

«Y me quedé Vallejo ante Muchay». Hacia una biografía multinaturalista

Pedro GRANADOS

Vallejo Sin Fronteras Instituto (VASINFIN), Lima, Perú
vasinfin@gmail.com

Código ORCID: 0000-0001-8359-397X

RESUMEN

Este artículo critica el canon biográfico de César Vallejo por omitir su componente multinaturalista amerindio. Mediante una relectura de la crónica «Un atentado contra el regente Horthy», se propone que la evolución ideológica de Vallejo entre 1924 y 1929 manifiesta una persistencia ontológica antes que etapas sucesivas. El estudio introduce una perspectiva amerindia-multinaturalista centrada en Ossag Muchay, en cuya onomástica Vallejo reconoce la raíz quechua *muchay* («reverenciar»). Al identificar esta «firma» andina bajo el ropaje otomano, el poeta realiza una traducción inversa: des-nacionaliza al sujeto para re-culturalizarlo en un universo simétrico. Apoyado en Viveiros de Castro, Descola y Derrida, el texto concluye

que la identidad vallejana es una «firma expandida» donde marxismo y ontología andina convergen en una lógica de pensamiento simétrico y resistencia postantropocéntrica.

PALABRAS CLAVE: *César Vallejo, multinaturalismo, Muchay, pensamiento simétrico, biografía crítica, ontología andina*

«And I Remained Vallejo Before Muchay». Toward a Multinaturalist Biography

ABSTRACT

This paper critiques César Vallejo's biographical canon for omitting its Amerindian multinaturalist component. Through a re-reading of the chronicle «Un atentado contra el regente Horthy», it proposes that Vallejo's ideological evolution between 1924 and 1929 reflects an ontological persistence rather than successive stages. The study introduces an Amerindian-multinaturalist perspective centered on Ossag Muchay, in whose onomatopoeia Vallejo recognizes the Quechua root *muchay* («to reverence»). By identifying this Andean «signature» beneath Ottoman attire, the poet performs an inverse translation: denationalizing the subject to re-culturalize him within a symmetrical universe. Drawing on Viveiros de Castro, Descola, and Derrida, the paper concludes that Vallejian identity is an «expanded signature» where Marxism and Andean ontology converge in a logic of symmetric thinking and post-anthropocentric resistance.

KEYWORDS: *César Vallejo, multinaturalism, Muchay, symmetric thinking, critical biography, Andean ontology*

1. BIOGRAFÍAS SOBRE CÉSAR VALLEJO

EL PRESENTE ESTUDIO SE PROPONE responder a interrogantes que la historiografía vallejana ha postergado sistemáticamente: ¿Es posible reconstruir la trayectoria de Vallejo sin fragmentar su militancia marxista de su ontología andina? ¿De qué manera su escritura europea opera

como una «traducción inversa» de la cosmovisión multinaturalista?¹ A partir de estas preguntas buscamos cuestionar el «eurocentrismo metodológico» que ha presidido las narrativas sobre el poeta.

Históricamente, la biografía de Vallejo ha sido un campo de proyecciones personales. Juan Espejo Asturrizaga (1965) —tal como el Juan de los Evangelios— escribió enamorado de su amigo César Vallejo y, a modo de justificar su perfil bajo, su propio perfil bajo, terminó por delinear una imagen de Vallejo a la medida de su propia vulnerabilidad. Por su parte, la viuda del poeta, Georgette Philliparth (1968), lo hizo por celos, de espaldas a implícitos otros amores de Vallejo en *Los heraldos negros* y en *Trilce*; a cambio, ella reemplazó la complejidad del hombre por una idea y militancia: la de su propio socialismo.² Frente a estas lecturas, el propio poeta nos plantea —en un alto de su primer viaje a Rusia— unas coordenadas políticas y vitales imposibles de soslayar:

Yo no pertenezco a ningún partido. No soy conservador ni liberal. Ni burgués ni bolchevique. Ni nacionalista ni socialista. Ni reaccionario ni

-
- 1 El uso del término «multinaturalismo» en este estudio no se limita a una etiqueta descriptiva, sino que se inscribe en la propuesta de Eduardo Viveiros de Castro, quien postula una unidad del espíritu y una diversidad de los cuerpos (naturalidades múltiples). Sin embargo, es necesario precisar que esta noción dialoga y se tensiona con lo que Philippe Descola (2012) denomina «animismo», donde la interioridad de los seres (humanos y no-humanos) es idéntica: «dos seres se distinguen no por su interioridad, sino por su equipamiento biológico o vestidura» (p. 191). Al aplicar esta óptica a Vallejo no buscamos un «animismo» ingenuo, sino lo que Bruno Latour (2008) sugeriría como un reensamblaje de lo social: Muchay no es un «sujeto» frente a un «objeto», sino un nodo en una red de asociaciones donde el nombre circula como un actante. La «ontología andina» que aquí invocamos —en sintonía con Bruce Mannheim (2020)— no es una reliquia del pasado, sino una estructura de pensamiento que permite a Vallejo reconocer en el «otro» otomano una mismidad espiritual bajo un cuerpo geográfico distinto.
 - 2 Tanto priorizó su ideología y militancia que incluso podríamos conjeturar que ella misma envenenó a Vallejo por trotskista; tal como lo podemos colegir desde el ensayo «Una lectura política de Trilce de César Vallejo» de Stephen Hart (Granados, 2024).

revolucionario [...] Se me antoja que, a través de lo que en mi caso podría conceptuarse como anarquía intelectual, caos ideológico, contradicción o incoherencia de actitudes, hay una orgánica y subterránea unidad vital.³

Otro tanto ocurre con Stephen Hart (2014), cuya obra presenta un degradé desde la picaresca —y, aunque implícito, el juicio severo a las andanzas del pícaro y prófugo nativo de Santiago de Chuco— a la elegía por los versos comprometidos y el trance de muerte del poeta. Hart jamás percibe el aspecto cultural profundo, aunque expone los componentes externos e incluso glosa calas puntuales de Vallejo en lo andino. Justo cuando se impone hablar de la sexualidad en la obra, el crítico inglés calla o queda culturalmente «corto»; por ejemplo, en su lectura de *Trilce XXX*: «El sexo con Otilia Villanueva Pajares es una actividad física, casi animal, descrita con un lenguaje pragmático, profano» (Hart, 2013, p. 93).

