hombre. Fuera de lo antropomórfico no habría pues conocimiento relevante, en tanto de valía simétrica. No habría comunicación plena o diálogo fuera del encuentro con otro que posea similar morfología a la mía. El resto de figuras dependerá de la buena disposición de lo humano. Cabe aclarar que Dios fue desplazado, en primer lugar, porque no era posible establecer un contacto inmediato con su esplendor. Difícil de sentir, tarde o temprano llegaría a ser una opción narrativa poco rentable, sobre todo, con la aparición del nuevo mito sacerdotal delegado a los científicos y su supremo control sobre la naturaleza a su penetración objetiva. Ya no había que pedir permiso para intervenir en lo dado. El siguiente desplazamiento le corresponde a la naturaleza, ya que, explotada brutalmente, se encuentra en un proceso de desaparición programada. Esta situación es fruto amargo de la estética que se desprende de la mítica occidental. El antropocentrismo, como una de sus supremas figuras, corta la posibilidad de relación con aquello que no sea humano y lo reduce a la categoría de objeto. Curiosamente, en este panorama, la última materia por ser dominada es el propio hombre, hasta su extinción, en pos de la inmortalidad robótica como parte consecuente del mito que lo encumbraría como supremo regente de las existencias. La divinización de lo humano será perfecta cuando éste deje de ser corporal.

---

<sup>4</sup> Roland Barthes comprobó esto en su texto *Mitologías*.

Toda narrativa propone una estética y, como esperamos haber indicado, la estética occidental, por una larga lista de pruebas, se nos presenta como una de las más tiránicas. Si bien ha sido útil en muchos sentidos, esta misma utilidad nos ha conducido a una especie de punto cero que colinda con la destrucción de nuestro cosmos.<sup>5</sup> En el horizonte del megamito de Occidente, todo lo que escape a lo que propone como posible de sentir en su escala jerárquica de valor se encuentra condenado a la desaparición por uso y abuso. La pregunta de condición de posibilidad que se desprende de la ontología es, ¿qué puedo sentir? Sin embargo, desde Platón, esta pregunta fue postergada, ya que implicaba, *per se*, la aceptación de lo múltiple y, en razón de ello, un grado de anarquía insostenible para los planes políticos, desde la conciencia de orden filosófico.<sup>6</sup> Más radical en torno a este punto, se debería abandonar el objetivismo para entrar en otra condición interrogativa. Si la ontología sostiene un programa estético, la pregunta más pertinente sería ¿cómo debo sentir? En el caso del pensamiento hegemónico, al cerrarse la *aisthesis* a lo humano y a su lógica comunicativa basada en el lenguaje del *anthropos*, las operaciones relacionales serán más simples a costa de una limitación comunicativa o interpretativa. Esto no quiere decir que no haya necesidad de entender el movimiento de los astros, los cambios de las estaciones, las costumbres de los animales o las transformaciones del entorno, sino que todo este cúmulo de saberes se supeditaría al dominio y a su lógica vertical.

El ámbito idóneo de la estética plena se concentraría en la cultura, puesto que sus varios elementos coincidirían con el esfuerzo del ingenio humano. Todo lo que se encuentre marcado con la huella del rostro o de la rostridad, a cierto tenor levinasiano, conllevaría un tratamiento ético de su manifestación y, consecuentemente, un llamado a su comprensión dialógica. Todas las interacciones apuntarían entonces a la experiencia de lo humano, y mientras más alejada sea esta de la dación inmediata de lo natural, conseguirían un estatuto mayor de verdad. Pero, como indicábamos líneas atrás, el objetivo máximo es eliminar la interferencia estética situada en los cuerpos, así que, por ende, el mismo hombre sería un obstáculo para la obtención del conocimiento.<sup>7</sup> Si bien no hay divinidad que sustente lo verdadero, permanece en la conciencia humana, a partir de este mito, la necesidad de superar el cuerpo, su materialidad, para dominar el paisaje. La necesidad de trascendencia se encuentra ahora anidada en las nuevas exploraciones de lo posible humano en disonancia con su realidad. Los brasileños Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro lo explican, así, guiados por una postura crítica contra el movimiento aceleracionista:

<sup>5</sup> El fin del mundo del que hablamos es el que ha sido edificado por los métodos occidentales, ya que muchos mundos han acabado a lo largo de la historia humana y, más aún, de la historia colonial, porque “para os povos nativos das Américas, o fim do mundo já aconteceu, cinco séculos atrás” (Danowski y Viveiros, 2015: 138). Por otro lado en *A queda do céu*, el chamán yanomami Davi Kopenawa afirma que él y otros chamanes, los pueblos indígenas todos, luchan por que este mundo que vivimos no se termine (Albert y Kopenawa, 2015: 375-511).

<sup>6</sup> El famoso libro X de la *República* es pieza clave de este corte radical con sus respectivas aclaraciones políticas.

<sup>7</sup> El “animal sensitivo” le llama Galileo en *El ensayador*.

