

***Pachakuti*, una política andina de la re-vuelta. Animalidad y potencia política en *El pez de oro* de Gamaliel Churata**

***Pachakuti*, an Andean politics of revolt. Animality and political potency in *El pez de oro* of Gamaliel Churata**

Mario Alfonso Lanao De La Torre 

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú

E-mail: mario.lanao@unmsm.edu.pe

Recibido: 25/10/2025. Aceptado: 18/11/2025. Publicado en línea: 31/12/2025

Cómo citar: Lanao, Mario Alfonso. 2025. «*Pachakuti*, una política andina de la re-vuelta. Animalidad y potencia política en *El pez de oro* de Gamaliel Churata». *América Crítica: Revista de Estudios Culturales Americanos* 9 (2): 155–167. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/6769>

Abstract—*El Pez de oro* (1957) of Gamaliel Churata has attracted attention, among other things, for its incorporation of animality as part of an ontoepistemological critique of civilizational scope, which represents a break with the anthropocentric paradigm and the Western dichotomies of culture-nature, human-animal, and others. Along these lines, we explore the political implications of the animal component in Churata's text—which is not reterritorialized toward a molar structure; on the contrary, it destratifies the very notion of subject—recognizing the possibility of articulating, through animality, a politics without a political subject or political subjectivity. As theoretical tools, we draw on studies on the Andean worldview regarding *pachakuti*, as well as on Gilles Deleuze and Félix Guattari's proposal on becoming-animal. We conclude that in *El pez de oro* appears a serie of *pachakuti*, catalyzed by the animal presence; opening spaces and times where the animality is reincorporated into life as part of collective coexistence along with other bodies and beings. — *Animality; El pez de oro; pachakuti; becoming-animal; political subject.*

Resumen—*El pez de oro* (1957) de Gamaliel Churata ha llamado la atención, entre otras cosas, por la incorporación de lo animal como parte de una crítica ontoepistemológica de alcance civilizatorio, que supone una ruptura con el paradigma antropocéntrico y las dicotomías occidentales cultura-naturaleza, humano-animal, entre otras. Bajo esa línea, exploramos las implicancias políticas del componente animal en el texto de Churata —el cual no es reterritorializado hacia una estructura molar; sino, por el contrario, desestratifica la noción misma de sujeto—, pues reconoce la posibilidad de articular, a partir de lo animal, una política sin sujeto político ni subjetividad política. Como herramientas teóricas, recurrimos a los estudios sobre la cosmovisión andina referente al *pachakuti*, así como a la propuesta de Gilles Deleuze y Félix Guattari sobre el devenir-animal. Concluimos que en *El pez de oro* se presentan diversos *pachakuti* catalizados por la presencia animal, que a su vez, aperturan espacios y tiempos, en los cuales lo animal es reincorporado a la vida como parte de la convivencia colectiva junto con otros cuerpos y seres. — *Animalidad; El pez de oro; pachakuti; devenir-animal; sujeto político.*

EL PEZ DE ORO, UNA POLÍTICA MÁS-QUE-HUMANA

El colapso ha llegado. En este callejón sin salida, llamado crisis, en el que América Latina se encuentra desde hace ya 500 años, asistimos al desmoronamiento del metarrelato en ruinas llamado Occidente. Sea por la devastación de la tierra, los delirios de conquista espacial o la tecnopolítica de corte extractivista; la violencia heteropatriarcal, colonialista y capitalista emana de un cuerpo, francamente, en descomposición. Así, la organización antropocéntrica del mundo —en gran medida responsable de la catástrofe— merece ser dismantelada. En ese sentido, la animalidad, comprendida como los desdobles de la dicotomía entre lo humano y lo animal, interpelaría directamente a la jerarquía antropocéntrica, al dar cuenta de sus ensamblajes y múltiples alianzas interespecies, para permitir la apertura, a su vez, de la posibilidad de una lectura de la agencia política en términos más-que-humanos.

En este contexto, resulta necesario proponer lecturas alternativas a las ya potentes críticas —aunque no por ello menos recapturantes— contra el paradigma moderno-cartesiano. En ese sentido, es importante encontrar la forma sin negar toda posibilidad de subjetivación a lo no humano (lo cual ha funcionado como mecanismo para la dominación) ni tampoco imponer a toda forma de vida no humana la categoría de sujeto con el fin de desestabilizar dichos mecanismos (la naturaleza como sujeto, la subjetividad animal, etc.). Consideramos que hay otros modos de subvertir la hegemonía del sujeto occidental que no pasan por relativizarlo solamente. En ese sentido, quizás se torne urgente “volver” la mirada hacia el escritor que vino del “futuro” (Badini 2010) para ensayar claves para nuestro presente.

*El pez de oro*¹ (2012) de Gamaliel Churata (1897–1969) ha llamado la atención, entre otras cosas, por la incorporación de lo animal (y no solo de los animales en tanto personajes) como parte de una crítica de profundo alcance civilizatorio, en la que su presencia supone una ruptura con las dicotomías occidentales como cultura-naturaleza, humano-animal, alma-cuerpo, entre otras (López 2018, 2020; Hernando 2018; Monasterios 2020, 2021).

En una línea de análisis similar, nos planteamos explorar las implicancias políticas en el texto de Churata,

reconociendo la posibilidad de articular, a partir del componente animal, una política sin sujeto político ni subjetividad política, así como su posibilidad epistémica, en la cual se reconocen sensibilidades y racionalidades indígenas (López 2017). Los diversos trabajos que han profundizado en la cuestión política en Churata, lo han hecho con particular interés por su práctica ético-política². Así, llama nuestra atención que, aunque ya se pueda elaborar una imagen panorámica —ciertamente dispersa— de la biografía política de Churata, aún no se haya estudiado con detenimiento la teoría política que en *El pez de oro* se ensaya, la cual va más allá del ya espacio común que comprende el mito en el texto como una forma de resistencia al dominio colonial (Bosshard 2007; Mancosu 2019).

Aunque no definitoria, *El pez de oro* proyecta una entrada interesante que, desde nuestro punto de vista, termina desestructurando la hegemonía del sujeto occidental y que en vez de buscar una subjetividad “ampliada” de este (ya que habría un desborde de toda experiencia de subjetivación política, incluso si es animal, vegetal, etc.); por el contrario, en el horizonte estético-político churatiano, habrían otros caminos para expresar la potencia política a través del despliegue de múltiples agencias animales, vegetales, minerales, humanas.

Para lograr el objetivo que nos proponemos, como herramientas teóricas presentamos las nociones básicas referidas a los conceptos de *pachakuti* desde la cosmovisión andina, así como el devenir-animal en la propuesta de Gilles Deleuze y Félix Guattari, los cuales resultan particularmente útiles para pensar la agencia política en *El pez de oro* en términos no solo más-que-humanos, sino también más allá del sujeto.

1 Publicado originalmente en 1957 por la editorial Canata en Bolivia bajo el título *El pez de oro. Retablos del laykhakuy*, se trata de la única obra que Churata publicó en vida. Para el presente trabajo optamos por utilizar la edición crítica, publicada en 2012, por la editorial Cátedra.

2 Al respecto, véanse los valiosos trabajos de Arturo Vilchis Cedillo, Elizabeth Monasterios, José Luis Ayala, Omar Aramayo y Guissela Gonzáles.