Sin embargo, aquello no es «casi animal», sino más bien sexo simétrico o multinaturalista; es decir: «Se afirma la unidad (“universalidad”) de un espíritu cósmico versus la diversidad (o “particularidad”) de los cuerpos naturales» (Rizo Patrón, 2013, p. 196). Para describir esta experiencia no cabe, pues, pretender ilustrar un caso de pansexualidad de corte individualista o romántico: «Como Whitman, Vallejo vio que somos, ante todo, un cuerpo» (Hart, 2013, p. 94). Por el contrario, Vallejo vio que somos, ante todo, un alma simétrica. Hart no percibe la presencia de la simetría, su constante opacidad y metamorfosis; sino que la advierte, a lo sumo, como un museo cultural de tópicos o un archivo de imágenes ya canonizado. Una limitación que, en justicia, también compartió la propia Georgette de Vallejo. Las biografías actuales sufren de un «eurocentrismo metodológico».⁴

3 Vallejo (2002a, p. 740).

4 Mientras la biografía tradicional busca «fechas y datos» (el cuerpo), nosotros proponemos una biografía que busque el «alma simétrica» (el flujo). Esto

Más bien a modo de una «contrabiografía»: «César Vallejo jamais celebrou seu aniversário. Durante toda a vida não soube quantos anos tinha» (Pinheiro, 2017, p. 7), el mismo poeta sí incorporó lo cultural en su propio proceso intelectual y artístico donde lo político no se contraponía a lo mítico. Por esta razón, sus «Nostalgias imperiales» y su *Trilce* —que es versión sintética y sincrética del mito de Inkarrí (Granados, 2014)— y su «Piedra cansada» constituyen un mismo mito expuesto de modo minimalista y con vocación incluyente siempre. De lo afrolimbeño, primero, y después de las etapas iluminista y revolucionaria de su experiencia europea: francesa y soviética, respectivamente. Sostenemos que una biografía de Vallejo que no incorpore aquel aspecto multinaturalista en su relato lucirá destrabada e inevitablemente parcelada y fragmentaria.⁵ En síntesis, positivismo burgués y antropocentrismo cultural occidental presiden, todavía hoy, la elaboración de estos artefactos biográficos alrededor del poeta nacido en Santiago de Chuco (1892-1938). La biografía multinaturalista, en cambio, no sería una suma de anécdotas, sino una lectura de capas simultáneas. Al respecto, debemos puntualizar que el relato de Vallejo es multinaturalista, aunque no aparezcan animales parlantes (como en Esopo o Huarochirí); es decir, la operación de Vallejo en Budapest no debe confundirse con la fábula antropocéntrica

justificaría por qué Vallejo dice que tiene una «orgánica y subterránea unidad vital» a pesar del caos ideológico.

- 5 Algo de esto ocurre también en la huella de Stephen Hart, con *El joven Vallejo (1905-1919). Apuntes para una biografía intelectual*, del joven estudioso español, Carlos Fernández. Citamos: «El objetivo principal de este trabajo es contribuir a repensar, desde marcos de referencia fiables, ciertos hitos claves del desarrollo poético del joven Vallejo, poniendo en evidencia los principales vacíos documentales y los anacronismos en que incurre inadvertidamente incluso la crítica más cualificada». Entre estos últimos, por ejemplo, la relación Vallejo-Tzara, sobre la que Fernández abunda: «Nótese cómo, sin llegar a sostener que Vallejo haya conocido las prácticas dadaístas antes de julio de 1929, Michelle Clayton hace analogías entre las prácticas lingüísticas de *Los heraldos negros* y las de los poetas dadaístas en su etapa suiza inicial» (Fernández, 2024, p. 11).

de la tradición occidental. Mientras que en Esopo los animales son disfraces de la moral humana, en la ontología de Vallejo —como en la de João Guimarães Rosa— el encuentro con el «otro» supone un intercambio de perspectivas donde la interioridad es la constante. Como señala Eduardo Viveiros de Castro en *La mirada del jaguar* (2013), el perspectivismo literario no humaniza lo no-humano, sino que reconoce que «los animales y otros seres no-humanos son personas porque son sujetos» (p. 24). En Vallejo, esta subjetividad se traslada a la onomástica: Muchay no es una metáfora de lo andino, sino un sujeto andino habitando un ropaje otomano. Cabe recurrir aquí al mito de Pariacaca (sus cinco nacimientos simultáneos) para explicar que la militancia marxista y la cosmovisión andina no serían etapas sucesivas, sino coexistentes. La identidad en Vallejo se definirá, como en seguida veremos, en tanto una «firma expandida»,⁶ una microescultura del ser que sobrevive a la máquina biográfica tradicional.

Por otro lado, Eduardo González Viaña (2009), como se señaló en otra ocasión, «escribe para enfatizar o corroborar la tesis de Roberto Bolaño en *Monsieur Pain* (1999)». En otras palabras, «Vallejo fue siempre —no sin razón— un perseguido político. Para sustentar este diseño estético-ideológico de sus novelas, tanto el escritor peruano como el chileno, elaboran un héroe sin fisuras»; en *Vallejo en los infiernos*, uno «galante, masculino, vengador, comprometido contra la injusticia, permanentemente correspondido en la amistad y solidaridad por sus amigos de la Bohemia de Trujillo. Y, por lo tanto, diseño de un héroe cuyo prestigio trasvasa hacia su grupo trujillano entero (Zoila Rosa

6 La firma en Vallejo no es la rúbrica que intenta fijar una presencia absoluta, tal como la deconstruye Jacques Derrida en «Firma, acontecimiento, contexto» (1971), sino un rastro que circula y se desprende del sujeto. En el relato, la «firma» es primero una empresa comercial y luego una marca personal; este desdoblamiento demuestra que la identidad no es una etiqueta, sino un «acontecimiento». Al decir «me quedé Vallejo ante Muchay», el poeta confirma que la firma es un rastro ontológico que sobrevive a la deconstrucción de la metafísica occidental (Derrida, 1971, p. 352).

Cuadra, Haya de la Torre, Alcides Espelucín, Antenor Orrego, entre otros)». Asimismo, «la novela de González Viaña no es solamente sobre César Vallejo; en realidad, es una elegía del Grupo Norte a través de un carácter emblemático», el autor de *Los heraldos negros*. En esa línea, «el político es un texto que declara sus simpatías hacia el aprismo que fundara, y solo a este aprismo originario, Víctor Raúl Haya de la Torre». La reconstrucción de Vallejo que encontramos en *Monsieur Pain* se concreta a través de las andanzas y perplejidades del mesmerista Pierre Pain, «una vez que este va intuyendo y, atando cabos, convenciéndose del asesinato del poeta peruano a manos del fascismo internacional». Sin embargo, hasta la aparición de *Ciudad Trilce* (2009) de Christian Vera Ossina, la mayoría de narradores había evitado al poemario de 1922, ciertamente, por complejo o incómodo. ¿Es que Vallejo no militó en *Trilce* y solo se dejó, por aquellos años, absorber por su pasión hacia la quinceañera Otilia Villanueva Pajares? ¿Es que *Trilce* queda encerrado en la cárcel de Trujillo? ¿O es que, más bien, Vallejo allí militó políticamente de otro modo?