Os aceleracionistas entendem que “nós” devemos escolher entre o animal que fomos e a máquina que seremos. Em sua angelologia materialista, eles propõem, em suma, um mundo sem nós —mas feito por nós. Reciprocamente, imaginam uma espécie pós-humana recriada por uma “plataforma material” hipercapitalista —mas sem capitalistas. Sonham com uma humanidade extra-corpórea, um mundo extra-terrestre. Uma natureza des-naturalizada pelo des-homem. Um materialismo, enfim!, espiritualizado. (2015: 78)

En tercer lugar, sobre el sentir o la estética es que la política se construye. Entendemos por esta a la administración del poder y su despliegue sobre una diversidad casi infinita de fenómenos experimentados y experimentables. En tanto se nos narre que el *ανθρωπός* es el único o mejor “sentiente” del cosmos, toda práctica de poder será ejercida por éste y en tanto éste, según su propuesta mítica. El padecimiento del programa político occidental envolvería indefectiblemente a la naturaleza, ya que esta no tendría capacidad de generar sentidos o, en todo caso, sus modos de existencia no tendrían punto comparativo con la sofisticada trama de significación perteneciente al humano, la cual siempre tiende a la abstracción, a la huida de la dependencia de lo inmediato, a la homogeneidad sobre la diversidad. De esta manera, todo aquello que no se configure, según su delimitación fuerte, se encontrará en una situación de franca desventaja, puesto que los frutos de la narrativa hegemónica han permitido la existencia de una maquinaria, por demás eficiente, bajo la óptica del dominio. Con esto nos referimos a la manipulación de la naturaleza como cosa muda y su administración dirigida a satisfacer las diversas construcciones del deseo humano guiado según sólidas reglas narrativas. Sin embargo, no existiría una sola forma de entender lo ontológico en tanto ordenamiento de los seres, lo estético, en tanto normativa del sentir y lo político, en tanto reconocimiento, o no, de potencias que se encuentran en movimiento sobre la faz de la Tierra. En resumidas cuentas, el ordenamiento narrativo que dictamina a los cuerpos la validez o invalidez de lo sentido, lo cual nos conduce al reconocimiento de las participaciones constructivas del mundo, no tendría por qué remitirse a una sola mítica.

En la narrativa ontológica yanomami, por tomar sólo un ejemplo amerindio, todo en el principio era humano y progresivamente los cuerpos fueron modificándose hasta la heterogeneidad somática contemporánea (Danowski y Viveiros 2015: 92-93; Kopenawa y Albert, 2015: 117).<sup>8</sup> Aquí, la unidad es antropogénica y, por ende, no habría un corte, sino una responsabilidad ética signada por el encuentro corporal, ya que cada presencia implicaría, en términos generales, una personalidad por descubrir e interpretar (Viveiros, 2010: 41). Así, los jaguares, los jabalíes, los árboles, las canoas, entre otros seres, tendrían una humanidad fundamental que debe ser entendida y respetada, según su tipo de manifestación en el mundo, ya que esta contendría una calibración visual que dependería de su morfología. Como se puede notar, no hay corte, sino continuidad de la esencia que debe atenderse con sumo cuidado a lo existencial. La verticalidad no estaría presente de manera taxativa, sino que

<sup>8</sup> En varias narraciones del pueblo shipibo, literaturizado por Luis Urteaga Cabrera en *El universo sagrado* (1995), podemos percibir este sustrato primigenio.

la horizontalidad sería el principio regulador del ser. El modelo amerindio, en términos generales, se encontraría en el vértice opuesto del diseño narrativo de Occidente. Continuando, la estética no estaría restringida a lo antropomórfico, sino a lo antropogénico, porque lo humano, y obviamente lo cultural, es patrimonio universal de una larga serie de corporalidades. Desde la ruptura con el esquema vertical somos conducidos por un *habitus* que no tendría como imperativo la trascendencia significativa sobre lo múltiple; antes bien, su flujo se situaría en el reconocimiento de la diferencia como premisa hermenéutica de una amplia gama de relaciones. Sin duda, la estética amerindia, y por ende sus procesos interpretativos, es más compleja o, en todo caso, sus exigencias responden a una lógica alejada de la forma hegemónica de pensamiento. Finalmente, su política es más amplia, ya que la diplomacia debe ir más allá de los bordes de lo aparentemente humano en una apuesta cósmica. En ese *sensus*, hasta las estrellas poseerían una humanidad que exige transitar un camino interpretativo que apunte a un constante y difícil equilibrio dialógico de fuerzas de expresión, porque “A humanidade universal dos seres —a humanidade cósmica de fundo que faz de toda espécie de ser um gênero reflexivamente humano— está sujeita ao princípio da complementariedade” (Viveiros, 2013: 106-107).

Con lo anterior, no queremos decir que un tipo ontológico u otro sea mejor, a fin de cuentas, sino que se debería reconocer sus empresas de comprensión para aproximarnos a sus coordenadas, bajo la idea de complementación mítica. Despachar, a estas alturas del juego, la ontología occidental sería una insensatez, por no decir imposible, dado su arraigo en una constelación inmensa de cerebros; no obstante, invisibilizar otros saberes o soslayarlos por su falta de “refinamiento” mutilaría una sección de conocimientos que actualmente ocupa variados lugares de la Tierra y que tiene ofertas epistemológicas nada despreciables, en torno a alternativas analíticas otras. Dicho esto, la ontología amerindia organizaría la información del ser como un campo humano primordial que daría paso a un eventual diálogo generalizado. Es decir, si los heteróclitos seres que pueblan el cosmos son hombres que en el tiempo sufrieron los efectos de una discontinuidad formal, entonces el imperativo del sentir se situaría en una ampliación de los aparatos sensitivos o, mejor, en el afinamiento de estos para dar cuenta del cuerpo expuesto a otras corporalidades. No habría, así, un vademécum estético situado en la forma del *sapiens*, sino la necesidad de la emergencia expresiva de humanidad asentada en las diferencias somáticas. Como se puede percibir, un ajuste mítico mudaría los patrones estéticos de una sociedad. La consecuencia de este aspecto repercutirá, sin falta alguna, en las consideraciones de participación relacionadas a la edificación del mundo. Ya no habría sólo potencias antrópicas que dictaminarían el rumbo del cosmos, sino el incremento de participaciones de poder y su valoración justa en tanto piezas de un plano y, por qué no, plan mayor de composición del universo. Una verdadera política universal, desde el punto de vista amerindio, sería aquella que incida sobre el inventario abierto de la diferencia y sus ineludibles matices. Frente a una política intercultural se erigiría una de tipo interespecífico, cósmica (Viveiros 2010: 40). La relación múltiple, entendida como norma de proceder en el espacio, presentaría, como regla inmediata, abrir mano de toda vía

comunicativa (con el cuerpo altamente dispuesto a los afectos), de modo que un mayor acopio de percepciones aseguraría la integridad de los individuos y los colectivos. El antropólogo francés Philippe Descola lo explica de la siguiente manera: “[los hombres] No se piensan como colectivos sociales que manejan sus relaciones con un ecosistema, sino como meros componentes de un conjunto más vasto en cuyo seno no se establece ninguna verdadera discriminación entre humanos y no humanos” (2012: 44). Bajo este derrotero, las realidades animales son aquellas que se presentan con un rango dialógico más próximo al humano y manifestarían la primera grieta del monolítico pensamiento hegemónico.