DOS MODOS DE DESBARATAR AL SUJETO: PACHAKUTI Y DEVENIRES-ANIMALES

*Pachakuti*³ es un concepto quechua y aymara que etimológicamente proviene de dos palabras: *pacha*⁴ y *kuti*⁵. Hace referencia a la re-vuelta (*kuti*) del espacio-tiempo (*pacha*), aquella que desde el mundo andino da cuenta de una temporalidad que no pertenece al orden lineal ni progresivo de la modernidad, es el acto de “voltearse la tierra”, aquel que finaliza un ciclo o era y apertura un nuevo orden de magnitudes cósmicas. En este “darse vuelta” de la tierra, lo que está en juego es la emergencia de tiempos que no se encuentran clausurados, sino con plena capacidad de afectar el presente. Por lo tanto, habría una superposición de temporalidades, no como anulación, sino como articulación de la densidad que a diversos tiempos pertenece: el pasado no ha pasado, está pasando... Un *pachakuti*, en tanto acontecimiento

3 Resulta ser un término central en la cosmovisión andina que se encuentra presente en diversos textos y diccionarios coloniales. De modo general, “El término Pachacuti ha sido asimilado por los cronistas a la noción de cataclismo” (Pease 1992: 90). Por ejemplo, Sarmiento de Gamboa refiere a la transformación y destrucción a partir de los castigos que Wiracocha impuso a los humanos por sus vicios y codicia: “pero sobre todo les envió el uno pachacuti, que quiere decir ‘agua que trastornó la tierra’” (Rivara 2000: 107). En la misma línea, en el *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perú llamada Quichua* (1586), se define *Pacha cuti pacha ticra* como “Fin del mundo” (Cerrón-Palomino 2014: 141). De modo similar, en su *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca* (1608), González Holguín lo define como “El fin del mundo, o grande deftruicion pestilencia, ruyna, o perdida, o daño comun” (Holguín 1608: 267). Así por ejemplo, en uno de los pasajes de su *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Guamán Poma de Ayala refiere un periodo de muerte generalizada, producto de una “pestilencia” en el tránsito de la tercera y cuarta edad del mundo según la cosmología andina. Son diversas las referencias que de modo general vinculan *pachakuti* con el término de un ciclo que da comienzo a uno nuevo. Finalmente, debemos aclarar que al tratarse de un concepto con múltiples sentidos, este tiene diversas representaciones simbólicas, tales como la acción de remover y preparar la tierra para la siembra o el huaico y la *lluqlla*, entre otras.

4 Fundamental en la comprensión andina, *pacha* refiere a múltiples sentidos, aunque en particular nos es útil uno de sus sentidos matrices, como espacio-tiempo, referente a la condición de totalidad que expresa orden y sentido del mundo. Ello no significa que *pacha* niegue la dimensión caótica, la cual es fundamental para comprender la lógica dual-complementaria de dispersión y articulación para aperturar un nuevo ciclo y un nuevo orden (*pacha*). En el aymara suele referir a tiempo, tal como Ludovico Bertonio señala en el *Vocabulario de la lengua aymara* (1608) con la expresión *walu pacha* (tiempo antiguo). En el quechua, refiere a una matriz genésica, así como a la ropa resplandeciente o a lo que tiene orden y belleza.

5 Alberga diversos sentidos, aunque de forma general, se puede decir que en el aymara contemporáneo la raíz *kuti* se encuentra relacionada a “regreso”, “volver” (Vilca 2020: 53). Del mismo modo, nociones como “vuelta”, “vuelco”, entre otros, serían similares.

cósmico —inversión de mundos—, excede y desborda el tiempo de la historia; toma cuerpo en el ritmo de la vida.

Según lo expuesto, nos encontraríamos ante una concepción distinta del pasado en los términos occidentales modernos: “el ‘pasado no pasa’ es algo que está gorgoreando en el presente; no hay tiempo muerto, todo es actualizado por la vitalidad del ser y sus acciones” (Mamani 2015: 113). Los acontecimientos en la temporalidad andina serían de orden cualitativo; es decir, según peso y densidad, de modo que, antes que referirnos a lo “avanzado-atrasado”, sería más pertinente recurrir a categorías temporales como “‘antes’ (ñaiupaq/nayra) y ‘después’ (qhepa/qhipa)” (Estermann 2006: 197).

Pachakuti no se plantea como una apertura total, se construye en diálogo con el pasado, el mismo que no es estático, sino móvil. En ese sentido, a nivel político, *pachakuti* despliega una potencia que dista del sentido teleológico y futurocéntrico como el que la revolución encarna al inscribirse en el registro lineal y progresivo, propio del régimen histórico-moderno. Mientras que el concepto de revolución se trataría de un corte radical en el tiempo: es decir, la ruptura y dislocación con el pasado para la apertura hacia un espacio y un tiempo desconocidos que además se presuponen mejores que lo anterior, *pachakuti* da cuenta de otra lógica que no supone una apertura total como podría concebir la revolución, sino un diálogo con el pasado; no es ni concreción del pasado ni ruptura radical del pasado, sino una actualización de la virtualidad de ese pasado no realizado. Es decir, precisa de su dimensión caótica que, justamente, a partir del “desorden” del presente, actualice el pasado y permita engendrar un nuevo orden: “un cataclismo cósmico en el que un cierto orden (*pacha*) vuelve o ‘regresa’ (*kuti*/kutiña, - ‘volver’, ‘regresar’) a un desorden cósmico, para originar un orden (*pacha*) distinto” (199). Esta dimensión caótica estaría vinculada con la lógica andina dual-complementaria en la que el caos y el orden no se contraponen, sino que se complementan, desempeñando roles diferentes, pero articulados al mismo tiempo. La re-vuelta del espacio-tiempo implica una dispersión en tanto que, a través del caos, hay una ruptura con un determinado orden y una apertura de uno nuevo. En la misma línea, Silvia Rivera Cusicanqui señala que “La revuelta o vuelco del espacio-tiempo, con la que se inauguran largos ciclos de catástrofe o renovación del cosmos” (Rivera 2015: 177) es un proceso de acumulación profunda, entendiendo esta no como la sumatoria de partes, y sí como una relación de fuerzas en tensión, como flujo de intensidades que en un determinado momento desborda toda realidad, todo orden.

Pueden resultar igualmente útiles las nociones de dispersión y articulación para comprender el *pachakuti*. En ese sentido, vale la pena referirnos al texto *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII* o simplemente *Manuscrito de Huarochirí*⁶, un texto que contendría elementos clave de aquello que podría denominarse como la matriz de sentido andino⁷. En el capítulo 18 se nos presenta lo que interpretamos se trataría de un *pachakuti*. Este pasaje refiere al anuncio sobre la llegada de los españoles como una inversión de mundos. Se trata del anuncio de un sacerdote (salvando la distancia con el sentido católico) que advierte sobre el cierre de un ciclo que acabará con el orden y sentido del mundo (*pacha*): “¡Ay de nosotros! La suerte no es buena, hermanos; en el futuro nuestro padre Pariacaca será abandonado” (Taylor 1987: 277). Luego de que las palabras del sacerdote fueran rechazadas en un primer momento, un *pachakuti* se hace efectivo con la llegada de los huiracochas (españoles). Su llegada es, a su vez, el comienzo del fin, por lo que los sacerdotes reunidos coincidieron: “hermanos; vamos a dispersarnos; ya la suerte no es más favorable” (281).

De ese modo, es posible plantear que después de un *pachakuti* corresponde un periodo de dispersión. Este es el que posibilita, a su vez, la posterior articulación de aquellas fuerzas dispersas. Como señala Zenón Depaz al respecto de este pasaje, “cabe notar también que el término *kuti*, denota multiplicación, con lo cual la fase de dispersión o desorden que sigue a la del orden es también multiplicación” (Depaz 2015: 197). Digamos que cada articulación es más potente, en tanto que, en su momen-

to de dispersión, ha podido diversificar la experiencia, aquella que volverá a articularse enriquecida junto a las demás en un nuevo orden más diverso —y no por ello necesariamente menos catastrófico que el anterior— con los nuevos elementos adquiridos.

Por ello, *pachakuti* no se anuncia desde lo “bueno” y lo “malo”, sino que su concreción se mueve en el espectro de la catástrofe y la renovación, en la que no hay ninguna certeza de que el nuevo orden sea mejor que el anterior. Recordemos que la temporalidad del *pachakuti* es convulsa y caótica, se encuentra envuelta por el carácter dual y complementario de la cosmovisión andina, “O sea que los dos elementos, que son la posibilidad de una catástrofe y de una renovación no están separados del momento mismo” (Rivera y Cacopardo 2018: 180).