Fuere como fuere, la obra de Christian Vera constituye la esperada novela de *Trilce* o, al menos, de cierto *Trilce*. Aquel que conecta los «fragmentos» del poemario (vanguardia histórica) con sus consecuentes: absurdo, anarquía, vacío; aunque, únicamente hacia el final de su obra, también parecería aquilatar, y en mucho, sus «fermento[s] de sol» (Granados, 2020b).

Frente a la fragmentación biográfica de corte eurocéntrico, este estudio postula que la evolución ideológica de César Vallejo entre 1924 y 1929 no responde a una sucesión de etapas estancas, sino a una operación de traducción inversa y persistencia ontológica. Se propone que, en su tránsito por la vanguardia europea, Vallejo no busca mimetizarse con el sujeto occidental, sino que activa un mecanismo de des-nacionalización del otro para reculturalizarlo en su propia matriz andina. El caso paradigmático de esta estrategia es el encuentro en Budapest con Ossag Muchay, donde el poeta no se halla ante un

sujeto turco o magiar definido por fronteras geopolíticas, sino ante un «paisano» reconocido a través de la vibración semántica de la raíz quechua *muchay* (besar/adorar).⁷ Esta anagnórisis simétrica permite rastrear una unidad vital donde la militancia política y la cosmovisión amerindia convergen en una «firma» de resistencia cultural que desafía las clasificaciones binarias de la modernidad.

2. «UN ATENTADO CONTRA EL REGENTE HORTHY» O «TEORÍA DE LA REPUTACIÓN»

La crónica-cuento-ensayo⁸ «Un atentado contra el regente Horthy» (Vallejo, 2002a, pp. 677- 680) fue escrita en Budapest (1928) y publicada en *Mundial* (núm. 447, 1929); la cual, asimismo, aparecerá en *Contra el secreto profesional* con el sugestivo título «Teoría de la reputación» (Vallejo, 2002b, pp. 498-500). Ambos textos son idénticos, salvo algunas puntuales omisiones; entre estas, la más extensa e importante, un párrafo que en «Teoría de la reputación» se omite y que, para nosotros, resulta fundamental:

Ossag Muchay es manifiestamente otomano. Al charlar de tan amable tema de fe, he estado en ello seguro con suavidad y abundancia. Ossag Muchay es turco. Su palabra, sin duda, no lo quiere pues suena

7 Como señala Bruce Mannheim (1991), la lengua quechua opera bajo una lógica de «evidencialidad» y «participación» que disuelve el binarismo occidental entre cultura (humana) y naturaleza (no-humana). Para Vallejo, esta ontología se manifiesta en la capacidad de su escritura para «animar» el mundo. No es que Vallejo «hable de» lo andino, sino que su sintaxis misma —como se observa en la anagnórisis con Muchay— activa una reciprocidad ontológica (p. 18).

8 Según George Lambie, citado por Huárag, «en ese periodo [1924-1929] se produce una constante búsqueda de estilos y formas poéticas. Ello explica que algunos de sus textos sean difíciles de clasificar. Pueden ser crónicas, ensayos o prosa poética [asimismo] Vallejo, en esa época, está definiendo su función social como escritor y, por lo mismo, su opción política» (Huárag, 2014, pp. 36-37).

a violoncelo juglaresco, a esa nacida condición sonora, labrado en dyramáter aserrado, en la que el ardiente país de Bohemia echa, con voz echadiza, la buenaventura. Pero, en pro y en contra, Ossag Muchay es turco.⁹

Según César Mejía Chiang (2013): «Vallejo traza una peculiar semblanza al dueño del local [Ossag Muchay], tratándolo como un ser insólito y extravagante. Resalta en varias ocasiones su origen étnico». Sin embargo, ¿por qué? o ¿para qué? A su turno, observa Eduardo Huárag (2014, p. 41): «Vallejo ha tomado el motivo del texto “Un atentado contra el regente Horthy” para luego plantear un tema de reflexión: el de la relación del nombre de la persona con el sujeto real que no puede reconocerse porque ha perdido el nombre»; debemos puntualizarlo, el nombre en tanto «la firma». Lo cual no resta, sino aumenta, la catadura acaso fantástica de este párrafo. Y, no menos, también la propia consistencia ontológica del mismo Ossag Muchay; el cual, en ese preciso momento estaba, según el narrador-personaje: «reduciéndose a una bolada continua de persona». «Bolada», obviamente, en términos de «rumor»; lo cual, a su vez, pasa a activar por lo menos dos sutiles acepciones del vocablo:

A. EL NOMBRE COMO ESCUDO POLÍTICO (DIMENSIÓN MARXISTA)

En la crónica, el hecho de que Muchay «guarde el nombre» del obrero Loeben (el arrestado) alude a la disolución del individuo en la clase. Si el obrero ha perdido su nombre al ser apresado, Muchay lo custodia para preservar la existencia de esa «célula» ideológica. Guardar el nombre es evitar que el sujeto desaparezca del todo bajo la represión del regente Horthy. Es una identidad delegada: mientras uno está preso, el otro «es» el nombre en libertad.

9 Vallejo (2002a, p. 677).

B. EL NOMBRE COMO «FIRMA» O RASTRO (DIMENSIÓN SIMÉTRICA)

Desde el pensamiento simétrico, el nombre no es una etiqueta externa, sino una «firma» o rastro esencial. Cuando Vallejo dice que Muchay guarda el nombre de Loeben, sugiere que ambos son parte de una misma «bolada continua de persona». En la lógica no-occidental que Vallejo plantea, los sujetos no son islas estancas, sino vasos comunicantes. Guardar el nombre del otro es reconocer que la alteridad (Loeben) es, en realidad, una extensión de uno mismo (Muchay). Esta idea prepara el clímax de la crónica: Vallejo «guarda» el nombre de Muchay al reconocer en él la raíz quechua. Al hacerlo, Vallejo rescata a Muchay de su «otomanía» superficial para devolverlo a un universo conceptual simétrico o más profundo.¹⁰

Por otro lado, otro de los sentidos de «beso», en referencia al turco Muchay, debate de inmediato con el contexto histórico-ideológico que se vive en la Rusia comunista; de manera específica, al modo como se asumen militancia y vida cotidiana, ideología y amor, política y familia. Según declaración de Ana Virof, trabajadora de una fábrica con tres hijos, al reportero César Vallejo sobre la diferencia que existiría en la URSS entre el amor libre y la pareja casada, en el contexto de la familia soviética, esta se caracterizaría por tres tendencias:

[La primera] disolución y debacle de los valores tradicionales de la familia burguesa [...] La segunda característica consiste en haber trasladado el eje de ésta de la casa, a la fábrica. ¡El amor inspirado y fundado en el trabajo! ¡El parentesco del trabajo! [...] La tercera, reside en los gérmenes socialistas que en ella se están incubando lenta y trabajosamente... El árbol genealógico ya no es una pirámide jerárquica.

