

**¿ESBOZOS DE UNA COSMOPOLÍTICA EN LOS RÍOS
PROFUNDOS? UNA APROXIMACIÓN DESDE LA ONTOLOGÍA
AMERINDIA QUECHUA¹**

**OUTLINES OF A COSMOPOLITICS IN LOS RÍOS
PROFUNDOS? AN APPROACH FROM THE AMERINDIAN
QUECHUA ONTOLOGY**

**ESBOÇOS DE UMA COSMOPOLÍTICA EM LOS RÍOS
PROFUNDOS? UMA ABORDAGEM A PARTIR DA ONTOLOGIA
AMERÍNDIA QUECHUA**

Andrés García Vásquez*

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
andrez.garcia@unmsm.edu.pe
ORCID 0009-0003-5864-6939

Recibido: 29/01/2024

Aceptado: 08/07/2024

* Bachiller en Teología por la Pontificia Universidad Urbaniana y en Educación por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Es egresado de la Maestría en Lengua y Literatura en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente investiga las relaciones entre agentes humanos y no-humanos en la obra de José María Arguedas.

Resumen

La política es uno de los ángulos de análisis posibles de *Los ríos profundos*, por dos eventos principales: el motín de las chicheras y el levantamiento de los colonos. La crítica suele prestarle mayor atención al primero, aunque, según sostenemos en esta investigación, normalmente se pasa por alto o se lee como elemento metafórico el papel activo que desempeñan en estos procesos algunos agentes o potencias no-humanas, como el *zumbayllu* y el río Pachachaca. Por eso, planteamos que, en lugar de política, es más apropiado el concepto cosmopolítica para el estudio de esta novela, ya que permite una lectura más cabal y le da visibilidad al rol público de dichos agentes no-humanos. Para nuestro análisis, recurrimos a algunos planteamientos teóricos de Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Jacques Rancière y Gilles Deleuze y Félix Guattari.

Palabras claves: José María Arguedas, ontología, cosmopolítica, política, mundo andino.

Abstract

Politics is one of the possible angles of analysis of *Los ríos profundos*, focusing on two main events: the insurrection of the *chicheras* and the uprising of the *colonos*. Critics often pay more attention to the former, although, as we argue in this research, the active role played by some non-human agents or powers, such as the *zumbayllu* and the Pachachaca river, is usually overlooked or merely interpreted as a metaphorical element in these processes. Therefore, we propose that, instead of politics, the concept of cosmopolitics is more appropriate for the study of this novel, as it allows for a more comprehensive reading and gives visibility to the public role of such non-human agents. For our analysis, we draw on some theoretical frameworks proposed by Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Jacques Rancière, Gilles Deleuze, and Félix Guattari.

Keywords: José María Arguedas, ontology, cosmopolitics, politics, Andean world.

Resumo

A política é um dos ângulos de análise possíveis de *Los ríos profundos*, destacando-se dois eventos principais: o motim das *chicheras* e o levantamento dos *colonos*. Os críticos costumam prestar mais atenção ao primeiro, embora, como argumentamos nesta pesquisa, o papel ativo desempenhado por alguns agentes ou poderes não humanos, como o *zumbayllu* e o rio Pachachaca, geralmente seja ignorado ou interpretado apenas como um elemento metafórico nesses processos. Portanto, pro-

pomos que, em vez de política, o conceito de cosmopolítica seja mais apropriado para o estudo desta novela, pois permite uma leitura mais abrangente e dá visibilidade ao papel público desses agentes não humanos. Para nossa análise, recorremos a algumas estruturas teóricas propostas por Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Jacques Rancière, Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Palavras-chaves: José María Arguedas, ontologia, cosmopolítica, política, mundo andino.

Introducción

Los ríos profundos, una de las novelas más conocidas de José María Arguedas, ha sido ampliamente estudiada por la crítica, pues abriga varias capas de lectura posibles. La tradición ha priorizado los aspectos sociológicos y culturales, pero otra arista interesante es la política, que se manifiesta en dos episodios que consideramos principales: el motín de las chicheras y el levantamiento de los colonos. De estos, el más estudiado suele ser el primero; en este se destaca, principalmente, el papel de doña Felipa (así Lambright, 2007; Yetter, 2016). Sin embargo, notamos que en estas lecturas se deja de lado o no se valora en su real dimensión un aspecto clave: la activa participación social y política de agentes no-humanos, como son el río Pachachaca y el *zumbayllu*. A nuestro juicio, esto se debe a un sesgo de lectura, ya que aquello que no puede explicarse desde la racionalidad moderna (o la ontología naturalista, concepto propuesto por Philippe Descola) no puede ser tomado en serio y queda relegado a la categoría de creencia, rezago de una visión mágica del mundo.

Según lo anterior, el término “magia” se ha empleado ampliamente para catalogar y englobar todo aquello que en esta novela *desborda* la episteme occidental. Eduardo Viveros de Castro ha propuesto, en cambio, el concepto “cosmopolítica”

para pensar las políticas indígenas, ya que, para ellas, en las negociaciones del poder participan una multiplicidad de humanos y no-humanos. Esto es así porque las ontologías indígenas (americanas, en este caso) no establecen una diferenciación (o, al menos, una dicotomía) entre naturaleza y cultura, y los conceptos de persona y sujeto no están restringidos a los seres humanos, son más bien categorías interespecíficas (atravesan las especies). No es posible, en consecuencia, restringir las fronteras de lo político y lo público solo a la esfera humana. Por eso, las concepciones indígenas sobre las negociaciones del poder desafían a la política clásica, de allí que sea necesario in-comunizar la naturaleza; es decir, todas las sociedades no se rigen por patrones ontológicos naturalistas ni por la idea de lo político como exclusivo de lo humano (De la Cadena, 2020). Por eso, en esta investigación nos preguntamos: ¿en qué medida debemos hablar de una cosmopolítica en *Los ríos profundos* más que solo de política (en el sentido occidental)?