Finalmente, en el marco de nuestro interés por pensar la articulación de una política sin sujeto político, es clave comprender que *pachakuti* no tiene al ser humano como catalizador de la re-vuelta del mundo. En ese sentido, *pachakuti* no se enuncia desde el horizonte emancipatorio humano como el concepto de revolución, en el cual las transformaciones se hacen efectivas a través de la voluntad y agencia humana. *Pachakuti* se trataría de un “movimiento que se diferenciaba del concepto lineal y moderno de ‘revolución’ y de la idea milenarista y cristiana del ‘fin de los tiempos’” (Wilca 2020: 58). Si bien es cierto que algunas lecturas, como la de Alberto Flores Galindo en *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes* (Flores Galindo 1994), sugieren la posibilidad de comprender el *pachakuti* en el sentido de transformación humana, consideramos que, sin invalidar esa postura, hay que proceder con cuidado de no reproducir los marcos que conciben la agencia política en términos exclusivamente humanos.

Tendría más pertinencia pensar justamente en un orden cósmico del que los humanos seríamos parte, pero de ningún modo su centro: “[...] *kuti* se puede advertir en procesos, acontecimientos o cambios que devienen sin intervención humana” (Wilca 2020: 56). Sin embargo, el humano se encuentra relacionado con los procesos de transformación, en los que de algún modo puede tener mayor o menor grado de influencia, sin que eso suponga dirigir la acción y el cambio: “Si el ser humano ‘desequilibra’ mucho la vida y el mundo, el Pachakuti los ‘barre’ de la faz de la tierra, y la vida vuelve a sus inicios, como una ‘nueva oportunidad’” (Lajo 2006: 112). Por nuestra parte, consideramos que al ser un concepto polisémico y móvil, es válido reinterpretar que, sin conceder un lugar privilegiado al humano para movilizar el *pachakuti*, sí puede contribuir con este. En esa línea, son interesantes

6 Publicado por primera vez en castellano por el Instituto de Estudios Peruanos con traducción de José María Arguedas bajo el nombre *Dioses y Hombres de Huarochirí* (1966), se trata de un texto quechua escrito en el siglo XVII que recoge los mitos y tradiciones de la zona andina central, particularmente del territorio que hoy corresponde al departamento de Lima. El manuscrito ha sido vinculado a Francisco de Ávila, conocido extirpador de idolatrías, aunque su redacción, como propone Gérald Taylor, también puede ser atribuida a un indio llamado Tomás, hablante de la lengua aru.

7 Al recurrir al ejercicio interpretativo de diversos textos que datan de la época colonial, surge el cuestionamiento siguiente: ¿hasta qué punto dichos textos son una fuente válida que da cuenta de las tradiciones prehispánicas y hasta qué punto fueron instrumentos de evangelización que buscaron activamente tergiversar sentidos quechuas y aymaras? Al respecto, consideramos que el manuscrito y otros textos de la época deben ser explorados con cuidado —lo cual no invalida su lectura— porque contienen una serie de implicancias ontológicas, epistemológicas y políticas, que son importantes al posibilitar una resignificación en términos contemporáneos. El mismo Gamaliel Churata desarrolla un ejercicio de resignificación de diversos mitos andinos, pues enfatiza que “la historiografía del Incario conserva un centón: biblia le llamo yo. Es la «Nueva Coronica», del indio Tomás Huamán Poma de Ayala Inka” (Churata 2012: 163).

las palabras de Silvia Rivera: “Es Warmi Pachakutik, no es un Pachakutik cualquiera, es Warmi Pachakutik. Es el tiempo de darse la vuelta del logocentrismo, androcen-trismo de todo el poder masculino, que ya lleva dos mil años, y mira cómo está el planeta” (Rivera y Cacopardo 2018: 193).

Sin perder de vista la noción de *pachakuti* —re-vuelta del espacio-tiempo y una serie de reconfiguraciones de las relaciones entre los seres del cosmos—, nos interesa explorar cómo lo animal desborda la noción de sujeto para dar cuenta de una serie de potencias actuantes. En ese sentido, la obra escrita por Gilles Deleuze y Félix Guattari⁸, tejida en un “entre”, como los mismos autores explican, es un aparato rizomático de conceptos, de los cuales nos interesa explorar el devenir-animal para profundizar sobre los modos posibles de articular una política sin sujeto político.

El devenir-animal es una línea de fuga en la lógica binaria y de todo criterio de identificación, aquel que funciona como una captura, la reterritorialización de una potencia desbordada hacia los términos del poder, es decir, hacia lo determinado y fijo. “El devenir siempre es de otro orden que el de la filiación. El devenir es del orden de la alianza” (Deleuze y Guattari 2002: 245), de modo que los devenires-animales no son correspondencia ni imitación de un modelo originario (filiación), se encuentran lejos de la identificación con un tipo de animal en específico (determinado desde la mirada occidental por su diferencia con el humano) lo cual reproduciría la molaridad⁹, se trata de romper con el propio criterio de

mimesis: “El hombre no deviene lobo, ni vampiro, como si cambiara de especie molar” (277). De ese modo, el devenir-animal nada tendría que ver con la transformación, ciertamente caricaturesca, del humano en un animal (un perro, un pez, un puma), sino de movilizar relaciones afectivas que en su encuentro modifican ambos términos.

La alianza resulta ser el modo de trazar los vasos comunicantes entre “[...] seres de escalas y reinos completamente diferentes, sin ninguna filiación posible” (245). Así, movilizan una dinámica que da cuenta de tiempos y espacios intensivos constituidos a partir de la relación entre términos heterogéneos, en los cuales solo en el “entre” es posible desbaratar los límites y las fronteras que la identidad y la demarcación sobre lo humano y no humano exigen para dar lugar a agenciamientos no mediados por los procesos de subjetivación: “Devenir n’est pas atteindre à une forme (identification, imitation, Mimésis), mais trouver la zone de voisinage, d’indiscernabilité ou d’indifférenciation telle qu’on ne peut plus se distinguer d’une femme, d’un animal ou d’une molécule [...]” (Deleuze 1993: 11). Es decir, el devenir-animal opera como línea de fuga del sujeto: “encontrar un mundo de intensidades puras en donde se deshacen todas las formas, y todas las significaciones, significantes y significados, para que pueda aparecer una materia no formada, flujos desterritorializados, signos asignificantes” (Deleuze y Guattari 1978: 24).

A diferencia de la filiación que impone la determinación, el orden y lo estable, al constituir conjuntos cerrados; la alianza, se desplaza en el contagio, y en esto reside lo importante, “pone en juego términos completamente heterogéneos: por ejemplo, un hombre, un animal y una bacteria, un virus, una molécula, un microorganismo” (Deleuze y Guattari 2002: 248). De ese modo, no se trata de la herencia que supone un conjunto cerrado que reproduce el modelo molar-mayoritario, sino de “Combinaciones que no son ni genéticas ni estructurales, interreinos, participaciones contra natura, así es como procede la Naturaleza, contra sí misma” (248). A través de esas combinaciones entre términos heterogéneos es posible la producción de nuevos agenciamientos; procediendo rizomáticamente, estableciendo nuevas conexiones entre términos diferentes se teje una nueva realidad.

Los términos heterogéneos que agencian los devenires-animales no suponen el intercambio de identidad o especie molar: “no es que un término devenga el otro” (Deleuze y Parnet 1980: 11), sino que constitu-

8 *El Anti-Edipo* (1972) y *Mil mesetas* (1980) componen el binomio “Capitalismo y esquizofrenia”, siendo las obras más conocidas de los escritores franceses, aunque son múltiples las colaboraciones que llevaron a cabo. Sobre el concepto que nos convoca, devenir-animal, nos abocamos al desarrollo que Deleuze y Guattari presentan con particular énfasis en *Kafka. Por una literatura menor* (1975) y *Mil mesetas* (1980), aunque de igual modo presente en *Diálogos* (1977), *Critique et clinique* (1993), *Derrames II: aparatos de estado y axiomática capitalista* (2017) y *La revolución molecular* (2017).