10 Cuando Muchay guarda el nombre de Loeben, Vallejo está prefigurando la noción de la identidad como bien común. En el universo de la crónica, el nombre no pertenece exclusivamente al individuo, sino que es un rastro circular entre «hermanitos» o correligionarios. Guardar el nombre del otro sería un acto supremo de la reciprocidad (*ayni*): asegurar la presencia del que ha sido silenciado por el poder.

Es más bien un gran círculo absolutamente horizontal, integrado por todos los miembros de la sociedad.¹¹

No es que Vallejo esté en desacuerdo con estas tendencias de la familia soviética; en particular con la tercera, la cual grafica el paso de aquella «pirámide jerárquica» a un extendido archipiélago o, al menos figurativamente, a un *ayllu*. Puntualizando que este, por ejemplo, el Perú: «no es un mosaico desarticulado; es una nación, funciona como tal. Es decir, tiene una tradición de relaciones internas sociales y culturales básicamente pacíficas» (Ortiz, 1996, p. 109). Lo que pasa es que el autor de *Trilce* desea brindar a este último esquema un plus; es decir, aportar para que a aquel «círculo absolutamente horizontal» —a la larga, unidimensional de la familia soviética— se le adicione y yuxtapongan otras dimensiones espacio-temporales y simetrías. Es como si la familia soviética, no la burguesa, ya hubiera cumplido con ciertos requisitos básicos para sumar ahora en envergadura y complejidad. Tal como, y de modo análogo, también podría suceder con la ciudad socialista del futuro: «Concebir la urbe del porvenir dentro del sistema capitalista —como lo hacen los filósofos, profetas, políticos y escritores burgueses— es un absurdo y un contrasentido [...] No es la ciudad del porvenir Nueva York [...] Menester es socializar el trabajo, la técnica, los medios e instrumentos de producción, de una parte; y de la otra, la riqueza» (Vallejo, 2002b, pp. 14-15). Aunque, ante este punto, resulta fundamental aclarar cómo funciona aquello del «futuro» en el arte y la vida social; ya que, según Vallejo:

El arte socialista no es una realidad que vendrá, como parecen pensar algunos críticos marxistas, sino que es ya, una realidad existente [Beethoven, muchas telas del Renacimiento, las pirámides de Egipto, la estatuaria asiria, algunas películas de Chaplin, el propio Bach, etc.]. El Socialismo se halla, pues, en marcha, encarnado en múltiples fenómenos de la vida social.¹²

11 Vallejo (2002b, pp. 142-143).

12 Vallejo (2002b, p. 390).

Vallejo, en su primer viaje a Rusia, recoge un testimonio muy ilustrativo respecto de aquellas cuestiones. Habla una pareja muy joven de convivientes:

Ni ella ni yo concebimos el beso [«Muchay»] como un acto de egoísmo exacerbado o como un trance bestial de los instintos. Sin duda, mi compañera es mujer y yo soy hombre. Pero, precisamente, como mujer que es ella y como hombre que soy yo, nos amamos en un terreno racional y humano y, de ninguna manera, ni más allá ni más acá, en la decadencia ni en la animalidad [luego habla la muchacha] Mi padre, en buena cuenta, no tiene nada ya que ver conmigo. Mi madre, tampoco. Mi hermana, menos [...] Entre todos ellos y yo, apenas queda un lazo sentimental y muriente. Casi nada. Y lo propio me ocurre con los parientes de mi compañero.¹³

Obviamente, frente a todas estas cortapisas o aduanas a los afectos y a sus demostraciones: «No somos sino militantes —dice Gladkov—. Apenas nos tocamos simplemente, humanamente, nos sentimos como ciegos y cada cual se repliega en sí mismo» (Vallejo, 2002b, p. 91), el «beso» de Muchay se brinda generoso y sin restricciones de edad, género, militancia, nacionalidad ni cultura. Es decir, enfatizando esto último, trasciende lo ideológico; aunque no lo político. El sol sale para todos o, a pesar de ser Muchay supuestamente un bolchevique, su presencia es universal. Tan universal —y volvemos al párrafo omitido en «Teoría de la reputación»— que de manera simultánea a como se enfatiza la otomanía y la ciudadanía turca, la ascendencia de Ossag por su apellido sería, además, asimismo quechua. Es decir, aquí el protagonista actúa a modo de un mediador multinaturalista que no reconoce fronteras. En percatarse o acceder a una anagnórisis de esto último, y permitir que lo haga asimismo el lector, estriba el sutil trabajo de simetrías o equivalencias en que, por lo común, nos envuelve César

13 En De Priego (2002, p. LXVII).

Vallejo también en sus crónicas.¹⁴ Revelación, en otro contexto, muy semejante a la experimentada por Julio Ortega de visita en la casa del Inca Garcilaso de la Vega en Montilla:

Las casas cusqueñas son casas andaluzas. ¿No era este el modelo de la casa de su padre en el Cusco? Garcilaso había dejado una casa cusqueña para vivir en una casa andaluza, solo que ambas eran la misma. ¡Había hecho de las dos casas una memoria del porvenir! Este era el verdadero mito peruano [amerindio]: construir un espacio dentro de otro, hacer de dos mundos opuestos otra suma.¹⁵

Precisamente aquella revelación, percatarse el peruano Vallejo que el turco Muchay es finalmente su «paisano» y que aquello implica un «beso» (de bienvenida, reconocimiento, esperanza, complicidad) creemos aclara la frase final de nuestra crónica y título del presente ensayo: «Bajé los ojos, dando viento a mis órganos medianos y me quedé Vallejo ante Muchay». Que es como decir, invirtiendo el sintagma hacia una frase típica de radical sorpresa: «Y me quedé Mu(do) ante Vallejo». Secularizada epifanía, más bien, activación o puesta en acción, según Bruce Mannheim, de un «marco de referencia» o reconocimiento — autorreconocimiento— andino por parte del narrador-personaje.¹⁶

14 A la larga, coincidencias y oscilaciones entre varias nociones de las humanidades que conviven en las crónicas de César Vallejo. Tanto más ricas cuanto, en un determinado texto, se juntan y se potencian mutuamente; humanidades en tanto: libros, pueblos, narrativas y postantropocentrismo. Muy en particular, y decisiva en toda la obra de Vallejo, cuando no se deja de lado la última de las perspectivas nombradas (Granados, 2020a).