Nuestro análisis se centrará en la relación Ernesto-zumbayllu y Ernesto-río Pachachaca, concretamente a partir de la llegada del *zumbayllu* al colegio (capítulo VI) y el motín de las chicheras en Abancay (capítulo VII). Por eso, sostendremos, como hipótesis, que las transformaciones que se desencadenan, a partir de estos acontecimientos, son mejor explicados y más cabalmente comprendidos, desde un punto de vista cosmopolítico más que solo político, porque le dan visibilidad al rol público de agentes y potencias no-humanas. Como base teórica, recurriremos a planteamientos antropológicos de Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro, así como a algunos conceptos de Jacques Rancière, Gilles Deleuze y Félix Guattari.

1. Una mirada a la crítica

La obra de José María Arguedas contiene distintos aspectos y elementos in-comunes con la ontología naturalista. Esbocémoslo con un ejemplo tomado de la novela. Luego de la revuelta de

las chicheras y de que doña Felipa se fuga, Ernesto se interroga si el río Pachachaca tomará partido por los hacendados o por la causa de la chichera y los colonos: “¿Por quién crees que está el Pachachaca?”, le pregunta a Antero. Este le contesta: “Parece que está de parte de doña Felipa. Atajó a los guardias civiles. El rebozo de doña Felipa sigue en la cruz del puente. Dicen que el río y el puente asustan a quienes intentan sacarlo” (Arguedas, 1986, p. 118). ¿Participa el río en los asuntos sociales, políticos, entonces? Desde el punto de vista occidental, esto es impensable, salvo que sea solo una metáfora, un recurso literario, pues los no-humanos no se inmiscuyen en los asuntos públicos.

¿Cómo ha abordado la crítica estos aspectos de la obra estética de Arguedas, estos desbordes con respecto a la ontología² naturalista? En la crítica tradicional, nosotros observamos, al menos, tres posturas principales sobre estos “fuera-de-lugar” ontológicos de *Los ríos profundos* (aunque se pueden ampliar, a grandes rasgos, a toda la obra de Arguedas). En primer lugar, ha primado una lectura mágico-mítica, que nosotros denominamos la “tesis magicalista”. Por lo general, la relación particular que se observa en *Los ríos profundos*, sobre todo, entre Ernesto y el mundo no-humano; esta “tesis” la interpreta como manifestaciones mágicas, es decir, rezagos de una cosmología premoderna que carece de realidad frente a la racionalidad occidental (Castro-Klarén, 1973; Cornejo Polar, 1973; Dorfman, 1980; Portugal, 2011; Vargas Llosa, 1997). En ocasiones, también se emplea la categoría “mito” en el sentido de prerracional; pero, por lo general, son lecturas afables y comprensivas con una obra altamente influenciada por el pensamiento indígena y con aspectos culturales que van quedando en el pasado frente al avance de la modernidad.

Más recientes —pero sin cuestionar en mayor grado el punto de vista previo ni la división humanidad/naturaleza— son algunas interpretaciones realizadas desde los discursos ecológicos y ambientalistas actuales. Las manifestaciones “mágicas” de la novela, en esta perspectiva, son valoradas positivamente,

porque constituirían una fuente de inspiración para prácticas ambientales más ecoamigables (Bernard, 2018; Liang, 2018). Lo deseable es que esas cosmovisiones alternativas sean preservadas por su funcionalidad para afrontar la crisis ecológica actual. Y este tipo de literatura contribuiría precisamente a eso, además de ejemplarizar mundos en que las relaciones ser humano-naturaleza ocurren de un modo distinto al camino que estamos siguiendo. Su relevancia radicaría, entonces, más que en lo estético en sí, en su papel didáctico.

Por último, existe otra tradición crítica que ha intentado pensar la novela desde su matriz cultural andina, aunque con los presupuestos teóricos de las décadas de los setenta y ochenta (los planteamientos de Lévi-Strauss, Mircea Eliade, el estructuralismo) y las categorías vigentes por entonces, es decir, también “magia” y “mito”, pero con matices. Esta tradición sostiene que la relación ser humano-naturaleza en la novela no es dicotómica, sino un *continuum* entre humanidad y naturaleza. Por tanto, es una racionalidad distinta a la occidental, propia de la cosmovisión indígena andina (Aibar Ray, 1992; Rowe, 1979). En la misma línea, Martin Lienhard (1981) incluso cuestiona la pertinencia misma de los términos “magia” y “mito” por su eurocentrismo y su carga peyorativa; y, en todo caso, los emplea aclarando que, en realidad, estamos no ante una racionalidad inferior ni infantil, sino frente a una racionalidad *otra*, la indígena andina. En esta línea, otro trabajo reciente, fundado en las categorías conceptuales con las que trabajaremos aquí, es el de Chryslen Barbosa (2020). Ella reconoce la agencia social y política de agentes no-humanos en la novela y precisa que la literatura arguediana debemos entenderla como enraizada en el mundo quechua no solo en el plano lingüístico, sino también a nivel ontoepistémico.