El gran dilema de estos vértices explicados incide directamente con el juego de distancias y junturas que ha marcado una serie de brutales conflictos durante la larga historia colonial de nuestro continente. Si el animal era una máquina para el moderno Descartes,<sup>9</sup> todo aquel individuo que se insinuara como próximo a éste definitivamente tendría que ser maquinal, sin alma y, lógicamente, no humano o con una humanidad parcial, a medio camino de su auge. Dada la diferencia radical entre naturaleza y cultura, y su incomunicabilidad estética y política, aquellos que no respondiesen a esta fórmula se encontrarían en un lugar evolutivo penoso. Como esperamos haber dejado en claro, aquel que recorre el camino inverso a la episteme occidental o naturalista estaría condenado a lo primitivo y, por tanto, sería menos humano. El especismo también se puede practicar entre humanos. No sólo es la violencia contra lo animal, sino contra aquel que establezca lazos íntimos con éste.<sup>10</sup> “Delincuentes ontológicos” les nombrarán Deborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2015: 121). En otros términos, quien se aleje cada vez más del imperio de la trascendencia de los sentidos, el cual marcaría la pauta “correcta” de las relaciones ontológicas, estéticas y políticas y, más bien se encuentre dirigido por la afirmación de un diálogo generalizado sostenido en las posibilidades perceptuales del cuerpo en pos de una política común, en el sentido más general del término, deberá ser eliminado de la participación del ser. Las repercusiones de este juicio se verán reflejadas en una despotenciación epistémica de lo amerindio traducido en su exotización; es decir, su expulsión del círculo de la racionalidad. Perdida, de esta forma, la posibilidad de emitir un parecer, en cuanto a la manera de hacer política y quienes deben ser considerados en ella, poco importarán sus sentires y, finalmente, sus tradiciones narrativas.<sup>11</sup>

Es viable ahora concentrarnos en la pertinencia de lo animal en *El pez de oro* de Gamaliel Churata y *En el zorro de arriba y el zorro de abajo* de José María Arguedas. Desde nuestro punto de vista, las presencias que transgreden la barrera humana no se corresponderían solamente con un tópico de colección de bestias, símbolos u ornamentos literarios, sino que responderían a una lógica más amplia, la cual se vale del poblamiento de los libros citados hasta el punto de desterritorializarlos, sacarlos de su comodidad semiótica. No se elimina el peso de la letra o de la conformación textual del objeto llamado libro, sino que se las

<sup>9</sup> En el artículo X del *Tratado del alma*, Descartes indica que los animales son puro cuerpo, ya que no habría lugar a espíritu, y por ende pensamiento, en ellos (2002).

<sup>10</sup> Una explicación didáctica de este aspecto puede ser encontrada en la entrevista titulada “Algumas reflexões sobre a noção de espécies” realizada a Viveiros de Castro en la revista *Emisférica*, presente en la bibliografía.

<sup>11</sup> Este fenómeno ha sido calificado como epistemicidio (Sousa Santos, 2010).

sometería a un efecto de torsión. No nos encontramos frente a una medianía transcultural o híbrida, sino a la manifestación de lo heterogéneo con todas sus cargas entretejidas, ya que el interés revelado no apunta a la fijación clasificatoria; antes bien, la pondría en jaque. El libro se convertiría así en el tablero sobre el cual se desencadena un combate caracterizado por efectos de captura y canibalización.<sup>12</sup> En el primer caso, el flujo ictiológico atravesaría los retablos del laykhakuy, mientras que; en el segundo, los zorros danzantes irían de arriba abajo en un reconocimiento de los hervores de Chimbote. La animalidad o la zoología,<sup>13</sup> desde nuestro punto de vista, no es un listado de apariciones fantásticas o mágicas en las obras mencionadas, sino la muestra de las capacidades epistémicas amerindias en ambas muestras. Ya no habría una subordinación al imperio de la mítica hegemónica, sino un cuestionamiento de su clasificación en tanto lo clasificado ocupa un lugar relevante en el terreno de lo visible. “¿*Qué pasa cuando el clasificado se vuelve clasificador?* ¿Qué pasa cuando ya no se trata de ordenar las especies en que divide la naturaleza, sino de saber cómo esas especies emprenden ellas mismas esa tarea?” (Viveiros, 2010: 69).<sup>14</sup> Estas obras se caracterizarían por la emergencia de lo múltiple, de la cual se desprendería una poderosa crítica al molde rector del pensamiento franco hasta agrietarlo.