15 Ortega (1986, p. 81).

16 «En lugar de apoyar sus observaciones directamente en el observador, como hacemos nosotros [en inglés o en español], a veces las apoyan en los cerros en el horizonte y más frecuentemente en la posición del río celestial, la Vía Láctea, que sistemáticamente desplaza las observaciones de acuerdo con su posición en el cielo nocturno» (Mannheim, 2020, p. 57); «El marco de referencia es fundamental para la ontología andina, y tiene implicaciones a lo largo de múltiples campos prácticos, incluyendo la personalidad, la organización social a nivel

Obviamente, «órganos medianos» —en contraste con unos, implícitos y complementarios, «altos»— que, salvo únicamente por el tópico de la falsa modestia, son tales o inferiores en el narrador-personaje. Al contrario, César Vallejo no se halla jerárquicamente por debajo de Ossag Muchay, ambos constituyen dos islas de un mismo archipiélago. Analógicamente, resulta muy sugestiva esta reflexión de Ortiz Rescaniere:

[...] las islas [lugares donde se vive o donde se migra] no tienen contornos definidos ni definitivos; y cambiamos de isla con cierta soltura. Las lealtades son permutables, pero en cada una se vive con intensidad como si fuese la única que se posee y como si fuese la única que define a la persona [...] La cultura andina privilegia el presente en desmedro del pasado y, sobre todo, del incierto y borroso futuro. Los sucesos pretéritos importan en la medida que ahora nos sirven e instruyen.¹⁷

Aunque —en peruano coloquial— aquella frase expresaría de modo muy elocuente: «y me quedé cojudo [tonto] ante Muchay». En suma, los dos personajes, Ossag Muchay y César Vallejo, proceden o irradian de semejante fuente de poder; y, por ende, aunque sin alienar su propia alteridad o naturalizarse, ambos se hallan a un mutuo y mismo nivel.

Por lo tanto, «y me quedé Vallejo ante Muchay» implica ante todo un retrato (el del turco) y un autorretrato (el del peruano) cumplidos. Pero no se trata aquí, debemos puntualizarlo, de una síntesis por venir —entre Vallejo y Muchay—, la cual constituiría, a su vez, tesis respecto a otra futura antítesis. Es decir, nos hallamos aquí ante una actualidad «teórica» de Vallejo, la cual se detiene más en el estudio de las antinomias que en la dialéctica propiamente dicha:

local, el paisaje o el movimiento a través del mismo, los patrones de asentamiento, la organización política, el intercambio y la redistribución y las prácticas mortuorias» (Mannheim, 2020, p. 60).

17 Ortiz (1996, pp. 110-111).

[...] en la dialéctica los términos en oposición se distribuyen a lo largo de un eje siempre jerárquicamente orientado, de modo que el resultado de la oposición se decide tan pronto como esta es identificada, mientras que en una antinomia no existe semejante eje y el esfuerzo del pensamiento se dirige a la determinación de las posibles relaciones entre los términos de la antinomia.¹⁸

Algo semejante, respecto al legado de Hegel y Marx frente al pensamiento de César Vallejo, ocurre en la viñeta «La cabeza y los pies de la dialéctica» de *Contra el secreto profesional*:

Ante las piedras de riesgo darwineano, de que están contruidos los palacios de las Tullerías, de Potsdam, de Peterhof, el Quirinal, la Casa Blanca y el Buckingham, sufro la pena de un megaterio, que meditase parado [entre la compleja polisemia de este término en la poesía de César Vallejo, simultáneamente significa: en trance, en alerta o lucidez o potencia máximas, en extremo deseo o gozo], las patas traseras sobre la cabeza de Hegel y las delanteras sobre la cabeza de Marx.¹⁹

Es decir, existe «pena» en el «megaterio» (sujeto poético) porque, según las leyes de la evolución y la dialéctica, de antemano se haya excluido o ya extinto. Por el contrario, si las «piedras» —también las incaicas— no lo están, pues, mucho menos el «megaterio» aunque pertenezca al más remoto pasado. Un recurso extraordinario, de parte de César Vallejo, para confrontar y hasta refutar dos conceptos —la dialéctica y la teoría de la evolución— carísimos a Occidente. Refutarlos, aunque jamás excluirlos, desde una cosmovisión y sensibilidad cultural alternativa, aglutinante, amerindia y multinaturalista. En la presente viñeta, con su oportuna cuota de humor, no se niega a Darwin ni a Marx; se trata, más bien, de perfeccionar aquellos conceptos que los delimitan o de incluirlos —tanto a los conceptos como a sus autores— en una lógica no binaria de antes/después, vivo/muerto, idea (íntelecto) / naturaleza (hombre), etc.

18 Goodzich (1998, p. 33).

19 Vallejo (2002b, p. 483).

3. EL NOMBRE O «LA FIRMA»

Se conectan aquí dos artes o soportes a través de los cuales se revela la propia identidad. Ahora, lo que se resalta en las crónicas que vamos estudiando, de modo adicional a la plataforma oral o musical tan cara a Vallejo,²⁰ es el código escrito o el soporte plástico o «escultórico» del nombre. Y este planteamiento del nombre, en cuanto ícono o retrato, se conecta a su vez con una compleja y aguda reflexión de César Vallejo sobre las diferencias entre las artes plásticas; en concreto, entre la estatuaria y la pintura. Esto último plasmado en las relaciones entre el ámbito de las «firmas» y, por otro lado, el de una suerte de potencia «infracerebral» que sería típica, según César Vallejo, del arte de la escultura:

[...] cuando esta civilización en que nos hemos educado, haya cedido un poco sus atributos intelectuales excesivos a los atributos sensitivos del hombre, entonces la escultura [también la poesía y, por cierto, la «firma»] alcanzará una renovación incalculable [semejante a las que se experimentaron con las civilizaciones primitivas y el Renacimiento].²¹

Por su espontaneidad y condición «infracerebral», la «firma» se hallaría vinculada a la escultura. Y, obvio, previamente, hallaríamos justificado su rol o función de guardar o confirmar la identidad. Sin embargo, al menos en principio, estando aquella vinculada a la escultura, asimismo cumpliría otras condiciones que, según César Vallejo,

20 «Ni sólo Mallarmé —aquello de que no se trata ya más de “trozos sonoros regulares o versos, sino de subdivisiones prismáticas de la Idea”— ni únicamente la música culta o europea constituyen aquello que acierta a describir al “melómano” Vallejo. Sino que fue también, y sobre todo, la música popular o cotidiana o incluso “mítica” (glosolalias cuyas ondas, según Paul Zumthor, persisten aunque la cultura que las originó haya históricamente desaparecido) a lo que César Vallejo, en lo fundamental, y en toda su riqueza y complejidad, supo prestar oídos» (Granados, 2018).