2. Presupuestos teóricos

Precisemos, ahora, por qué estamos hablando aquí de “ontologías” (así en plural). El antropólogo francés Philippe Descola (2012) plantea que todos los seres humanos se perciben a sí mismos como una singularidad compuesta por una “interioridad” y una “fisicalidad”, un sí mismo interno y otro físico, exterior. Esta afirmación, según él, está avalada por los estudios etnográficos que se han realizado entre distintos pueblos del mundo, así como por la psicología moderna.

Las diferentes combinaciones de esos dos principios, según plantea, dan lugar a distintas ontologías en el mundo. Él identifica cuatro: el naturalismo, el animismo, el totemismo y el analogismo. En nuestro caso nos interesan solo las dos primeras. El *naturalismo* establece una diferencia de interioridades y una semejanza de fisicalidades. Lo que une a los humanos con el resto de seres sería la corporalidad, pero su subjetividad única los diferencia de ellos, los separa y los coloca por encima de lo que en esta ontología se denomina naturaleza. Esta es la ontología dominante en occidente desde el surgimiento de la modernidad. En el *animismo*, en cambio, ocurre lo contrario. Lo común a todos los existentes es su interioridad y lo que varía es su forma de “aparecer”, la multiplicidad de fisicalidades. Por tanto, la subjetividad no sería un atributo exclusivamente humano, sino una cualidad común a todos los existentes. En consecuencia, los seres no-humanos también poseen lo que llamamos sociedad y cultura. Esta ontología, según Descola, la comparten, con matices, gran parte de los pueblos amerindios y otras sociedades nativas de Siberia y el sudeste asiático. En los Andes (en los grupos de raigambre indígena), él afirma que primaría el analogismo, pero hoy en día la mayoría de investigadores sostienen más bien que predomina el animismo y esto es también lo que nosotros observamos en la obra de Arguedas. Por lo demás, Descola precisa que, más que visiones particulares del mundo (multiculturalismo), las ontologías constituyen

“distintos estilos de hacer mundo” (2014, p. 271). Por tanto, estamos frente a organizaciones diferentes de lo real; de allí que no quepa hablar de “mágico” o “real maravilloso” para los textos de raíz indígena, a nuestro juicio.

Si el ser humano no es el único ser subjetivo, el mundo entonces está habitado por un conjunto de personas o colectivos humanos y no-humanos capaces de acción política. Por eso, de acuerdo con Eduardo Viveiros de Castro, más que de política (negociaciones del poder entre humanos), se trata de cosmopolítica (desdoblamiento del poder de forma interespecífica):

[La cosmopolítica] —sostiene él— describe un universo habitado por distintos tipos de actuantes o de agentes subjetivos, humanos y no humanos —los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos—, dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas, apetitivas y cognitivas, o dicho de otro modo, de “almas” semejantes. (2010, p. 34)

Bajo este presupuesto, el mundo está compuesto en realidad por múltiples mundos, vale decir, por colectivos de animales, plantas, seres-tierra (montañas, ríos, cuevas, cascadas y otros elementos del paisaje) que poseen sus propias perspectivas³ (u ontologías), pero todos ellos siempre abiertos a interactuar con los otros. Por eso, la política como la cultura en estas sociedades no es privativa del ser humano, toda entidad con perspectiva o potencia (el sonido y la luz, por ejemplo) es un actor político o fuerza pública, no solo entes pasivos, recursos a expensas de los intereses humanos. De allí que, la política, según Viveiros de Castro, deba entenderse como un arte diplomático interespecífico, ya que “toda interacción entre especies en los mundos amerindios es una intriga internacional, una negociación diplomática” (2019, p. 134). Entre los humanos, este rol, por lo general, lo ejercen personas potentadas para eso, principalmente los chamanes o, como prefiere llamarlos Christian Elguera (2021),

los especialistas rituales. Ellos son las personas capacitadas para conectar mundos. Ahora bien, en *Los ríos profundos* observamos que también algunos artefactos (el *zumbayllu*) tienen alma, poseen perspectiva y agencia. Así lo notamos en la siguiente escena:

—[El *zumbayllu*] es tuyo, “Añuco” —le dije alegremente.

—¿De veras?

—¡Qué *zumbayllu* tienes! —le repetí, entregándole el pequeño trompo—. En su *alma hay de todo*. Una linda niña, la más linda que existe; la fuerza del “Candela”; mi recuerdo; lo que era *layk’a*; la bendición de la Virgen de la costa. ¡Y es *winko*! Lo harás bailar a solas. (Arguedas, 1986, pp. 105-106, subrayado nuestro)⁴

Vemos, por tanto, que el *zumbayllu* (un trompo) también cuenta con subjetividad. Posee una personalidad compuesta por una multiplicidad de fuerzas humanas y no-humanas. Por eso, tiene perspectiva, está dotado de un punto de vista y, por tanto, es capaz de acción pública.