Consideramos que la participación de lo animal sería una primera forma, y no menos importante, de ampliación estética y política en contextos en los cuales la multiplicidad parece inabordable, pero que bien sería atendida por una lógica cercana a lo heterogéneo, a las variaciones y velocidades de sentido que no posee la diagramación de Occidente. No en vano, en los dos textos, el canto y el baile son condiciones fundamentales que promueven formas de delirio o de derrame. *El pez de oro* desborda, porque busca remecer los sentidos establecidos o estriados hasta crearse las condiciones de un espacio liso, siguiendo un poco las propuestas de Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*.<sup>15</sup> Por otro lado, Chimbote será el escenario entre la tierra y el cielo, el gran medio por el que transitarán innumerables líneas de sentido que Arguedas intentó, hasta la muerte misma, asir. Valga sólo citar el hermoso, para nosotros claro está, dibujo de los siete huevos blancos contra los tres huevos rojos que atraviesan el rostro de la ciudad (1983: 92). ¿Es que acaso la conciencia de un entramado profundo detrás del imperio del rostro no la haría reventar para dar paso a un no-rostro y menos aún de rasgos humanos?<sup>16</sup>

Los textos escogidos son verdaderas propuestas estratégicas (Eagleton, 2013), o respuestas, en contextos históricos clave para entender la cuestión de la diferencia en el Perú; una que descansa en la muy válida exposición de otros

<sup>12</sup> En un artículo reciente, titulado “Dos vanguardias radicales: descolonización y antropofagia en Oswald de Andrade y Gamaliel Churata”, Meritxell Hernando Marsal ha sintetizado sus ideas sobre los lazos y tensiones del concepto de canibalismo, además de su relevancia para los estudios literarios.

<sup>13</sup> Entendemos por zoología no a la ciencia que estudia a los animales, sino al hablar sobre el animal y, de manera aún más radical, a la aproximación del hablar animal.

<sup>14</sup> Cursivas del original.

<sup>15</sup> Se entiende por espacio liso a la condición libre de relaciones o agenciamientos sin ningún tipo de normativa. Es decir, no habría limitación entre los flujos de sentido, su posible alianza y consistencia.

<sup>16</sup> Para acercarnos al cuestionamiento del rostro como rasgo monológico de entendimiento véase el capítulo 7 de *Mil mesetas* (Deleuze y Guattari, 2009: 173-196).



modos de aproximación a la realidad. Por estas razones es que pretendemos hacernos cercanos a estos modos, si es posible, y permitirles resonar en el presente artículo.

### Conexiones estéticas

*El pez de oro* fue publicado en 1957, mientras que *El zorro de arriba y el zorro de abajo* en 1971, dos años después de la decisión mortal de Arguedas. La obra de Churata tuvo una gestación de por lo menos treinta años (Usandizaga, 2019: 64) y una de sus primeras versiones se perdió en circunstancias adversas, por lo cual tuvo que ser reescrita de memoria (Churata, 2012: 147). Según se data en el primer diario de *Los zorros*, su génesis habría comenzado en 1968 (Arguedas, 1983: 17). Difícil, pero no imposible, creer que la obra se haya redactado en el arrebato febril de un año; en todo caso, este texto sería el punto más alto de las búsquedas artísticas del escritor andahuaylino. Lo que queremos indicar es que ambos libros se relacionan con un proceso de maduración expresiva, la cual implicó un alto riesgo experimental con su respectivo sello de incompreensión.<sup>17</sup> La distancia real entre una y otra obra es de 12 años. Churata y Arguedas no se conocieron, pero eso poco importa, ya que lo fundamental tiene que ver con sus miradas sobre la necesidad de construir una obra total, más no totalizante y menos aún, totalitaria. En ese sentido, el abordaje de lo animal, como parte de una extensión estética en estos creadores, posee varias concomitancias. Podríamos decir que el autor de *Resurrección de los muertos* se anticipó al último Arguedas, al José María experimental. Pero ¿de qué manera? Permitiendo que el espacio del libro sea poblado por la multitud, la manada, la diferencia. Bajo esa luz, podríamos decir que la tensión formal en los retablos narrativo-dramático-poéticos de *El pez de oro* sería el adelanto de la juntura del diario personal y la novela en *Los zorros*. La línea por la cual transitarían estos esfuerzos creativos se ajustaría a un orden de contaminación ontológica, debido a la desestratificación tanto de la tabla clasificatoria de los géneros literarios como de la participación de personajes signados por lo multiforme. Annete Rubado coincide con este criterio, pero se centra en la polis invadida por lo animal en Arguedas (2012: 98). En el caso de la lectura que aquí se presenta, uno de los vértices que aprovecharán nuestros autores para dejar en evidencia la grieta del parámetro epistémico colonial reposa en la aparición de lo animal manifestada, además, con las limitaciones no sólo del castellano, sino de la lengua humana misma.

En primera instancia nos remitiremos al diagnóstico churatiano:

CXXXII. La antología de la morbilidad aterra; si decir del hombre que es la bestia civilizada no pasa de eufemismo, porque, triste, pero indiscutiblemente, el hombre civilizado es la bestia enferma; de ahí acaso su poder bélico y su teología, Don Miguel de Unamuno sintió así; mas Zaratustra fue más lejos; pues para él “el hombre es la enfermedad de la tierra”. Se trata de postulados gemebundos. Por eso mismo, investigar si, como quería Unamuno, “el hombre es un animal enfermo”, o es “la

<sup>17</sup> Para el caso arguediano, Dorian Espezúa (2011) localiza el problema de la incompreensión en el uso de instrumentos inadecuados para aproximarse a la tarea narrativa del artista. Su manifestación suprema será reflejada en el debate de *Todas las sangres* el año 1965.

enfermedad de la tierra”, como Nietzsche siente, y decidirse por cualquiera de esas profecías, valdrá haber puesto un pie en el camino de las soluciones para la tragedia humana. (Churata, 2012: 341)

El problema que se destaca es la fractura o ausencia de lo animal en el hombre, ya que éste ha mutilado esa dimensión y, en el proceso, se ha despotenciado. Tanto el animal-enfermo, como el hombre-enfermedad son versiones de lo incompleto y los remedios en torno a esa vacuidad serían la guerra y la teoría de la divinidad. Por un lado, la destrucción como impronta de lo humano es consecuencia de su falta de animalidad y, por el otro, la teoría de la trascendencia o metafísica se corresponde con el alejamiento de la Tierra. Para Churata justamente la solución se encuentra en la recuperación del sí mismo, la cual pasa por la lógica animal, que, a su vez, anida en lo humano. El problema es la negación o el desplazamiento de la raíz zoo-lógica. Probablemente esto esté ligado al terror de la multiplicidad en la teoría occidental, ya que jamás el devenir-animal (Deleuze y Guattari, 2010: 239-315) será retornar a lo uno, sino la asunción de la exuberancia de la vida.