21 Vallejo (2002a, pp. 931-932).

superarían incluso al promedio —en términos de autonomía y prestigio— de la escultórica contemporánea propiamente dicha:

Arte no figurativo, ni discursivo. Arte no representativo, ni anecdótico [...] En este anhelo estético, desiguales han sido, sin duda, los resultados obtenidos en la pintura y en la escultura [...] Iniciada por los pintores, la experiencia cubista es, en efecto, seguida y prolongada por algunos escultores ávidos de nuevas formas, con una sumisión que es casi servidumbre.²²

De este modo, «firma» («una entre todas»), la cual hallaríamos vinculada al logro —en tanto busto o retrato— de alguien en particular. Por ejemplo, nos referimos a la escultura que, a Vallejo, le hiciera el artista Joseph Decrefft (2002, pp. 153-155): «Solamente quiero agradecer a Joseph Decrefft sus esfuerzos para retratarme, los mismos que sólo han logrado hacer, no un retrato, sino una creación absolutamente nueva e independiente del original. Muchas gracias y muchos aplausos».

Por lo tanto, Decrefft acierta en el retrato justo cuando ejecuta algo distinto o emancipado del «original». Tal como en efecto, y desde un primer golpe de vista, cualquier «firma» es una distorsión respecto a la máscara de su propietario. A pesar de «El ocaso de las máscaras», otra crónica de la misma época:

[...] ya sólo los niños se disfrazan en París. Los mayores se apartan a mirarlos, con gran originalidad, exentos ellos de toda máscara. Los mayores han llegado a detestar los disfraces de carnaval, obedeciendo a un oscuro, aunque decisivo, deseo de no mistificar, ni siquiera de broma, su natural identidad personal. Se quiere ser uno mismo y no otro, a todo trance.²³

22 Vallejo (2002a, p. 929).

23 Vallejo (2002a, p. 581).

Y, de este modo, en concordancia a un fundamental ideal estético vallejano: «No quiero referir, describir, girar ni permanecer. Quiero coger a las aves por el segundo grado de sus temperaturas y a los hombres por la lengua dobleancho de sus nombres» (Vallejo, 2002a, p. 1069).

Por otro lado, «sentimiento manual» o «sentido infracerebral», conceptos inherentes a la «firma», muy semejantes a lo que se aborda en un famoso pasaje de *Contra el secreto profesional*: «En el momento en que el tenista lanza magistralmente su bola, le posee una inocencia totalmente animal. Lo mismo ocurre con el cerebro. En el momento en que el filósofo sorprende una nueva verdad, es una bestia completa» (Vallejo, 2002b, p. 480). Y vinculantes también, ambos conceptos, con el aspecto más gravitante de la propuesta poética del peruano; la cual se ramifica, sin excepción ni distinción de formatos, en los diferentes géneros a los que dio vida nuestro autor:

Dése esa emoción seca, natural, pura, es decir, prepotente y eterna y no importan los menesteres de estilo, manera, procedimiento, etc. Pues bien. En la actual generación de América nadie logra dar esa emoción. [...] La autoctonía no consiste en *decir* que se es autóctono, sino en *serlo* efectivamente, aun cuando no se diga [*da obra indígena es acto inocente*].²⁴

Conceptos, tanto «sentimiento manual» como «sentido infracerebral», análogos a los que podrían describir el «giro ontológico» o noción de las humanidades en tanto postantropocentrismo. Esto último, en su especificidad y debate con el «giro lingüístico» o incluso en su noción de las humanidades en tanto narrativas.²⁵ Las cuales, junto a las

24 Vallejo (2002a, p. 423).

25 No existen hechos, sino solamente interpretaciones de estos (Nietzsche, 2008, p. 60). El lenguaje remite solo a otros juegos de lenguaje (Wittgenstein, 2017, p. 329). Por lo tanto, el sujeto no existe previo a su prosopopeya; es decir, a lo que —por ejemplo, como en las fábulas de Esopo— ocurre cuando se nos representa un zorro que habla.

humanidades en tanto «libros» y «pueblos» («culturas»), se conciertan en la poesía, narrativa, ensayos, teatro y crónicas de César Vallejo. La «firma» en tanto microescultura o rastro manual (infracerebral) que sobrevive a la máquina. La «firma» no es un cierre, sino una apertura al otro:²⁶ Vallejo no se cierra en su nombre, sino que «se queda Vallejo» (se firma a sí mismo) en el momento exacto en que reconoce al otro (Muchay). Por lo tanto, la identidad de Vallejo no sería como una línea de tiempo (1892-1938), sino como una «firma expandida» que se manifiesta en «Muchay», en *Trilce* y en el lector actual.

4. MATERIALES PARA UNA BIOGRAFÍA «MULTINATURALISTA»

Una biografía multinaturalista sería una biografía en la que se tornarían visibles, a pesar de su opacidad, las múltiples identidades de la persona (de cualquier persona). Es decir, una que en vez del secuencialismo historiográfico acostumbrado —guiado por la ficción de la identidad única y por una perspectiva positivista o psicologista— se pueda, por el contrario, percibir al personaje biografiado en su especificidad cultural, amerindia o multinaturalista; algo fundamental y prácticamente inexistente en las más conocidas biografías del autor de *Los bernaldos negros*.

En general, el «pacto biográfico» respecto a César Vallejo,²⁷ sino obsoleto es ya del todo insuficiente. Lo más probable es que Vallejo, tal como Pariacaca, haya nacido también —y simultáneamente— de cinco huevos. Obvio, lo anterior, como el negarse a naturalizarse francés, para nada implicaría un «fiero nacionalismo» (Hart, 2013, p. 279).

26 Derrida (1971, p. 352).

27 El pacto biográfico (o autobiográfico), acuñado por Philippe Lejeune (1994), es un acuerdo implícito donde el autor promete al lector que el narrador y el protagonista son la misma persona real, comprometiéndose a contar la verdad sobre su vida. Este pacto establece la identidad entre autor, narrador y personaje.