En este artículo nos parece pertinente apelar también a la definición de *política* planteada por el filósofo Jacques Rancière. Para él, mucho de lo que llamamos política es en realidad *policía*. Es decir, aquel conjunto de fuerzas desplegadas para mantener un determinado orden, sea este social, económico, discursivo o estructuras de poder (y, normalmente, todos en conjunto). En cambio, “hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de [la] igualdad. Eso quiere decir que no siempre hay política” (Rancière, 1996, p. 31). Más bien esta sería rara y siempre local. Y es que la igualdad inicial es subvertida por la policía para crear categorías de diferenciación. La política, en cambio, consiste en la contra-acción de la igualdad para contrarrestar lo estructurado y lo dado. Precisamente eso es lo que observamos en nuestra novela. Las fuerzas que se ponen en marcha con

la irrupción del *zumbayllu* en el colegio y con el motín de las chicheras en la ciudad son justamente de este segundo orden: acciones políticas que intentan remover las estructuras “policiacas” que sujetan el microcosmos de Abancay. Lo particular en la novela es que estas fuerzas se despliegan como heterogeneidad, ya que se movilizan una pluralidad de mundos y seres perspectivas en interacción; esto es, fuerzas y agentes humanos y no-humanos. Por eso, sostenemos que estamos frente a un evento cosmopolítico.

3. El rebalse de las aguas estancadas

Mientras avanzamos en la novela, parece que en Abancay todo está detenido hasta que ocurren dos acontecimientos que empiezan a mover las “aguas estancadas” tanto del colegio como de la ciudad. Nos referimos a la irrupción del *zumbayllu* y al motín de las chicheras. Con respecto a este último, Antero, el amigo de Ernesto comenta: “Hay mucha gente. Es como un *repunte de agua*” (Arguedas, 1986, p. 73), ¿un río en movimiento? Desde el principio, parece establecerse un paralelo entre la revuelta y el río. Asimismo, se lo compara con el *amaru* (pensemos también en la semejanza de su movimiento con la corriente del río): “Fue ya el grito único [de las chicheras] que se repetía hasta la *cola* [¿de la serpiente?] del tumulto. El grito *corría* como una *onda en el cuerpo de una serpiente*” (Arguedas, 1986, p. 75). Esta es una alusión clara al primer capítulo y a las serpientes del Amaru Cancha del Cusco que ahora entran en acción (Arguedas, 1986, p. 9). El motín de las chicheras es descrito como un *amaru*, un ser poderoso que adquirirá mayor personalidad en el poema “Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman” (Elguera, 2020). Asimismo, es patente la asociación motín-río, que, igualmente, nos remite al primer capítulo, al río hirviente (*yawar mayu*) que corre entre las piedras de los muros incas del Cusco: “Era estático el muro, pero hervía por todas sus líneas y la superficie era cambiante, como la de los ríos en el verano” (Arguedas, 1986, p. 6). Ahora, inicia la marcha, la movilización de ese río-serpiente.

Es claro entonces que desde el principio el motín es presentado como una acción cosmopolítica, esto es, como el despliegue de un conjunto de fuerzas humanas y no-humanas.

¿Qué rol juega Ernesto?, ¿se queda al margen solo como un espectador o se suma a los que insultan a las “cholas machorras” desde sus casas? No, todo lo contrario, participa activamente, como uno más. Ya en el primer capítulo, agenciado por la fuerza del muro inca, el canto de la campana y los amarus del Palacio de Huayna Cápac pudo resistir la prepotencia del Viejo. En ningún momento se muestra sumiso (no agacha la mirada) y ni siquiera lo llama tío. Más bien, va tomando mayor conciencia sobre quiénes son los que sufren y crece su sensibilidad hacia ellos, tal como la María Angola (la campana), que llora por ellos “desde el Cuzco”, el centro del mundo (Arguedas, 1986, p. 13). Ahora, Ernesto pasa del despertar a la lucha activa; y más que eso, incluso, nos parece que actúa como un mediador de fuerzas, tipo un especialista ritual que sabe llevar a la arena pública la voz, la energía y la postura de agentes no-humanos, principalmente el río Pachachaca y el *zumbayllu*.

En tal sentido, de acuerdo con los planteamientos de Christian Elguera, Ernesto sería un *camasca*, alguien que posee *camac*, es decir, “una fuerza energética o una intensidad que [lo] anima” (2021, p. 32). Empero, a diferencia de lo que Elguera observa en el *dansak* Rasu Ñiti (un especialista ritual consumado), nuestro *camasca* Ernesto es más bien alguien que está en proceso de formación. Así lo demuestra el hecho de que, luego de haber cultivado una larga relación con el río Pachachaca, recién caiga en la cuenta de su filiación: “Pensé, entonces, que debía hacer bailar, mejor, a mi *zumbayllu*, como en la madrugada en que por primera vez me sentí una criatura del Pachachaca” (Arguedas, 1989, p. 167). Entonces, tal como el *danzaq* Rasu Ñiti es hijo del *wamani*, del nevado, Ernesto es ahora hijo del *apu* Pachachaca. Desarraigado de su aldea nativa y lejos del “Apu K’arwarasu” (Arguedas, 1986, p. 75), él ha constituido una relación filial con este nuevo *apu*. Por eso, es cierto que, como

afirma José García-Romeu (2014), el proceso de crecimiento de Ernesto concluye cuando él, siempre sensible a la opresión indígena, integra su visión animista en un pensamiento político y social al involucrarse en el motín de las chicheras y su interés por la causa de los colonos. No obstante, añadimos que crecer para él significó también ir madurando sus relaciones con seres no-humanos y aprender a “beber” de su energía para canalizarla hacia las luchas políticas. En otras palabras, agenciarse y mediar para hacer emerger potencias y fuerzas no-humanas en la esfera pública de Abancay.