Arguedas también percibe esta cuestión y la plantea con claridad en dos ocasiones puntuales. Una se refiere a la posible aproximación dialógica con los perros y un cerdo:

[...] conversando muy bien con los perros [...] Muchas veces he conseguido jugar con los perros de los pueblos, como perro con perro. Y así la vida es más vida para uno. Sí, no hace quince días que logré rascar la cabeza de un *nionena* (chancho) algo grande, en San Miguel de Obrajillo. Medio que quiso huir, pero la dicha de la rascada lo hizo detenerse; empezó a gruñir con delicia, luego (¡cuánto me cuesta encontrar los términos necesarios!) se derrumbó de a pocos y, ya echado y con los ojos cerrados gemía dulcemente. (1983: 18)

Como mencionábamos, la incompletud humana y su drama se inscriben en una experiencia cercenada, pero el autor de *Los zorros* redescubre esa plena comunicación de la vida en el encuentro con *los* canes y el cerdo. La tragedia arguediana de la falta de vitalidad o situación de animal enfermo, a decir de Churata, encontraba remedio en la suspensión del diagrama naturaleza/cultura. Este diálogo aumentado del que se nos informa completa el marco de la experiencia de lo vivo como adición a los regímenes de saber, de poder y de subjetivación clásicos.<sup>18</sup>

En un segundo momento, Arguedas se enfrenta a la cuestión estética de la obra de García Márquez: “en *Cien años* solo hay gente muy desanimalizada y en los cuentos de la Taripha los animales transmitían también la naturaleza de los hombres en su principio y en su fin” (1983: 22). Desvincular al hombre de lo animal implica quitarle su felicidad y activar la presencia de lo no-humano permitiría darle su lugar cósmico, su verdadero alfa y omega. Por este motivo es

<sup>18</sup> Las clases impartidas por Deleuze sobre la filosofía de Foucault se encuentran ordenadas de esa manera y su conclusión apunta a la superación del hombre. Sin embargo, en Churata y Arguedas, la única manera de “superar” lo humano es recuperando su carácter animal soterrado por la narrativa ontológica de los conquistadores.

que lo real maravilloso o el realismo mágico no pertenecen a los trabajos experimentales realizados por Churata y Arguedas, ya que estos buscaban recuperar una episteme; no licuarla o adornarla bajo el lindo corsé de una lengua estándar. No podrían los animales hablar jamás en un idioma sin huellas de retorcimiento. Como contrapunto, podemos citar esta aserción presente en *El pez de oro*:

Thumos me introdujo al respeto de la bestia; y no porque en él identificara un alma platónica del animal, sino porque en él descubrí una humanidad libre de las deshumanidades del hombre.

Pensé que el del hombre no es el lenguaje más activo y el más musical menos. El ladrido en animales superiores como Thumos qué riqueza de tonos no tiene. Ora ligeros y juguetones; graves, patéticos; y pasando por los claroscuros y pastosos hasta los agudos y solares. Y esto, que para mí fue capital: el ladrido del perro, el trino del pajarillo, no son meras voces más o menos armoniosas: son expresión de sentimientos, deseos, medios de comunicación; verdadero lenguaje. Y para que estos animales irracionales puedan entenderse es preciso que posean una sutileza auditiva que no todos los hombres tienen. (Churata, 2012: 736)

La humanidad genética del pensamiento amerindio es atisbada por Churata y Arguedas. El primero, muy probablemente, a nivel teórico y el segundo a nivel afectivo. La voz animal rebosa mientras que la voz humana sería subyugante o monocorde. Pero no cualquiera puede tener acceso a este conocimiento, ya que exige una disposición estética privilegiada. Así, los planteamientos trabajados en *El pez de oro* pasarían a tomar carnatura en la permeabilidad estético-vital de la búsqueda arguediana. Él sería el perfecto oidor y traductor de una naturaleza jamás separada de manera real, salvo por las imposiciones violentas de un espíritu marcado por la disección. Los dos escritores, de este modo, se encuentran más allá de “un proyecto que ni Garcilaso de la Vega ni el propio Waman Poma tuvieron la posibilidad de defender consecuentemente: la reivindicación íntegra de los valores autóctonos” (Lienhard, 1990: 41). Pero más que valores autóctonos, podemos referirnos a sistemas que exceden los factores estructurantes de una episteme que tiende a aplanar todo a su paso, estableciendo una cuadrícula de las pertenencias espaciales en las que se enfrentan irremediamente cultura versus naturaleza, civilización versus barbarie u hombre versus animal. El objetivo de la narración, desde el punto de vista de Arguedas, debería concentrarse en la animalización o, a la sazón de nuestro estudio, al devenir animal: relacionar términos heterogéneos para desvelar otros vivires y sentires (Zourabichvili, 2007: 45). Lejos se encontrarían García Márquez o Cortázar de este proyecto, puesto que ellos estarían afincados cómodamente en otra orilla del pensar.