Tampoco se trata, en esto de intentar implementar el multinaturalismo o la perspectiva simétrica para entender mejor a aquel oriundo de Santiago de Chuco,²⁸ de algo semejante a un «neo-junguismo» (como califica Stephen Hart la narrativa biografista de Juan Larrea). Por el contrario, más bien se trataría de implementar una lógica diferente:

La praxis europea consiste en «hacer almas» (y en diferenciar culturas) a partir de un fondo corporal-material dado (la naturaleza); la praxis indígena consiste en «hacer cuerpos» (y en diferenciar las especies) a partir de un continuo socio espiritual dado: dado precisamente en el mito.²⁹

Por lo tanto, creemos que, para encontrar sentido, y no solo entre los amerindios, nos queda una enorme tarea pendiente: trascender el positivismo (realismo, historicismo) y el horizonte de la prosopopeya (posmodernidad, «giro lingüístico») a fuerza de nuestra capacidad metonímica —recíprocamente identificatoria con el objeto— y percepción no solamente radial, sino polidimensional: concebir la existencia de cada uno como un «mil hojas»; vale decir, de capas yuxtapuestas y vivas.³⁰ Vallejo opera en un presente expandido: Muchay es turco en 1928, pero es muchay (rito de adoración) desde siempre. Esta coexis-

28 Si bien es cierto que, como afirma Frank Salomon (2018), las estructuras duales andinas son «simétricas en su forma pero desiguales en su rango» (pp. 32-33), la «simetría» que Vallejo propone en su «Teoría de la reputación» es de carácter ontológico, no jerárquico. Vallejo busca disolver la individualidad burguesa en una «bolada continua de persona». Esta «desigualdad de rango» se suspende en el plano del rito (el muchay), donde el nombre actúa como una «firma» o rastro esencial que une a los seres en un flujo anacrónico.

29 Viveiros de Castro (2010, p. 30).

30 Esta concepción de la identidad como capas vivas de tiempo desafía el secuencialismo biográfico positivista. Coincide con la noción de Georges Didi-Huberman sobre el «anacronismo» como una riqueza del objeto histórico, donde el pasado no está muerto, sino que «está delante de nosotros como un índice de aquello que falta para completar el sentido del presente» (Didi-Huberman, 2014, p. 42). El «megaterio vallejano» es, pues, una presencia contemporánea que irrumpe en la dialéctica occidental para señalar su insuficiencia.

tencia de tiempos es la base del pensamiento simétrico: la capacidad de sostener dos realidades contradictorias (Budapest / Santiago de Chuco) sin que una anule a la otra. Entonces, aquel «megaterio» vallejiano (*Contra el secreto profesional*) es, pues, una presencia contemporánea que irrumpe en la dialéctica occidental para señalar su insuficiencia. Y esto valdría también para el arte de elaborar una biografía.³¹

En el caso de estas crónicas, la ausencia de animales parlantes no invalida la lectura multinaturalista. La «firma» de Muchay actúa como el punto de fuga perspectivista. Vallejo no recurre a la alegoría esópica, sino a lo que podríamos llamar una «anagnórisis ontológica»: reconoce en el cuerpo de un turco la interioridad de un «paisano» andino. A diferencia de la fábula, donde el animal pierde su animalidad para volverse símbolo, en Vallejo, Muchay no pierde su «otomanía»; más bien, Vallejo habita la paradoja de que se puede ser «manifiestamente otomano» y «esencialmente muchay» al mismo tiempo. Es la «médula palpitante» de la lengua que mencionaba Amálio Pinheiro: una escritura que no representa mundos, sino que los hace colisionar simétricamente.

CONCLUSIÓN

La trayectoria de César Vallejo, leída a través de la lente de su crónica en Budapest, permite concluir que el canon biográfico tradicional ha operado bajo un eurocentrismo metodológico que fragmen-

31 La propuesta de una biografía multinaturalista exige romper con la distinción moderna entre naturaleza y cultura. Según Philippe Descola, el «animismo» (frecuentemente presente en la percepción vallejana de las cosas y los seres) se caracteriza por atribuir a los no-humanos una interioridad idéntica a la nuestra, mientras que «lo que diferencia a los seres es su dotación biológica, es decir, sus cuerpos» (Descola, 2012, p. 204). Vallejo construye sus corporeidades biográficas —entendidas como la manifestación física y sensible de una trayectoria vital que no se agota en lo individual— incluido el caso de Muchay, a partir de este continuo espiritual y mítico (Muchay, en este sentido, funciona como una extensión del propio cuerpo político y ontológico de Vallejo).

ta al sujeto al intentar encasillarlo en categorías occidentales. Frente a esta visión, la propuesta de una biografía multinaturalista no busca simplemente añadir anécdotas, sino restituir la unidad vital del poeta a través de un cambio en la ontología de la mirada.

En primer lugar, el encuentro con Ossag Muchay demuestra que Vallejo no habitó Europa como un migrante asimilado, sino como un traductor inverso. Al reconocer la raíz quechua *muchay* (besar, adorar) en el nombre de un sujeto otomano, Vallejo desarticula la noción de frontera geopolítica para instaurar una simetría ontológica. Como ha sugerido Eduardo Viveiros de Castro (2013, p. 24), el perspectivismo literario no consiste en «humanizar» lo ajeno, sino en reconocer que la interioridad —la cultura— es la constante universal, mientras que el cuerpo o la nacionalidad es solo un ropaje o «vestidura» biográfica. Vallejo, al afirmar «me quedé Vallejo ante Muchay», no solo realiza un acto de reconocimiento onomástico, sino que atraviesa la «naturaleza» turca del personaje para alcanzar un sustrato espiritual compartido.

En segundo lugar, este estudio concluye que la identidad vallejiiana debe entenderse como una «firma expandida». Mientras la biografía positivista se obsesiona con el dato lineal y la presencia plena del autor, la perspectiva multinaturalista busca el rastro manual e «infracerebral». La firma en Vallejo —esa microescultura del ser que sobrevive a la máquina biográfica— funciona como el acontecimiento que Jacques Derrida (1971, p. 352) situaría fuera de los límites de la metafísica de la presencia: es una marca que circula y se desprende, permitiendo que el poeta se reconozca en el «otro» sin perder su esencia. Esta «bolada continua de persona» es la respuesta andina a la fragmentación de la modernidad; un *yanantin* o par complementario que une la militancia política con la persistencia del mito.