9 “Lo que nosotros llamamos aquí entidad molar es, por ejemplo, la mujer en tanto que está atrapada en una máquina dual que la opone al hombre” (Deleuze y Guattari 2002: 277). En ese sentido, lo molar estaría vinculado con las formas rígidas que sedimentan e imposibilitan el movimiento y las dinámicas de flujo, a través de las lógicas binarias-jerárquicas, tales como mujer-hombre, humano-animal: “la pareja femenino-pasivo/masculino-activo sigue siendo una referencia obligada para el poder, ya que le permite situar, localizar, territorializar y controlar las intensidades del deseo” (Guattari 2017: 327). Asimismo, lo molar perpetúa el compartimento de ese flujo a través de instituciones que funcionan como bloques como el Estado o la Familia. Los devenires-animales actúan como línea de fuga, como ruptura con la molaridad tal como Deleuze y Guattari lo ilustran en su lectura de *La metamorfosis* de Kafka: “Y en correlación, todo el devenir-animal de Gregorio, su devenir coleóptero, escarabajo,

abejorro, cucaracha, que traza la línea de fuga intensa en relación con el triángulo familiar, pero sobre todo en relación con el triángulo burocrático y comercial” (Deleuze y Guattari 1978: 26).

yen un “bloque devenir”, en el cual ambos términos se desterritorializan mutuamente, por ello es que “[...] el devenir es siempre un doble devenir” (Deleuze 2017: 413). En ese sentido, desestabilizan todo aquello que se presupone como rígido, establecido, vinculado a la fijación. Este doble devenir se presenta, además, como contrahegemónico; antes que molar-mayoritario¹⁰, tiende hacia lo molecular-menoritario¹¹. La dinámica de un devenir doble desterritorializa mutuamente términos heterogéneos; es decir, pone en movimiento el bloque devenir, “que ya no es de nadie, sino que está «entre» todo el mundo” (Deleuze y Parnet 1980: 14). A diferencia de lo mayoritario, un movimiento menoritario posibilita ese doble devenir como proceso y línea de fuga del conjunto minoría y el conjunto mayoritario a su vez; es decir, ruptura con los bloques molares: “una cabeza a través de la cual algo fuga del conjunto mayoritario, y otra por la cual al mismo tiempo algo fuga del conjunto menoritario” (Deleuze 2017: 413).

De ese modo, ese doble devenir es la desterritorialización mutua, pero no paralela de ambos términos, ya que “El devenir no produce otra cosa que sí mismo” (Deleuze y Guattari 2002: 244), es un proceso que no se sitúa en el plano molar, ya que “[...] es evidente que el hombre no deviene ‘realmente’ animal, como tampoco el animal deviene realmente otra cosa” (244). Es decir, el devenir no supone el intercambio de una identidad por otra (recordemos que estamos ante el encuentro de términos heterogéneos, inter-reinos, lejos de cualquier identificación o imitación del modelo originario), sino que es la transformación real de nuestra forma de experimentar el mundo, “[...] otra manera de vivir y de sentir asedia o se envuelve en la nuestra y las ‘hace fugar’” (Zourabichvili 2007: 45).

En el sentido que desenvolvemos nuestra exposición, no se trataría de una metáfora en exceso teórica, los devenires-animales “Son perfectamente reales” (Deleuze

y Guattari 2002: 244). Su “realidad” estaría vinculada al modo en el que los cuerpos, a través del encuentro, experimentan la multiplicidad, lejos de la pretensión determinada del sujeto con la identidad como cerrojo. Descentrar, o en última instancia, des-humanizar los modos de relación que establecemos con los animales, abrimos al contagio plenamente inmanente antes que bajo el dominio de criterios y abstracciones trascendentes (la lógica binaria-jerárquica como mandato). La dicotomía entre lo humano y lo animal es desbaratada al abrir encuentros afectivos y espacios dinámicos que no jerarquizan ni clausuran definitivamente la posibilidad de componernos de otros modos con seres del universo: el tejido de ese gran rizoma llamado vida no tiene límite.

En consecuencia, según lo explicado hasta el momento, si el devenir animal, en su dinámica molecular-menoritaria, establece alianzas, encuentros y la emergencia de relaciones no previsibles; el *pachakuti* dinamiza espacios y tiempos no mediados por la evolución lineal y progresiva histórico-moderna. En nuestro criterio, ambas nociones no solo descentran y desplazan el lugar privilegiado del sujeto —jerarquía antropocéntrica—, sino que van más allá desestructurando la propia noción de sujeto. En la propuesta de Deleuze y Guattari, este lugar se desplaza hacia la constitución de nuevos agenciamientos que exceden la lógica binaria humano y no-humano. En el caso de *pachakuti* es la apertura hacia una experiencia ampliada y la posibilidad de engendrar un “nuevo” orden y, por tanto, experimentar nuevas relaciones entre los seres del cosmos. Asimismo, si el devenir-animal desbarata la identidad del sujeto para reconocer la dinámica de flujo que permea a la vida en su conjunto; un *pachakuti* nos recordaría que el sujeto no es el agente de cambio de esta re-vuelta de la tierra, pues los cambios exceden toda voluntad humana. Se trataría de la re-vuelta de las potencias de la existencia, con su despliegue de múltiples agencias minerales-animales-humanas-vegetales-vivos-muertos-deidades.

ANIMALIDAD Y LENGUAJE EN EL PEZ DE ORO

Un primer acercamiento para desentrañar lo animal en la obra de Churata sería a partir de lo evidente: la obra está plagada de personajes animales como el Khorí Challwa (Pez de oro), el Khorí-Puma, la Sirena del Titikaka, sapos, perros, bacterias, aves, entre otros. Estos no serían necesariamente identidades molares, sino, como se demostrará, la posibilidad de introducir a través del discurso mítico, los pliegues de lo humano-animal. El Pez de oro, por ejemplo, resulta ser hijo de una “boda contra-natura”, como diríamos con Deleuze y Guattari, entre el Khorí

10 En la propuesta de Deleuze y Guattari, lo mayoritario está asociado con los discursos dominantes que exigen identidad y representación en detrimento de la multiplicidad y los procesos de singularización: “Las personas siempre piensan en un devenir mayoritario (cuando sea grande, cuando tenga el poder. . .), cuando en realidad el verdadero problema es el de un devenir menoritario [...]” (Deleuze y Parnet 1980: 9).

11 Para Deleuze y Guattari, lo menoritario supone devenir o proceso, a diferencia de la minoría, que vendría a ser un estado y conjunto cerrado que se construye en función de los términos del poder para establecer jerarquías a partir de lógicas binarias: “por oposición a la minoría, el movimiento menoritario no es un conjunto, es un devenir” (Deleuze 2017: 410). De ese modo, mientras que la minoría se encuentra signada por los términos del poder, lo menoritario supone una línea de fuga.

Puma y la Sirena. Este “imposible” para el determinismo biológico encuentra sentido a partir de “una serie de iconografías precolombinas: relaciones entre mamíferos de presa y anfibios [que] parecen señalar siempre el ocaso del mundo viejo y el comienzo de una nueva era” (Bosshard 2007: 522). Esa nueva era se trataría de un *pachakuti*, aquel que ha sido catalizado por los devenires-animales; antes que relaciones de filiación, proceden por la alianza entre términos heterogéneos.

Lo mítico, entonces, se construye en diálogo con la animalidad, ya que articula un discurso que, a partir del reconocimiento de un agenciamiento vital compuesto por lo “humano” y lo “animal”, desbarata la frontera que la mirada occidental supone habría entre estos, tal como el propio Churata aclara en su conferencia del 30 de enero de 1965 en la ciudad de Puno: “Los personajes de *El Pez de Oro* no son personas humanas; son símbolos zoóticos del corazón del hombre”. (Churata 2015: 28) Estos personajes no son sujetos, sino más bien agenciamientos de los que el humano sería parte, “que hacen rizoma alrededor de las raíces, y que no se pueden entender en términos de producción, sino únicamente de devenir” (Deleuze y Guattari 2002: 248). Así, lejos de entender solo lo animal en lo humano, habría que comprender la dinámica que moviliza ambos estratos, ese “bloque devenir”, para conjugarlos creativamente en nuevas relaciones vitales, porque “[...] el alma del hombre toma naturaleza en un árbol, un ave, un animal cualquiera [...] En todo caso éste es camino que lleva al corazón del hombre el sentimiento de su fraternidad con la Naturaleza” (Churata 2012: 711).