El itinerario de Antero, hijo de hacendado, en cambio, es distinto. Aunque es misti, conoce y comparte, en gran medida, la ontología indígena (él es el artífice del *zumbayllu*). Mas, para él, su proceso de crecimiento es inverso al de Ernesto. En lugar de afianzarse en los valores indígenas, debe distanciarse de ellos para asumir los códigos que rigen su estamento social (debe “convertirse” en misti). Por eso, si al inicio se involucra en el motín, lo hace solo por curiosidad, para ver. Después se retira aduciendo prejuicios raciales: “Es feo ir entre tanta chola. ¡Vámonos! Ya es bastante para mataperradas”, le dice a Ernesto (Arguedas, 1986, p. 75). Aquí comienza su progresivo distanciamiento con Ernesto hasta su ruptura final cuando el Markask’a se junta con Gerardo, el hijo del coronel; un distanciamiento no solo afectivo, sino también ontológico.

4. Hacer rizoma: Ernesto, el *zumbayllu* y el Pachachaca

Desde los sucesos del motín, Ernesto, el *zumbayllu*, y el río Pachachaca actuarán en adelante como una individuación o, en términos de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2010), como una máquina de guerra⁵, un agenciamiento heterogéneo en contra de las estructuras molares y una potencia a favor de la causa de doña Felipa y los colonos. En tal sentido, percibimos que el *zumbayllu* es presentado por Arguedas como un actante que

media las relaciones con otras potencias no-humanas y transmite la potencia o los afectos que estos proporcionan.

Antero le regala dos trompos a Ernesto, el primero es el protagonista del capítulo VI y el segundo, el más poderoso, el *winku* y *layk'a* (deforme, por eso especial, y brujo), entra en escena en el capítulo VIII. De este último, se destaca especialmente su relación con el río Pachachaca. Dice Ernesto que “cambia de voz y de colores, como si estuviera hecho de agua” (Arguedas, 1986, p. 94), es decir, como el reflejo del agua del río bajo la luz del sol. Según esto, el *zumbayllu* conecta la luz y el río. Además, la voz del *zumbayllu* y los mensajes que lleva (a don Gabriel, el padre de Ernesto, a doña Felipa, a los colonos) siempre viajan a través del cauce del río, haciendo rizoma con él, bebiendo de su energía: “Está volando sobre el río —dijo [Antero]—. ¡Ya alcanza, alcanza el recodo donde el Pachachaca tuerce a la montaña!” (Arguedas, 1986, p. 93). Pero este *layk'a* también se agencia con otras fuerzas como el insecto “San Jorge [que mata y carga] a las tarántulas” (Arguedas, 1986, p. 93), un ser poderoso en el mundo andino. Se establece, en consecuencia, una relación rizomática Ernesto-zumbayllu-Pachachaca, una unión de cuerpos heterogéneos que se potencian mutuamente, una máquina de guerra.

La potencia desestructurante de dicho rizoma la observamos en algunos cambios que se suscitan en el colegio desde la llegada del *zumbayllu*. 1) Ernesto le pierde el temor a aquel patio oscuro —presencia del mal para él— donde los alumnos violan a la opa Marcelina. 2) Ella, Marcelina, agenciada con la fuerza de doña Felipa-río (a través de su rebozo), empezará a resistir la violencia de sus agresores. 3) En un giro inesperado, el “imperio” del Lleras, el más abusivo del colegio, llega a su fin.

Desarrollemos un poco más este último. Desde el inicio, Lleras percibe la fuerza disruptiva del *zumbayllu*. Al primero que trae Antero al colegio, lo llama “esa *brujería* del ‘Candela’” (Arguedas, 1989, p. 56) e intenta ahuyentar a los alumnos reunidos alrededor del trompo, cautivados por su música y su

baile. Pero nadie le hace caso, ni siquiera su compinche Añuco; la potencia del *zumbayllu* lo supera. Mientras él domina con el miedo, el trompo atrae con su canto e infunde valor. Por eso, ahora Ernesto es capaz de resistir su mirada, ya no le teme ni sigue sus órdenes (Lleras fracasa también en su prohibición de que Antero le regale el trompo a Ernesto). Pero es una agresión al hermano Miguel la que marca su derrota definitiva. Durante un partido, Lleras derriba al hermano de un empujón por cobrarle una falta y este le contesta con un puñetazo que lo deja desangrándose en el suelo, humillado frente a todos los alumnos. Incapaz de pedir perdón por prejuicios raciales (el hermano es afrodescendiente), preferirá fugarse del colegio. No obstante, el río Apurímac (“dios que habla”) terminará por finiquitarlo, según Ernesto: “Si pasa por las orillas del Apurímac, en ‘Quebrada Honda’ el sol lo derretirá” y el río lo “llevará a la Gran Selva, al país de los muertos” como hará con la peste (Arguedas, 1986, p. 122, 193).