Como puede observarse, *grosso modo*, en el *El pez de oro* tenemos un anticipo teórico-estético de la práctica escritural límite del autor de *Todas las sangres*. Nos gustaría, incluso, arriesgar algo más. En un artículo titulado “Como chanco, cuando piensa”, Sara Castro-Klaren propone que la muerte de

Arguedas responde a su pérdida de *camac*,<sup>19</sup> lo cual le impide trabajar con el material candente que termina por vencer en el escritor (2002: 31). Sin embargo, también reconoce que la presencia de los zorros se corresponde con un nuevo plan de construcción artística, sustentado en el manuscrito de Huarochirí (2002: 34). Sin duda, hay una tensión o paradoja en su lectura, ya que su interpretación recurre a las ideas de Deleuze y Guattari para afrontar tópicos como los de la multiplicidad, el devenir, las máquinas, las intensidades e, incluso, lo chamánico en Arguedas. ¿Existiría, realmente, una pérdida de *camac* en el autor de *Los ríos profundos* o nos encontraríamos situados frente a un testimonio artístico del despliegue inaudito de esta potencia en él? ¿Realmente Arguedas fue vencido? ¿Cómo se podría entender el aspecto liminal de este escritor?

Desde nuestro punto de vista, el suicidio de Arguedas fue generado por la multiplicidad. No queremos decir con esto que ésta sea negativa, sino que su tratamiento merece instrumentos adecuados para comprenderla, interpretarla y traducirla, siempre en afirmación. Se sabe que nuestro autor transitó por la psiquiatría, incluso de *shocks* eléctricos, y terminó en el psicoanálisis. Pero ¿cuál el problema con estos métodos de asistencia? Su origen ontológico. Esto quiere decir que el escritor, en la fase más complicada de sus tensiones internas, fue atado al dispositivo psicoanalítico y, en el camino, desligado del dispositivo amerindio, entendido como “*a naturalidade da variação*” (Viveiros de Castro 2013: 105).<sup>20</sup> Sin cabida para la habitación de los aspectos animales, por ejemplo, las intensidades, el *camac*, experimentadas por Arguedas fueron domesticadas bajo los poderes de Edipo, su madre y su padre. Es decir, en los últimos años de su vida, en tanto había una seria ebullición de lo heterogéneo, a través de una íntima experiencia mítica otra, se buscaba triangular o dominar ésta con una narrativa colonizante.<sup>21</sup> El problema de esta situación estética, en el sentido que venimos dilucidando, hace referencia al intento de reducir o negativizar la población deseante, con la cual el escritor andahuaylino había establecido una alianza expresiva. El método necesario para Arguedas era la afirmación de lo heterogéneo en su misma corporalidad, en tanto dominio de la vida o de lo reproductivo más allá del dominio racionalizante de occidente. Es probable que lejos de una pérdida del *camac*, la expresión de lo múltiple se haya manifestado como una tarea difícil de asumir, hasta avasallarlo, debido al uso, y tal vez abuso, de herramientas hermenéuticas limitadas para su propósito; en este caso el psicoanálisis.<sup>22</sup> De esta manera se nos abre otro paisaje que uniría las gestas de nuestros escritores, pues:

Si el escritor es un brujo es porque escribir es un devenir, escribir está atravesado por extraños devenires que no son devenires-escritor, sino devenires-ratón, devenires-insecto, devenires-lobo, etc. Habrá que explicar

<sup>19</sup> Este término puede ser entendido como fuerza vital que anima y que bien puede ser aumentada o perdida dependiendo de las relaciones de poder que se establezcan con una diversidad de seres o manifestaciones sagradas.

<sup>20</sup> Cursivas del autor.

<sup>21</sup> Para un trabajo detallado que desmitifica a Edipo y la maquinaria creada en torno a él por el psicoanálisis debemos remitirnos a *El AntiEdipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

<sup>22</sup> Uno de los apuntes certeros de Foucault sobre este tema es que “le scandale de l’animalité” se perpetuó en la psiquiatría moderna (2015: 189).

por qué muchos suicidios de escritores se explican por estas participaciones *contra-natura*, estas bodas *contra-natura*. El escritor es un brujo, puesto que vive el animal como la única población ante la cual es responsable por derecho. (Deleuze y Guattari, 2009: 246)

Por un lado, Churata asumió de lleno el delirio chamánico<sup>23</sup> como guía de su escritura y, por tal motivo, permitió activamente que el libro sea intervenido por los aspectos ontológicos, estéticos y políticos amerindios del altiplano. Esto, sin duda, lo condenó al olvido por un tiempo, pero él mismo sabía que escribía para el hombre por venir con sólidas raíces en el pasado, el mismo *Pez de oro* (2012: 872); la forma pura del flujo animal en un futuro que bien podría ser el nuestro, bajó el cuestionamiento de la vitalidad microscópica y altamente transformativa. Por otro lado, el complicado caso de Arguedas pasó por la domesticación del devenir en él y la dificultad para comprender su estado de percepción exacerbado, puesto que no comprendía a carta cabal la pertinencia de los zorros (1983: 74). Valga aclarar que en el instante en que Deleuze y Guattari mencionan lo *contra-natura* en ciertos escritores, se refieren exactamente a las tensiones a las que son sujetos con el objetivo de domeñar su cartografía de intensidades. La muerte no sería una opción en una mítica que fomenta la participación abierta hacia el infinito. El escritor deviene, de esta suerte, en uno de tipo chamánico<sup>24</sup> bajo un ordenamiento externo al pensamiento hegemónico o en términos del mismo autor de *Agua*: “Eso de planear una novela pensando en que con su venta se ha de ganar honorarios, me parece de gente muy metida en las especializaciones. Yo vivo para escribir, y creo que hay que vivir desincondicionalmente (sic) para interpretar el caos y el orden” (1983: 24).