Finalmente, la biografía de Vallejo debe ser abordada como un «mil hojas» de temporalidades coexistentes. El mito de Pariacaca y sus nacimientos simultáneos nos enseñan que la militancia marxista, la vanguardia de Trilce y la ontología andina no son etapas sucesivas de una evolución progresiva, sino estratos que palpitan al mismo tiempo.

Siguiendo la tesis de Georges Didi-Huberman (2014, p. 31) sobre el anacronismo, el pasado de Vallejo no es una nostalgia muerta, sino una potencia que «está delante de nosotros» para dar sentido al presente. Proponer una biografía multinaturalista para César Vallejo es, en suma, cartografiar a un «megaterio» espiritual que, parado sobre las cabezas de Hegel y Marx, nos devuelve una imagen de las Américas Latinas donde el arte y la vida se integran en una lógica de simetría universal y resistencia cultural absoluta.

CONFLICTO DE INTERESES

El autor declara no tener conflicto de intereses.

COPYRIGHT

2026, el autor.

REFERENCIAS

- BOLAÑO, Roberto (1999). *Monsieur Pain*. Buenos Aires: Anagrama.
- DEL PRIEGO, Manuel (2002). Estudio Preliminar. En: *César Vallejo. Ensayos y reportajes completos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. XI-CV.
- DERRIDA, J. (1971). Firma, acontecimiento, contexto. En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 347-372.
- DESCOLA, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2014). *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- ESPEJO ASTURRIZAGA, J. (1960). *César Vallejo: itinerario del hombre, 1892-1923*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.

- FERNÁNDEZ, Carlos (2024). *El joven Vallejo (1905-1919). Apuntes para una biografía intelectual*. Trujillo: Reino de Almagro.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego (1608). *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Lima: Francisco del Canto.
- GONZÁLEZ VIANA, E. (2009). *Vallejo en los infiernos*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.
- GOODZICH, Wlad (1998). *Teoría literaria y crítica de la cultura*. Madrid: Universidad de Valencia.
- GRANADOS, Pedro (2004). *Poéticas y utopías en la poesía de César Vallejo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- GRANADOS, Pedro (2011). Apuntes sobre la actualidad «teórica» de la poesía de César Vallejo. *Blog de Pedro Granados*, 17/03. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/granadospj/2011/03/17/apuntes-sobre-la-actualidad-teorica-de-la-poesia-de-cesar-vallejo/>.
- GRANADOS, Pedro (2014). *Trilce: húmeros para bailar*. Lima: VASINFIN.
- GRANADOS, Pedro (2015). Amálio Pinheiro respecto a nuestro archipiéu valle-jiano. *Blog de Pedro Granados*, 05.
- GRANADOS, Pedro (2018). César Vallejo musical. *Blog de Pedro Granados*, 08/13. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/granados-pj/2018/08/13/cesar-vallejo-musical/>.
- GRANADOS, Pedro (2019). Heraldos negros: fermento(s) de Sol. *Archivo Vallejo. Revista de Investigación del Centro de Estudios Vallejanos*, núm. 4, pp. 249-263.
- GRANADOS, Pedro (2020a). Periodismo y Humanidades en César Vallejo. *Galaxia*, 43, pp. 41-53.
- GRANADOS, Pedro (2020b). Trilce y ¿trilceanas ciudadanías? *Mitologías Hoy*, núm. 22, pp. 357-368.
- GRANADOS, Pedro (2024). Georgette asesinó a Vallejo. *Blog de Pedro Granados*, 16/04. Disponible en: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/granados-pj/2024/04/16/georgette-asesino-a-vallejo/>.

- HART, Stephen (2013). *César Vallejo. Una biografía literaria*. Lima: Cátedra Vallejo.
- HUÁRAG, Eduardo. (2014). Contra el secreto profesional: la trasposición del discurso periodístico en la prosa poética. En: *Vallejo 2014. Actas del Congreso Internacional Vallejo Siempre*. Lima: Editorial Cátedra Vallejo, pp. 35-47.
- LAMBIE, George (2014). La política de César Vallejo en el siglo XXI. En: *Vallejo 2014. Actas del Congreso Internacional Vallejo Siempre*. Lima: Editorial Cátedra Vallejo, pp. 299-316.
- LEJEUNE, PHILIPPE (1994). *El pacto autobiográfico*. Madrid: Megazul-Endimiión.
- MANNHEIM, Bruce (1991). *The Language of the Inka since 1532: A Social History of Southern Peruvian Quechua*. Austin: University of Texas Press.
- MANNHEIM, Bruce (2020). Relatividad ontológica restringida. En: Óscar Muñoz (coord.). *Ensayos de etnografía teórica (Andes)*. Madrid: Nola Editores, pp. 47-84.
- MEJÍA CHIANG, C. (2013) *El arte de la palabra justa: Labor periodística de César Vallejo y Jorge Basadre*. Lima: Mesa Redonda.
- NIETZSCHE, F. (2008). *Fragmentos póstumos*. Madrid: Tecnos.
- ORTEGA, Julio (1986). Guamán Poma de Ayala y la conciencia cultural pluralista. *Lexis*, vol. 10, núm. 2, pp. 203-213.
- ORTIZ RESCANIERE, A. (1996). En torno al individuo andino: imágenes e identificaciones. *Anthropologica*, vol. 14, núm. 14, pp. 105-119.
- PHILLIPARTH, Georgette (1968). *Apuntes biográficos sobre Poemas en prosa y Poemas humanos*. Lima: Moncloa Editores.
- PINHEIRO, Amálio (2017). César Vallejo: Gestografía. *Algazarra*, núm. 5, pp. 4-36.
- RIZO PATRÓN, R. (2013). *Multinaturalismo e interculturalidad en el horizonte del mundo de la vida*. Volumen 1. Pereira, Colombia: Universidad Tecnológica de Pereira, pp. 195-209.

- SALOMON, F. (2018). *At the Mountains' Altar: Anthropology of Religion in an Andean Community*. Londres: Routledge.
- VALLEJO, César (2002a). *Artículos y crónicas completos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VALLEJO, C. (2002b). *Ensayos y reportajes completos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- VERA OSSINA, C. (2009). *Ciudad Trilce*. La Paz: Plural.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2013). *La mirada del jaguar: Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología post-estructural*. Edición de Stella Mastrangelo. Madrid: Katk Editores.
- WITTGENSTEIN, L. (2017). *Investigaciones filosóficas*. Madrid: Editorial Trotta.

Fecha de recepción: 2025-07-23.

Fecha de evaluación: 2026-04-18.

Fecha de aceptación: 2026-04-27.

Fecha de publicación: 2026-06-30.