Lleras, pensamos, personifica en el colegio el sistema de dominación que impera afuera, en la sociedad. Por eso, su derrota también es una derrota política; una derrota en la que participan activamente agentes no-humanos: el *zumbayllu* y el río. Esto marca, a su vez, el final del Añuco, que, en cierto modo, representa a los cómplices del sistema gamonalicio, como el padre Linares y el ejército. No obstante, el Añuco, después de que Ernesto le regala el trompo *layk’a*, intenta iniciar un proceso de cambio y reconciliación con el resto de estudiantes, pero eso se ve frustrado porque lo envían al Cusco junto con el hermano Miguel. De todos modos, el rizoma Ernesto-*zumbayllu*-río consigue una primera victoria, socaba la policía del colegio con cosmopolítica. Es cierto, poco después, debido a la reacción policiaca (la llegada del ejército), las jerarquías se restablecerán en el colegio con la alianza Antero-Gerardo, pero será otra fuerza no-humana la que la desbarate: la peste del tifus (todos abandonarán el colegio).

¿Y qué sucede en Abancay? ¿Se producen los grandes cambios que temen los mistis? Luego del motín de las chicheras, no ocurre un levantamiento de los colonos como hubiera esperado Ernesto, pero los hacendados y los principales se asustan y solicitan la presencia del ejército (un despliegue de la policía diría Rancière). Pocos días después, efectivamente, llega un destacamento, lo que a ojos del estudiante Valle es una exageración risible: “Contra las cholas, ¿un regimiento?” (Arguedas, 1986, p. 107). Su ironía suena razonable, cumple con la función de dar realce a la demostración de fuerza femenina efectuada por mujeres marginales y mal vistas. Sin armas ni mayor violencia, las mestizas de Huañupata habían conseguido reducir a la guardia civil de la ciudad y hacerse con el estanco de sal. De ese modo, lograron hacer valer, al menos una vez, a la gente más que a las vacas (con el reparto de sal), incluidos los “pobrecitos de Patibamba”, los colonos. El temor principal de los gamonales, más que al motín, era al ejemplo que este daba: que animara a los colonos de las haciendas a sublevarse. Por eso, ahora, con la presencia de los militares, los mistis pueden dormir tranquilos, quedan bajo el amparo de las armas, se ha restablecido el orden policiaco. La alegría de su aliado, el Padre Linares, así lo demuestra.

Ernesto, doña Felipa y su gente, ¿logran ser sometidos entonces? A pesar del escarmiento que recibe Ernesto a manos del padre Linares y las chicheras por parte del ejército, nada les quita su voz contestataria. Doña Felipa se fuga exitosamente protegida por el Pachachaca, lo cual corrobora la intuición inicial de Ernesto: sí, el río está de parte de ella y de los colonos. Mientras a los gendarmes los ataja, a ella lo ayuda a escapar. Desde entonces, doña Felipa se convierte en mito (ya no muere más) a la vez que en proyecto político:

¡Ya sé! —le dice Ernesto a Antero—. Tú me has enseñado. En el canto del *zumbayllu* le enviaré un mensaje a doña Felipa. ¡La llamaré! Que venga incendiando los cañaverales, de quebrada en quebrada, de banda en banda del río. ¡El

Pachachaca la ayudará! Tú has dicho que está de su parte. Quizá revuelva su corriente y regrese, cargando las balsas de los chunchos. (Arguedas, 1986, p. 119)

Pero no todo es futuro en el caso de doña Felipa; su fuerza, asociada con la del río, ya está actuando, ya está produciendo cambios, nos referimos a Marcelina. Ernesto nos cuenta como la observó treparse a la cruz del río Pachachaca para tomar el rebozo de la chichera. A los demás, el río los asusta, pero a ella le da su permiso, tiene su consentimiento. Desde entonces, no se desprende más del rebozo y se lleva a cabo en ella un proceso de redención y humanización que la eleva por encima de la sociedad abancaína. Mientras la relación Viejo-pongo es degradante, el rizoma Felipa-Marcelina-río es redentor. Este proceso de cambio se nota en la forma misma como Ernesto se refiere a ella. Normalmente la llamaba la “opa”, la “demente”, luego dirá la opa Marcelina, hasta que finalmente se refiere a ella como *doña Marcelina*. Dignificada, llena de la fuerza de doña Felipa y del Pachachaca, ahora es ella quién está en condiciones de juzgar. De hecho, Ernesto la observa sentada en la torre de la Iglesia apuntando a la gente de Abancay con el dedo y riéndose.

5. ¿Piojos políticos?

Algunas palabras sobre el levantamiento de los colonos. Si bien, el motín de doña Felipa no desató esta rebelión como temían los hacendados, será otra fuerza no-humana la que la desencadene: una peste de tifus. Observemos que esta es presentada también con características personales, como sujeto: “Quizá el grito [del *harawi* que entonan los colonos] alcanzaría a la madre de la fiebre y la penetraría, haciéndola estallar, convirtiéndola en polvo inofensivo que se esfumara tras los árboles. Quizá” (Arguedas, 1989, p. 186). Como en su cuento “Los hermanos Arango”, aquí la fiebre también es presentada como un ser y una fuerza que tiene una madre, a la que se la puede atacar ritualmente.