En la función chamánica o de artesanos cósmicos,<sup>25</sup> Arguedas y Churata podrían ser delineados sin problema por la consideración de Annette Rubado, ya que ambos propondrían “la concentración del aspecto afectivo del leguaje, un aspecto que comparte el sonido con otros seres, inclusive los cerdos y los perros” (2012: 103).<sup>26</sup> La horizontalidad de sentido a la que se invoca en el pensamiento amerindio forzaría al lenguaje humano dejándolo en un plano inferior. Éste sería invadido por afecciones no contabilizadas en sus estándares declarativos. Así, más que invertir el orden del lenguaje, se lo colocaría en paralelo a una comunicación total, una en la que vence el *camac* del yawar mayu como manifestación de la totalidad en relación inaudita (1983: 71) sobre el terreno de la novela hasta torcerla, hacerla devenir en algo más de lo que comúnmente se entiende por ella.

Es pues en este alisamiento<sup>27</sup> de lo textual que no habría límites para establecer agenciamientos transversales siempre bajo la tutela de los cuerpos. A

<sup>23</sup> En nuestro artículo “Sobre el concepto de animal en *El pez de oro* de Gamaliel Churata” proponemos que el *laykhakuy* es en verdad un estado de delirio, ya que el escritor se daría la libertad de entrecruzar perspectivas en un agenciamiento de carácter libre (López, 2018: 193).

<sup>24</sup> Helena Usandizaga se percata claramente de esto en su introducción a *El pez de oro* (2012: 43,46,80,94).

<sup>25</sup> La idea de artesano cósmico es desarrollada en nuestra tesis de licenciatura referida a la novela *Rosa Cuchillo* de Óscar Colchado Lucio.

<sup>26</sup> Elizabeth Monasterios habla de “estructuras del sentir” en Churata, apoyándose en Raymond Williams (2019: 264).

<sup>27</sup> Sobre las características de lo liso y lo estriado nos valimos del capítulo 14 de *Mil mesetas* (2010: 483-509).

propósito de este punto Arguedas nos conduce a una de estas imágenes de sentido:

Pero así quisiera imaginarme al hombre del futuro. Así. ¿En qué se diferencia Nelson, de Gog y del inmenso pino que está en ese patio colonial arequipeño? Soy claro... ¿un animalista, un aldeano incurable? Yo digo que es mucho más lo que hay de común, entre ellos, que las diferencias. Con razón los cortázares nos creen tan microbianos. Y eso no es malo. Así tiene que ser. Por eso el mundo es grande y crece y se multiplica, su fondo y su forma, sin cesar. (1983: 146)

Arguedas como Churata apunta al mundo por venir en nuevas formas de entender la carnatura en tanto puente comunicativo. No se entienda el futuro sin su reafirmación del pasado en la potencia analítica de lo amerindio. Hombre, animal y planta son contiguos bajo una epistemología que se juega por la afirmación de la diferencia de manera constante. De alguna manera, se inaugura en los textos estudiados esta veta riquísima y urgente de conocimiento entendida como una opción digna de mostrarse. Incluso Arguedas cuenta con esa amabilidad de la convivencia epistémica, no tan característica de la asepsia metodológica occidental. La multiplicación de los planos como programa estético no es más que la respuesta contundente a un mundo que gozaría de la posibilidad de virtualizar siempre sus fronteras para alimentar su caudal gnoseológico, debido a que la afirmación, a fin de cuentas, no se permitiría nunca el apagamiento de voces, miradas y somas, sino la extensión de su musicalidad en una orquestación más que polifónica, porque el cantar sería patrimonio cósmico de todas las especies en tanto anudadas por la vida. La presencia de lo animal, entonces, nos remitiría a un desdoblamiento del mundo hacia una cosmopolítica, hacia la emergencia de una gran cantidad de mundos en el mundo. Pertinente entonces la siguiente línea de Churata: “—¿Humanización de la bestia? ¿Bestialización del hombre? Nada de eso. Sólo la bestia, integral, en las manos de su Divino Creador” (2012:751). Como se puede ver, existe la necesidad de reincorporar aquel momento cero de la existencia para poder responder correctamente a los cuestionamientos del tiempo y espacio presentes, los cuales son acontecimientos imbricados de la sumatoria.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, Giorgio (2005), *Lo abierto. El hombre y el animal*. Gimeno Cuspinera, Antonio (trad.). Valencia, PRE-TEXTOS.
- ARGUEDAS, José María (1983), *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Obras completas, Tomo V. Lima, Horizonte.
- BARTHES, Roland (1999), *Mitologías*. Schmucler, Héctor (trad.). México, Siglo XXI.