Ahora, exploremos un segundo modo, entre los diversos que hay, de comprender lo animal en *El pez de oro*. Este tiene que ver con la forma en la que Churata hace devenir al propio lenguaje. Lo desjerarquiza desplazando lo comunicativo como elemento constitutivo para dar cuenta de su dinámica más bien expresiva, posibilitando, ahora sí, el encuentro entre diversos seres. En ese sentido, el propio lenguaje deviene cuerpo. A partir de una dinámica inmanente, se encuentra dotado de la capacidad de afectar y ser afectado de múltiples formas en función de las relaciones que establezca con otros cuerpos¹². Frente a la pregunta sobre quién posee capacidad expresiva en *El*

pez de oro, Churata responde arrebatándole la identidad al lenguaje —lo expresivo no está restringido a un cuerpo en específico—, para hacer posible una articulación que permite que “[...] la posición de sujeto enunciador pueda estar ocupada por una variedad de seres” (Hernando 2020: 115).

El lenguaje dejaría de ser un mecanismo jerarquizante entre los seres del cosmos para convertirse en un espacio en la que diversas naturalezas son partícipes: “Y ésto, que para mí fue capital: el ladrido del perro, o el trino del pajarillo, no son meras voces más o menos armoniosas: son expresión de sensaciones, sentimientos, deseos, medios de comunicación; verdadero lenguaje” (Churata 2012: 736). Frente a la limitación del lenguaje humano, el lenguaje de la naturaleza se presenta como más complejo en tanto más diverso con sus múltiples sonidos y tonos más sutiles que el lenguaje humano (Espezúa 2015). De este modo, habrían dos lógicas presentes en *El pez de oro*. La del hombre-letra, limitado, porque su conocimiento alcanza hasta donde llega su palabra, y la del hombre-animal, aquel que conoce más allá de los límites del imperio de la letra —la razón (occidental)—, logrando “en esa operación, recuperar la idiomática animal, entendida como expresión agramatical próxima al canto y a la poesía” (Monasterios 2021: 590). Esta dinámica hombre-animal, se encontraría vinculada a la necesidad de evocar un estado anterior al Verbo (escrito u oral), mismo que habría de definir lo humano como racional frente a los demás seres sin esta cualidad (Monasterios 2020). Por eso es que Churata agencia un devenir-musical para horadar la dicotomía humano-animal: “Pensé que el del hombre no es el lenguaje más activo y el más musical menos [...] El lenguaje del hombre es de estructuras verbales; el del pajarillo de estructura melódica” (Churata 2012: 736).

De forma similar, la hibridación quechumara-español es otro modo en el que Churata hace devenir el lenguaje. Antes que al encierro a los campos culturales definidos y lejos de cualquier tipo de esencialismo, *El pez de oro* nos lleva, con una lógica cercana a la que antes definimos como minoritaria, por el tránsito del plano-plano al plano-montañoso del lenguaje. Como veíamos, lo animal, entonces, posibilita modos de experimentación con profundas implicancias políticas y estéticas (López 2018) al ser vinculado con la lógica desjerarquizante del lenguaje al optar por una dinámica agramatical emparentada al sonido. En ese sentido, aunque reconociendo los límites de la letra, Churata no rechaza la escritura, sino que la torsiona para sus propios fines. Es por ello que Miguel Ángel Huamán propone que se trataría de una escritura deconstructiva contra la razón universal de Occidente

12 Nos resulta útil recurrir a la reflexión que plantea Deleuze en su lectura de Spinoza, en la cual la potencia se expresaría en la relacionalidad y en la composición, las alianzas que los cuerpos establecen: “Y por la misma razón que no sabéis lo que puede un cuerpo, que hay muchas cosas en el cuerpo que desconocéis, que rebasan vuestro conocimiento, también hay en el alma muchas cosas que rebasan vuestra conciencia. Así pues, la verdadera cuestión es ésta: ¿qué puede un cuerpo?, ¿de qué afectos sois capaces?” (Deleuze y Parnet 1980: 71).

(Huamán 1994), pues constituye un mecanismo de resistencia contra la hegemonía sociocultural que la propia escritura genera al subalternizar la oralidad. Así, Churata torsiona la escritura para captar un registro muy rico de sonidos, voces, trinos, cantos, onomatopeyas logrando generar relaciones horizontales, en las cuales diversos seres y cuerpos intervienen activamente.

En suma, *El pez de oro* provee diversas formas desde las cuales desentrañar el componente animal. Una de ellas refiere al modo en el que se presentan los propios personajes, los cuales antes que animales en tanto identidades fijas, molares, son catalizadores de una diversidad de agenciamientos y alianzas entre múltiples cuerpos y seres que fracturan la dicotomía humano-animal. Frente al modelo antropocéntrico, *El pez de oro* despliega diversas formas que desjerarquizan el lenguaje, para que este deje de ser un dispositivo de poder para la dominación; es decir, un elemento constitutivo de la separación entre lo animal y lo humano, para constituirse en un espacio abierto de experimentación.

PACHAKUTI (I): RAÍZ ANIMAL Y TEMPORALIDAD

A modo de entrar en el juego temporal similar al que un *pachakuti* despliega, partamos señalando que a lo largo del texto, Churata pone en juego, a través de la animalidad, una temporalidad dialógica y no lineal. Recordando un pasaje del retablo “Thumos”, en el cual los perros toman la palabra, estaríamos ante un pasado que emerge en el presente: “Y allí ladró y saltó en torno mío recordando sus viejas melodiosas danzas de Orko-pata” (Churata 2012: 779). Justamente es el ladrido animal —recordábamos el tema del sonido y el lenguaje animal con sus múltiples matices como un lenguaje más diverso que el humano— lo que moviliza este puente pasado-presente: “Sólo se puede devenir animal molecular. No se deviene perro molar ladrador, sino que al ladrar, si se hace con bastante coraje, necesidad y composición, se emite un perro molecular” (Deleuze y Guattari 2002: 277).

La animalidad opera, entonces, como un modo de atender contra toda pretensión de trazar líneas divisorias entre cultura (humano) y naturaleza (no-humano): “Así, pues, el hombre es historia en cuanto recibe un alma y para él es [sic]¹³ ser es no ser naturaleza; por lo que será más hombre cuanto menos animal sea” (Churata

2012: 742). Por el contrario, Churata comprende que “el hombre no tiene otra forma de salvarse que volver a las raíces animales y, hacer de su alma, o sea de su gen, el ideal de la vida” (Churata 2015: 66). Desde una dinámica que podríamos considerar como inmanente —antes que a las visiones trascendentes de un mundo “más allá”, la tierra es un “más acá”, una “vuelta” a la vitalidad—, las raíces no dejan de tejerse con toda la vida que es reincorporada en una serie de agenciamientos y afectos que aperturan nuevas relaciones, realidades, formas de experimentar y, en última instancia, recrear el mundo.