En el pensamiento andino, los opuestos se complementan, como es el caso de los polos muerte-vida, cuya conjunción y conflicto en esta sección de la novela se convierte en fuerza política. Por eso, podemos decir que la irrupción de los piojos como los transmisores de tifus los convierte en agentes políticos⁶. Si bien su cruce afectivo con los cuerpos humanos significa muerte, anulación de la potencia de vida, en este caso también operan como motor que desafía el orden policiaco. Lo que aún no había logrado el ejemplo de doña Felipa, lo pone en marcha esta fuerza. Contra el escepticismo de toda la gente y del mismo Ernesto, los colonos se levantan, dejan de temerle a las ametralladoras. Es cierto, no es una rebelión propiamente dicha, luego de la misa los colonos vuelven a las haciendas a las que pertenecen, pero esta es una demostración de fuerza de que pueden hacer frente a las metralas y a al pacto gobierno-gamonales. En esta ocasión al menos, son ellos quienes dictan qué es lo que se debe hacer. En los sesenta, Arguedas verá con orgullo cómo los colonos efectivamente empiezan a derrocar el sistema de haciendas. Esta escena de *Los ríos profundos* era para él un preludio, una intuición de lo que, en efecto, ocurrió unos años después (Castro-Klarén, 1975).

En la derrota del tifus, asimismo, se establece una alianza o rizoma entre la ritualidad católica y la andina. Ambas fuerzas confluyen para derrotar (reventar) a la madre de la peste: “Mi madre María ha de matarte, / mi padre Jesús ha de quemarte, / nuestro Niñito ha de ahorcarte. / ¡Ay, huay, fiebre! / ¡Ay, huay, fiebre!” (Arguedas, 1986, p. 185), cantan los colonos. Se invoca a Jesús y María, pero con un *harawi*, un canto de origen prehispánico. Además, es el río Pachachaca quien consolida la victoria: “Si los colonos, con sus imprecaciones y sus cantos, habían aniquilado a la fiebre, quizá, desde lo alto del puente, la vería pasar, arrastrada por la corriente” (Arguedas, 1986, p. 187). ¿No será entonces que para derrotar al “tifus” social se requiere esa confluencia de fuerzas y agentes heterogéneos, humanos y no-humanos? Nos parece que esta es la

propuesta de Arguedas. Por eso, es el río también quien salva a Ernesto de caer en manos del Viejo (el rostro de la peste social gamonalicia), tal como a doña Marcelina. Aunque la orden de su padre y de Linares era que vaya a una de las haciendas del Viejo mientras pasaba la peste, Ernesto *mira* al Pachachaca y se dice: “¡Mejor me hundo en la quebrada! —exclamé—. La atravieso, llego a Toraya, y de allí a la cordillera... *¡No me agarrará la peste!*” (Arguedas, 1986, p. 187). Se refiere más a la peste del Viejo que al tifus. Este, pensamos, es el resumen del proyecto político de su vida, que consistió justamente en combatir la peste nacional y no dejarse “atrapar” por ella. Contó con medios y oportunidades para pasarse al bando “cercador” (como lo llama en su discurso “No soy un aculturado”), pero, al contrario, optó por dar todo de sí para derribar los “muros cercadores” (Arguedas, 2006). La protección que no le ofrece su padre (mantenerlo a salvo de la peste del Viejo), se lo da el río.

Conclusión

De acuerdo con lo que hemos sostenido aquí, en *Los ríos profundos* las cuestiones políticas debemos abordarlas como asuntos cosmopolíticos, pues esto nos permite dar visibilidad a una serie de agentes y potencias no-humanas que actúan en conjunción con los humanos en la esfera pública. En concreto, eso lo vemos en el motín de las chicheras y el levantamiento de los colonos. Para ello necesitamos aproximarnos desde el punto de vista de la ontología quechua, en la que las ideas de persona y ser humano difieren de la concepción occidental. Para la primera, el mundo está habitado por una multiplicidad de puntos de vista (sujetos o personas) y, en consecuencia, la acción pública puede involucrar a actantes de diferentes especies, artefactos o materias vibrantes⁷. Por eso, entre los humanos, las personas mejor capacitadas para la mediación interespecífica son los especialistas rituales o chamanes. Nosotros hemos presentado a Ernesto como uno de esos especialistas en proceso de formación, de aprendizaje.

Notas

- 1 Una versión preliminar de esta investigación fue presentada en el I Congreso Internacional José María Arguedas, que organizó la Cátedra Arguedas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos entre el 27 de noviembre y el 1 de diciembre del 2023. Este estudio también forma parte de la tesis *Las relaciones entre agentes humanos y no-humanos en Los ríos profundos de José María Arguedas: una lectura cosmopolítica*.
- 2 Con Philippe Descola, entendemos este concepto como “sistemas de propiedades de los existentes, que sirven de punto de anclaje a formas contrastadas de cosmologías, modelos de lazo social y teorías de la identidad y la alteridad” (Descola, 2012, p. 190). En otros términos, las ontologías constituyen esquemas o parámetros básicos que permiten a los seres humanos operar en su entorno de un determinado modo y detectar en él o atribuirle propiedades específicas. Esto lleva a formas concretas de actuar e intervenir en el entorno, “tejiendo con él” y con otros humanos “relaciones permanentes u ocasionales de una notable, pero no infinita diversidad” (Descola, 2014, p. 3).
- 3 En el mundo occidental, asumimos que la única mirada (al menos consciente) sobre el mundo es la nuestra, la humana. En cambio, en las ontologías amerindias, las miradas son múltiples y los humanos también están “siendo vistos”. Por eso, Viveiros de Castro (2010) entiende el perspectivismo como una multiplicidad de puntos de vista de actantes humanos y no-humanos.
- 4 En adelante, los subrayados en las citas de *Los ríos profundos* son nuestros, a menos que señalemos lo contrario.
- 5 El ejemplo de máquina de guerra preferido por estos autores es la conjunción del caballero, el caballo, el arco y la flecha. No tienen mucho sentido por separado, juntos es como se convierten en verdadera arma, es decir, en una potencia heterogénea y disruptiva contra las estructuras establecidas o molares (Deleuze y Guattari, 2010).
- 6 Toda pandemia es siempre una fuerza política o, mejor dicho, cosmopolítica, según estamos sosteniendo aquí. Pensemos sino en la covid-19 que se desató en el 2020. Un virus, una entidad que está a medio camino entre lo inerte y lo vivo, subyugó al mundo entero a sus “dictámenes” por más de dos años. Las naciones y nuestras vidas quedaron sujetas a las “tácticas” y movimientos del SARS-CoV-2. ¿Qué más agente político que este?
- 7 Este es el concepto que la filósofa Jane Bennett (2022) prefiere a la idea de la materia inorgánica como algo inerte, planteamiento cercano a la concepción quechua del mundo como una totalidad viviente.