- CASSIRER, Ernst (2013), *Filosofía de las formas simbólicas, II: el pensamiento mítico*. Morones, Armando (trad.). México, FCE.
- CASTRO-KLAREN, Sara (2001-2002), “‘Como chanco, cuando piensa’: el afecto cognitivo en Arguedas y el con-vertir animal”, en *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 26, n.º 1/2, pp. 25-39. Consultado en <<http://www.jstor.org/stable/27763753>> (09/07/2017).
- CHURATA, Gamaliel (2012), *El pez de oro*. Usandizaga, Helena (ed.). Madrid, Cátedra.
- DANOWSKI, Déborah y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2015), *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis, Editora Cultura e Barbárie e ISA.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2010), *El AntiEdipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Monge, Francisco (trad.). Buenos Aires, Paidós.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix (2009), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. José Vásquez Pérez y Umbelina Larraceleta (trad.). Valencia, Pre-textos.
- DELEUZE, Gilles (2013), *El saber: Curso sobre Foucault I*. Ariel Ires, Pablo y Puente, Sebastián (trads.). Buenos Aires, Cactus.
- DELEUZE, Gilles (2014), *El poder: Curso sobre Foucault II*. Pablo Ariel Ires y Sebastián Puente (trads.). Buenos Aires, Cactus.
- DELEUZE, Gilles (2015), *La subjetivación: Curso sobre Foucault III*. Pablo Ariel Ires y Sebastián Puente (trads.). Buenos Aires, Cactus.
- DELEUZE, Gilles (2010), *Lógica del sentido*. Morey, Miguel (trad.). Buenos Aires, Paidós.
- DESCARTES, René (2002 [1649]), *Tratado del hombre/ Tratado de las pasiones*. Quitás, Guillermo y Nuñez de Prado, Javier (trads.). Barcelona, RBA.
- DESCOLA, Phillipe (2012), *Más allá de naturaleza y cultura*. Pons, Horacio (trad.). Buenos Aires, Amorrortu.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010), *Descolonizar el saber. Reinventar el poder*. Exeni R., José Luis; Guadalupe Gandarilla Salgado, José; Morales de Setién, Carlos y Lema, Carlos (trads.). Montevideo, Trilce/ Extensión universitaria.
- EAGLETON, Terry (2013), *El acontecimiento de la literatura*. García Pérez, Ricardo (trad.). Barcelona, Península.
- ESPEZÚA SALMÓN, Dorian (2015), “El lenguaje como campo de batalla. La expresión americana kuika según Gamaliel Churata”, en *Caracol*. Consultado en <<http://www.revistas.usp.br/caracol/article/view/107427>> (29/03/2020).
- ESPEZÚA SALMÓN, Dorian (2011), *Todas las sangres en debate. Científicos sociales versus críticos literarios*. Lima, Magreb.
- FOUCAULT, Michel (2015), *Œuvres I*. Normandia, Gallimard.
- GALILEI, Galileo (1984), *El ensayador*. Madrid, SARPE.
- HARARI, Yuval Noah (2019), *Sapiens. De animales a dioses. Breve historia de la humanidad*. Ros i Aragonès, Joandomènec (trad.). Lima, Debate.
- HEIDEGGER, Martin (2009 [1927]), *Ser y tiempo*. Rivera Cruchaga, Jorge Eduardo (trad.). Madrid, Trotta.
- HERNANDO MARSAL, Meritxell (2019), “Dos vanguardias radicales: descolonización y antropofagia en Oswald de Andrade y Gamaliel Churata”,

- en Mamani Macedo, Mauro y Monasterios Pérez, Elizabeth (eds.) *Gamaliel Churata: El escritor, el filósofo, el artista que no conocíamos*. Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp.275-299.
- KOPENAWA, Davi y ALBERT, Bruce (2015), *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo, Companhia Das Letras.
- LATOUR, Bruno (2012), *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Víctor Goldstein. Buenos Aires, Siglo XXI.
- LIBRANDI-ROCHA, Marília (2012), “Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia”, en *O eixo e a roda. Revista de literatura brasileira*, vol. 2, n.º 2, pp. 179-202.
- LIENHARD, Martín (1990), *Cultura andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Lima, Editorial Horizonte / Tarea.
- LÓPEZ NUÑEZ, Cesar Augusto (2015), “Óscar Colchado Lucio, artesano cósmico. La propuesta cosmopolítica de *Rosa Cuchillo*”. Consultado en <[https://www.academia.edu/36614284/%C3%93SCAR\\_COLCHADO\\_LUCIO\\_ARTESANO\\_C%C3%93SMICO.\\_LA\\_PROPUESTA\\_COSMOPOL%C3%8DTICA\\_DE\\_ROSA\\_CUCHILLO](https://www.academia.edu/36614284/%C3%93SCAR_COLCHADO_LUCIO_ARTESANO_C%C3%93SMICO._LA_PROPUESTA_COSMOPOL%C3%8DTICA_DE_ROSA_CUCHILLO)> (20/03/2020).
- LÓPEZ NUÑEZ, Cesar Augusto (2018), “Sobre el concepto de animal en *El pez de oro* de Gamaliel Churata”, en *Entre caníbales. Revista de literatura*, n.º 9, Lima, pp. 185-203.
- MONASTERIOS, Elizabeth (2019), “La crítica de Gamaliel Churata al sistema filosófico de Platón o cómo construir un mundo a-teológico y desjerarquizado”, en Mamani Macedo, Mauro y Monasterios Pérez, Elizabeth (eds.), *Gamaliel Churata: El escritor, el filósofo, el artista que no conocíamos*. Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 245-273.
- MORALES MENA, Javier (2019), *La representación de la literatura en la ensayística de Mario Vargas Llosa*. Buenos Aires, Katatay.
- PLATÓN (2000), *República* (Obras completas, tomo VI). Eggers Lan, Conrado (trad.). Barcelona, Gredos.
- RUBADO, Annette (2012), “José María Arguedas y la teoría política: reflexiones sobre la animalidad y el contacto”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Lima-Boston, n.º 75, pp. 95-112.
- URTEAGA CABRERA, Luis (1995), *El universo sagrado*. Lima, PEISA.
- USANDIZAGA, Helena (2012), “Introducción”, en Usandizaga, Helena (ed.), *El pez de oro*. Madrid, Cátedra.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2013), “Algumas reflexões sobre a noção de espécies” (entrevista de Álvaro Fernández Bravo), en *Revista E-misférica*. (dossiê Bio/Zoo). New York, NYU, vol.10, n.º 1, pp. 30-30. Consultado en <<http://hemisphericinstitute.org/hemi/pt/e-misferica-101/viveiros-de-castro>> (13/03/2015).
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2010), *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Stella Mastrangelo (trad.). Madrid, Katz. DOI: <<https://doi.org/DOI:10.2307/j.ctvm7bdz4>>.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2013), “Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”, en Caixeta de Queiroz, Ruben y Freire Nobre,



Renarde (orgs.). *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Belo Horizonte, UFMG, pp. 87-137.

ZOURABICHVILI, François (2007), *El vocabulario de Deleuze*. Goldstein, Víctor (trad.). Buenos Aires, Atuel.