Churata recurre a la raíz no sólo como metáfora agrícola —profundamente relacionada al mundo andino—, sino como parte fundamental de la recuperación del “sí mismo” colectivo (el yo-tú-mucho) herido por la violencia colonial: “Es que América antes que fruto debe saberse raíz” (Churata 2012: 185). Lo interesante está en que la raíz en Churata no supone fijación como en primera instancia podríamos suponer (volvemos al problema de la identidad). Alfred Wagnier es famoso, entre otras cosas, por su aporte teórico referente a la “deriva de los continentes”. A inicios del siglo XX postuló que la litosfera tiene una dinámica en función del movimiento y no de la fijeza, como se solía pensar. Para Emanuele Coccia resulta interesante comprender, a partir de Wagnier, que no existe tierra firme, todas las porciones de tierra se encuentran a la deriva. En sus palabras, “Ya no hay tierra, ya no hay formas estables y definitivas. Todos los continentes son balsas en movimiento, barcos que transportan a todos los vivientes de un lado al otro del planeta, por encima y por debajo de su superficie” (Coccia 2021: 124). De un modo análogo, podemos plantear que la raíz posee movimiento, pues incluso la tierra sobre la que se afina y pareciera estar fija, en realidad se sabe móvil. Más allá de la filiación, “volver a la raíz” puede entenderse como una forma creativa de hibridar la dinámica de flujo y la noción de soporte (resistencia afinada a la tierra), en tanto posibilita la apertura de una nueva manera de experimentar el pasado-presente más allá de las dicotomías occidentales: “y sólo cambia lo que es en sí incambiable. He aquí que el Pasado, pues es lo permanente, será capaz de cambio, sin que por ello al cambiar sea el cambiado” (Churata 2012: 861). Así, la raíz animal o hacia la tierra, no supondría “regresar” hacia un recuerdo idealizado, preexistente u originario —aquello que con Deleuze y Guattari criticábamos—, más bien habilitaría un espacio de resistencia donde el pasado no ha sido clausurado, sino que está pasando, aperturando, a su vez, nuevas posibilidades de futuro.

En torno a esta breve reflexión sobre la raíz y la diná-

13 Luis Palacios identificó un error en la edición de Cátedra al cotejar este pasaje con la primera edición de Canata: “Así, pues, el hombre es historia en cuanto recibe un alma y para él ser es no ser naturaleza; por lo que será más hombre cuanto menos animal sea” (Churata 1957: 380).

mica que supone, vale la pena mencionar el trabajo pionero de Marco Thomas Bosshard, quien utiliza el concepto de rizoma de Deleuze y Guattari, con sus respectivos principios de heterogeneidad y multiplicidad, para leer *El pez de oro*¹⁴. Identifica que el texto de Churata carecería de sistematicidad en cuanto a su composición (lo cual no es defecto alguno, sino experimentación abierta que excede una lectura lineal). De igual modo, reconoce el uso de diversas lenguas, incluso hibridándose entre sí, lo cual transgrede la pretensión de universalidad de la lengua (Bosshard 2014). Por nuestra parte, resulta interesante vincular la temporalidad no lineal con la figura del rizoma. El pasado, signado por la violencia colonial, se presentaría ante nosotros como un rebrote y no como continuidad lineal más semejante a un modelo arbóreo. En ese sentido, la figura del rizoma frente al árbol sería más adecuada para dar cuenta de esas múltiples conexiones pasado-presente. Dicho eso, aunque resulte útil, no dejaría de ser problemático un modelo rizomático que, aunque con una tendencia a lo horizontal frente a la centralidad del modelo arbóreo, pierde profundidad, cuestión que sería distante de una lógica como la que *El pez de oro* supone, ya que resulta ser una obra permeada por un modo de existencia inmanente en donde la profundidad desempeña un papel clave vinculado a la vitalidad (caverna, semilla, entre otros). Lo que podríamos plantear, entonces, es que la centralidad en Churata (el término al que suele referir es unidad), a diferencia de lo imaginado por Deleuze y Guattari, no se trataría de un centro estratificado sin posibilidad de movimiento, sino más bien actuaría como un *chawpi*, es decir, un centro simbólico y móvil que relaciona y vincula la diferencia. Se trataría de un centro caótico-relacional y no del establecimiento de un orden jerárquico.

A modo de cierre, comprendemos que el énfasis de Churata por “saberse raíz” no debería pensarse como una exclusividad de los americanos. Todos los pueblos del mundo deben afincarse sobre su propia raíz; sin embargo, la diferencia estaría en que América no ha logrado recuperar su personalidad, después de la violencia colonial. Tal como señala Cesar López, aunque refiriéndose a los puentes que Churata traza entre el pensamiento amerindio y el

occidental, sin dejarse subsumir por el segundo, más bien interviniéndolos creativamente: “no se busca occidentalizar América, sino indigenizar Occidente” (López 2019: 9). Como bien recordábamos con Deleuze y Guattari, un devenir siempre es un doble devenir, aquello que fuga del conjunto mayoritario (Occidente) a la vez que del conjunto minoría (América), y así reconfigura el modo en el que ambos se relacionan y experimentan la realidad. Lo indio¹⁵ en Churata opera como espacio de enunciación de una sensibilidad hacia la vida, lo cual dista radicalmente de la forma racista de comprender lo indio como un esencialismo, en tanto una identidad determinada a través de la reproducción de categorías coloniales basadas en el fenotipo. Churata desplaza aquello y más bien apela a un agenciamiento indio-ahayu-movimiento-vida: “Se puede ser indio y tener los ojos azules. La naturaleza étnica de la nacionalidad no está en el color de la piel, está en el movimiento del alma, está en el impulso de la voluntad creadora” (Churata 2015: 67). Lo indio tendría un encuentro potente con el devenir, ya que, al ser una sensibilidad abierta a la diferencia, lejos de ser una sumatoria de elementos constituidos o el intercambio de términos, teje creativamente una nueva realidad.

PACHAKUTI (II): “MORIR DE AMÉRICA”, UNA POLÍTICA DE LA RE-VUELTA

En todo *El pez de oro* no se hace una sola mención directa al *pachakuti*. Sin embargo, lejos de invalidar la posibilidad de una lectura en esos términos, posibilita su interpretación a partir de elementos presentes en el propio texto. Además, como sugiere Riccardo Badini, las insurrecciones indígenas de inicio de siglo XX tuvieron profundas repercusiones en el ambiente sociopolítico puneño: “la esperanza del rescate que asume la forma del pachakuti en la mentalidad de la población popular indígena [...] encontró en la sangre de las masacres la respuesta más frecuente” (Badini 2025: 43). Así, no sería raro pensar que la obra que nos convoca haya estado directamente influenciada por este imaginario vinculado al *pachakuti*, aunque no se mencione de manera explícita, siendo totalmente factible que Churata haya intervenido y reinterpretado esta noción, tal como hizo con diversos mitos andinos.

Aunque ciertamente aún no ligado específicamente a la animalidad, existen trabajos que ya han advertido la presencia de múltiples *pachakuti* en el texto de Churata (Bosshard 2007; Mamani 2012). En ese sentido, nues-

14 Marco Thomas Bosshard incluye este nexo Deleuze-Guattari por vez primera en su libro *Ästhetik der andinen Avantgarde. Gamaliel Churata zwischen Indigenismus und Surrealismus* (2002), en el cual dedica un apartado titulado “El pez de oro como rizoma”. Para una traducción al castellano del texto, véase el libro de Bosshard (2014) titulado *Churata y la vanguardia andina*. Además de Bosshard, en años más recientes, Cesar López y Sergio Luján también han señalado y reflexionado sobre la posibilidad de leer *El pez de oro* a tenor del aparato Deleuze-Guattari.

15 “Nosotros somos indios o admitimos que no somos de América” (Churata 2015: 67).

tra reflexión se inserta en una discusión sobre la que no buscamos ofrecer un escrutinio definitivo, sino profundizar en la relación entre *pachakuti* y lo animal a modo de ensayar una política sin sujeto político presente en *El pez de oro* y, así, evaluar si es posible redescubrir el problema, en otros términos.

En *El pez de oro* no hay uno, sino varios *pachakuti*. Por ejemplo, Mauro Mamani (Mamani 2012) identifica dos de ellos en los retablos “Pueblos de Piedra” y “Morir de América”, respectivamente. El primero refiere al cataclismo producido por el diluvio de Wiracocha; el segundo, al anuncio del retorno del Khorí Challwa (el Pez de oro) como el cambio de una era a otra. De modo similar, Marco Thomas Bosshard (Bosshard 2007) identifica también la noción de *pachakuti* en el retablo “El pez de oro” vinculada al nacimiento del propio Khorí Challwa como el comienzo de un nuevo ciclo en el cosmos. Por dar un último ejemplo, basta observar la manera en la que Churata presenta la llegada de Cristóbal Colón al territorio americano en el retablo “Pachamama”. Allí se narra parte del arribo de los españoles, en tanto una inversión de mundos (*pachakuti*), aunque lo curioso resulte ser la caracterización de Colón (and de los españoles con él) como un hijo de Pachamama, el cual es “recogido” y “guiado” por esta para llegar a tierra, después de haber estado desorientado en la mar, lo que implica el reconocimiento de la voluntad y plena agencia de la Pachamama, enfatizando, además, su carácter de totalidad a la vez que relacional.