Referencias

- Aibar Ray, E. (1992). *Identidad y resistencia cultural en las obras de José María Arguedas*. Fondo Editorial de la PUCP.
- Arguedas, J. M. (1986). *Los ríos profundos*. Biblioteca Ayacucho.
- Arguedas, J. M. (2006). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Fundación Editorial el perro y la rana.
- Barbosa Gonçalves, C. M. (2020). “Yo no sabía si amaba más al puente o al río”: torções ontoepistemológicas em José María Arguedas. *Caligrama*, 25 (1), 45-65.
<http://dx.doi.org/10.17851/2238-3824.25.1.45-65>
- Bennett, J. (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Caja Negra.
- Bernard, R. (2018). *Naturaleza y cultura en la literatura andina contemporánea. Análisis socio-ecocrítico de Los ríos profundos (1958) y Rosa Cuchillo (1997)* [Tesis para optar por el grado de Magister en Lenguas y Letras Modernas, Universidad Católica de Lovaina. Facultad de Filosofía, Artes y Letras]. <http://hdl.handle.net/2078.1/thesis:16828>
- Cadena, M. de la (2020). In-comunizar la naturaleza. Historias desde el antro-po-ciego. En D. Ruiz Serna y C. Del Cairo (Eds.), *Humanos, más que humanos y no-humanos. Intersecciones críticas en torno a la antropología y la ontología*, pp. 424-457. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Klarén, S. (1973). *El mundo mágico de José María Arguedas*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Castro-Klarén, S. (1975). José María Arguedas, sobre preguntas de Sara Castro-Klarén. *Hispanamérica*, 4 (10), 45-54. <http://www.jstor.org/stable/20541306>
- Cornejo Polar, A. (1973). *Los universos narrativos de José María Arguedas*. Losada.
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Caja Negra.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.

- Descola, P. (2014). Modos de ser y formas de predicación. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 271-280.
- Dorfman, A. (1980). Puentes y padres en el infierno: “Los ríos profundos”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 6(12), 91-137. <http://www.jstor.org/stable/4529971>
- Elguera, C. (2020). Ontological Migrations in José María Arguedas’s *Tupac Amaru Kamaq Taytanchisman*: The Triumph of Runa Migrants Against the Colonial Violence in Lima. *Diálogo* 23(2), 119-132. <https://doi.org/10.1353/dlg.2020.0025>
- Elguera, C. (2021). “El wamani es wamani”: La lógica relacional no-humana en *La agonía de Rasu-Ñiti* de José María Arguedas. *Communitas*, 5 (10), 27-42, 2021. <https://periodicos.ufac.br/index.php/COMMUNITAS/article/view/4881>
- García-Romeu, J. (2014). Magia y religión en Los ríos profundos de José María Arguedas. *Babel*, 30 (0), 83-105. <https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/kipus/article/view/824>
- Lambright, A. (2007). *Creating the Hybrid Intellectual. Subject, Space, and the Feminine in the Narrative of José María Arguedas*. Lewisburg Bucknell University Press.
- Liang, S. B. (2018). *Buscando voces indígenas en las obras de José María Arguedas* [Tesis doctoral, Universidad de Valladolid. Departamento de Literatura Española y Teoría de la Literatura y Literatura Comparada]. <http://uvadoc.uva.es/handle/10324/28621>
- Lienhard, M. (1981). *Cultura popular andina y forma novelesca. Zorros y danzantes en la última novela de Arguedas*. Latinoamericana Editores.
- Portugal, J. A. (2011). *Las novelas de José María Arguedas. Una incursión en lo inarticulado*. Fondo Editorial de la PUCP.
- Rowe, W. (1979). *Mito e ideología en la obra de José María Arguedas*. Instituto Nacional de Cultura.
- Vargas Llosa, M. (1997). *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores.

Yetter, L. (2016). Distillation and Diaspora of the Transformative Force of Doña Felipa: Women's Power in José María Arguedas's 1958 novel *Deep Rivers*¹. *Western Tributaries*, 3, 1-11. <https://journals.sfu.ca/wt/index.php/westerntributaries/article/view/27>