Dicho eso, nos interesa ensayar una interpretación en torno al retablo “Morir de América” a luces del *pachakuti* y más allá del sujeto político. Esta parte del texto tiene diversos motivos; sin embargo, nos concentramos específicamente en la referencia que se hace al Wawaku —monstruo lacustre—, así como a la batalla que este libra con el Khorí Puma, Khorí Challwa y los seres del lago Titikaka. En primer lugar, la figura del Wawaku se describe como “la Muerte; y la muerte es una enfermedad de la Vida. El despotismo es una de las formas de la muerte [...]” (Churata 2012: 914). Asimismo, en su conferencia de 1966, Churata sostiene que “es el representativo de la esclavitud y de la muerte” (Churata 2015: 66). Del mismo modo, podemos también asociarlo al miedo infundido por la colonia, mismo que impide que en América florezca lo colectivo al estar supeditado a la estructura heredera de la colonia (Hernando 2013).

En ese sentido, tal como señala Paola Mancosu, “La metáfora mítico-política de la colonización del imaginario sugiere la suplantación de todo un complejo de entidades que van desapareciendo, al ser oscurecidas por

la sombra del Wawaku” (Mancosu 2019: 58). Por ello es que se torna urgente su destrucción: “permaneceremos en guerra contra él hasta suprimirlo o nos suprima” (Churata 2012: 839), ya que sería el modo de liberar a la vida, y por consiguiente a sus seres, del miedo del que son presos producto de la violencia colonial: “No tuya la culpa. Fueron el miedo al indio y el miedo del indio; miedo a tu madre y el miedo de tu madre” (829).

Se decide librar una batalla contra el Wawaku, lo que comprendemos que no sería otra cosa el movimiento (vida) en lucha contra la fijeza (muerte): “considera la temeridad de exceso tal, si el Wawaku viniera a ser más que la animación simbólica de la Muerte. La Muerte, y su terror, implicarían un freno de la Vida...” (839). El Wawaku no es fácil de identificar pues se hace presente como una sombra o se esconde en el propio barro del lago: “El duelo era absurdo: la nebulosa frente a la Nada. Pero la Nada agredía y había que pelearla” (934). Así, la batalla final tiene lugar en la caverna, el Wawaku hiere de muerte al Pez de oro para posteriormente ser devorado por el Khorí Puma.

En ese sentido, comprendemos que la lucha contra el Wawaku —una re-vuelta antes que una revolución— tiene como resultado un *pachakuti*. A través del discurso mítico, Churata reconoce que, más que el sujeto político, la dinámica animal, encarna una potencia política capaz de articular cambios de gran hondura. *El pez de oro* y su dinámica minoritaria —a decir de Deleuze y Guattari—, despliega una agencia política en términos más-que-humanos. La lucha contra el dominio colonial, representado en el Wawaku, es tarea que convoca a los diversos seres del lago Titikaka: la alianza inter-especie como resistencia a la dominación.

Como de forma muy sugerente ha señalado Meritxell Hernando, “El mesianismo de Gamaliel Churata, arraigado en la tradición popular andina, aspira no al regreso de un inca, sino a la persistencia del alma colectiva, la *ahayu*, por encima de cualquier contingencia” (Hernando 2013: 309). De este modo, la lucha contra el Wawaku, leída aquí en términos de *pachakuti*, no supone el proceso de liberación de un sujeto (histórico, imprevisto, múltiple) o de una subjetividad política (animal, vegetal, humana), y sí el despliegue colectivo de una diversidad de potencias vitales, la *ahayu* por ejemplo: “La vitalidad del Titikaka debería hallarse volcada en el presunto campo de operaciones para cuando sonara la *khepa* marcial señalando la conversión de las maniobras en batalla efectiva [...] Se volcaría el Titikaka sobre la mala bestia; y si ésta rechazaba al Titikaka, le aventaríamos estrella ígnea a la cabeza...” (Churata 2012: 933-934).

Así, la victoria sobre el Wawaku es un desborde cósmico, en tanto quiebre con el orden de dominación colonial que este representaba. Al tratarse de un *pachakuti*, podemos colegir que estamos ante un periodo de renovación: “Pero está dicho que cuando el morrillo de la mala Bestia sea quebrantado, EL PEZ DE ORO se agitará de nuevo; y nuevamente oiremos su trino: —¡Piupiu-titit! ¡Piupiu-titit!...” (930). Asimismo, esta renovación, producto de la derrota del Wawaku y la muerte del Pez de oro, inicia un periodo de, aparentemente, larga dispersión. Más allá de afirmar la muerte del Khorí Challwa, en realidad, es su permanencia, la potencia genésica, la célula guerrera que no ha de morir, articulándose justamente hacia la formación de un nuevo orden: “No columbramos qué número de siglos requiera el NUEVO NACIMIENTO; mas tenemos entendido que no serán tantos que hagan cinco milenios —y así fuesen— los que permitan al americano de América expresarse, y ser, en su idioma lácteo” (973).

En un doble movimiento, la vida vence y se abre paso a la muerte. Por un lado, la batalla que emprenden los seres del Titikaka finaliza con la destrucción física y mítica de la falsa idea de muerte, representada en el Wawaku: “el asalto del PUMA venido del Sepulcro, despedazando con garra de oro y colmillo de fuego el morrillo del WAWAKU, que es la parte hedionda de la luz, camino de muerte, invitación al miedo” (973). Por otro lado, la muerte del Khorí Challwa, producto de la herida que recibe en pleno combate, no debe pensarse como una derrota, sino como un “vuelta” al óvulo (la tierra)¹⁶ del que tornará a nacer pues “He aquí el áureo mensaje de EL PEZ DE ORO: —¡América, adentro, más adentro; hasta la célula!...” (973). Ha vuelto a ser semilla que al brotar, florecerá incandescente.

A MODO DE CIERRE

Están por cumplirse 70 años de la publicación de *El pez de oro* y lejos de haberse agotado las posibilidades interpretativas de sus múltiples sentidos, sigue siendo factible elaborar nuevas lecturas. En esta oportunidad, hemos ensayado una interpretación en términos del *pachakuti* para comprender lo que hemos optado por denominar como una política sin sujeto político. En ese sentido, el texto de Churata reconoce en la animalidad una potencia inusitada que permite concebir la agencia política más allá del paradigma antropocéntrico y sus formas recapturantes en términos del sujeto y/o subjetividad.

16 “«Los muertos vuelven a la sangre de los vivos, tal la semilla que busca el camino del surco, como enseña la Cátedra del Khorí-Puma; pues los muertos son semillas»” (Churata 2012: 317).

De ese modo, nos parece necesario seguir profundizando en la filosofía y teoría política que en *El pez de oro* se ensaya. Así como el propio Churata hizo, a través de una profunda vocación creativa, reelaborando diversos mitos andinos y produciendo un diálogo fructífero con Occidente para desmontar sus bases ontológicas, epistémicas y políticas, consideramos necesario profundizar en el carácter de fomentar una lógica híbrida para leer una obra híbrida. Churata nos recuerda que no solo se trata de dejarse contagiar por la diferencia, sino de construirla activamente. Así, una de las posibles entradas que nos parece particularmente potente es el puente Churata–Deleuze–Guattari. Una serie de conceptos conversan y podrían aportar nuevas reflexiones políticas, tales como a partir de *kamaq*-potencia, solo por mencionar un par de estos a modo de trazar una ruta o itinerario para futuros trabajos.

Dicho eso, *El pez de oro* esgrime una fuerte crítica a la lógica binaria —conveniente para la dominación—, aquella que signa, determina y establece un espacio con jerarquías entre los cuerpos y los seres, “estabilizando” y estratificando sus dinámicas de flujo, aquí llamado vital. El devenir-animal, así como la lógica de hibridación en Churata, darían paso a formas alternas de experimentar la realidad, distantes del modelo occidental de razón y lenguaje humanos. El registro mítico-político en *El pez de oro* no se “limitaría” a la concreción de un proyecto político preexistente; así como tampoco se trataría de la voluntad humana como centro gravitante de las transformaciones sociopolíticas. Lejos de ser la redención de un sujeto político; por el contrario, lo político en el texto residiría en la exploración de nuevos espacios y modos de enunciación que abrirían despliegues de una potencia política desde diversas agencias vegetales, minerales, humanas, animales, entre otras participaciones.

Frente a la limitación conceptual a la que Occidente nos ha obligado a pensar nuestros procesos políticos, *pachakuti* emerge como un concepto sumamente valioso para ensayar una política andina de la re-vuelta. La animalidad apertura lógicas desbordantes de la supuesta dicotomía entre lo humano y lo no-humano. Por decirlo con Deleuze y Guattari, *El pez de oro*, con su dinámica minoritaria, desplaza al humano como centro gravitante de la política para reconocer múltiples agencias y potencias actuantes de todo tipo. El *pachakuti* que Churata presenta en el retablo “Morir de América” nos recuerda que el humano no dirige ni puede organizar este, pero puede contribuir con él. De este modo, habría una liberación de las potencias vitales en las que el ser humano es parte, pero no su centro.

En suma, más allá de pensar que la posibilidad de una política sin sujeto político suponga soslayar las relaciones materiales y concretas de explotación humanas, y que por tanto, no han de ser enfrentadas; se trata de articular y comprender la agencia política más allá del modelo antropocéntrico. Antes que jerarquizar la explotación humana, animal, vegetal, mineral (puesto que se encuentran imbricadas y que la dominación es factible disgregarla solo teóricamente), se trataría, en última instancia, de comprender que nuestro contexto sociopolítico —en grave colapso y desmoronamiento— exige pensar las líneas de fuga en términos más-que-humanos.

REFERENCIAS

- Badini, Riccardo. 2010. *Churata es un escritor que vino del futuro*. La República, agosto.
- Badini, Riccardo. 2025. *El indigenismo de Orkopata y El pez de oro como obra al negro de la literatura peruana*. Pakarina Ediciones.
- Bosshard, Marco Thomas. 2007. “Mito y mónada: la cosmovisión andina como base de la estética vanguardista de Gamaliel Churata”. *Revista Iberoamericana* 73 (220): 515-539. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2007.5356>.
- Bosshard, Marco Thomas. 2014. *Churata y la vanguardia andina*. Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo, ed. 2014. *Arte, y vocabulario en la lengua general del Perv llamada Quichua*. Edición facsimilar de 1586. Pontificia Universidad Católica del Perú. Instituto Riva-Agüero.
- Churata, Gamaliel. 1957. *El pez de oro*. Canata.
- Churata, Gamaliel. 2012. *El pez de oro*. Cátedra.
- Churata, Gamaliel. 2015. *Dialéctica del realismo psíquico. Alfabeto del incognoscible*. Universidad Nacional del Altiplano.
- Coccia, Emanuele. 2021. *Metamorfosis*. Cactus.
- Deleuze, Gilles. 1993. *Critique et clinique*. Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles. 2017. *Derrames II: aparatos de estado y axiomática capitalista*. Cactus.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1978. *Kafka. Por una literatura menor*. Ediciones Era.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 2002. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. PRE-TEXTOS.
- Deleuze, Gilles y Claire Parnet. 1980. *Diálogos*. PRE-TEXTOS.
- Depaz, Zenón. 2015. *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Ediciones Vicio Perpetuo Vicio Perfecto.
- Espezúa, Dorian. 2015. “El lenguaje como campo de batalla. La expresión americana kuika según Gamaliel Churata”. *Caracol* 9:19-91. <https://doi.org/10.11606/issn.2317-9651.v1i9p19-91>.
- Estermann, Josef. 2006. *Filosofía andina: sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología.
- Flores Galindo, Alberto. 1994. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.
- Guattari, Félix. 2017. *La revolución molecular*. Errata naturae.
- Hernando, Meritxell. 2013. “La política del miedo en *El pez de oro* de Gamaliel Churata”. En *Mito, palabra e historia en la tradición literaria latinoamericana*, editado por J. Rovira y E. Valero. Iberoamericana Vervuert.
- Hernando, Meritxell. 2018. “¿No oyes hablar a los perros? La razón musical y las lenguas de la naturaleza en *El pez de oro* de Gamaliel Churata”. *América Crítica* 2 (1): 25-36. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/3299>.
- Hernando, Meritxell. 2020. “Quién habla cuando el layka canta: La política discursiva de *El pez de oro*, de Gamaliel Churata”. *América Crítica* 4 (3): 105-118. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/4472>.
- Holguín, Diego González. 1608. *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca*. Francisco del Canto.
- Huamán, Miguel A. 1994. *Fronteras de la escritura. Discurso y utopía en Churata*. Editorial Horizonte.
- Lajo, Javier. 2006. *Qhapaq Ñan. La Ruta Inka de Sabiduría*. Ediciones ABYA-YALA.
- López, Cesar. 2017. “A proposta estético-política em *O Guesa* de Sousândrade e *El pez de oro* de Gamaliel Churata”. MA thesis, Universidade Federal de Minas Gerais. <https://hdl.handle.net/1843/LETR-AKYH73>.
- López, Cesar. 2018. “Sobre el concepto de animal en *El pez de oro* de Gamaliel Churata”. *ENTRE CANÍBALES, Revista de Literatura* 2 (9): 185-203.
- López, Cesar. 2019. “Crítica del espacio occidental en *El pez de oro* de Gamaliel Churata”. *Recial* 10 (15): 1-16.
- López, Cesar. 2020. “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”. *Mitologías hoy* 21:209-225. <https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.683>.
- Mamani, Mauro. 2012. *Quechumara. Proyecto estético-ideológico de Gamaliel Churata*. Universidad de Ciencias y Humanidades.
- Mamani, Mauro. 2015. “Ahayu-watan: una categoría andina para explicar nuestra cultura”. *Caracol* 9:93-127. <https://doi.org/10.11606/issn.2317-9651.v1i9p92-127>.

- Mancosu, Paola. 2019. “Mito y resistencia en la obra de Gamaliel Churata”. *Mitologías hoy* 19:51-62. <https://doi.org/10.5565/rev/mitologias.599>.
- Monasterios, Elizabeth. 2020. “La crítica de Gamaliel Churata al sistema filosófico de Platón o cómo construir un mundo a-teológico y des-jerarquizado”. En *Gamaliel Churata. El escritor, el filósofo, el artista que no conocíamos*, editado por Elizabeth Monasterios y Mauro Mamani. Instituto Internacional Literatura Iberoamericana.
- Monasterios, Elizabeth. 2021. “El debate andino amazónico abordado desde el pensamiento vinculante y post-anthropocéntrico de Gamaliel Churata”. *Revista de Estudios Hispánicos* 55 (3): 583-605. <https://doi.org/10.1353/rvs.2021.0048>.
- Pease, Franklin. 1992. *Perú: hombre e historia. Volumen II. Entre el siglo XVI y el XVIII*. EDUBANCO.
- Rivara, María Luisa. 2000. *Pensamiento prehispánico y filosofía colonial en el Perú. Tomo I*. Fondo de Cultura Económica.
- Rivera, Silvia. 2015. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Rivera, Silvia y Ana Cacopardo. 2018. “‘Nada sería posible si la gente no deseara lo imposible’. Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui”. *Andamios* 15 (37): 179-193. <https://doi.org/10.29092/uacm.v15i37.635>.
- Taylor, Gérald. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*. Instituto de Estudios Peruanos. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Vilca, Mario. 2020. “Kuti, el 'vuelco' del pacha. El juego entre lo cosmológico y lo humano”. *Estudios sociales del noa*, n.º 23, 51-80. <https://doi.org/10.34096/esnoa.n23.10129>.
- Zourabichvili, François. 2007. *El vocabulario Deleuze*. Atuel.