

Una mirada ecocrítica al monstruo en “El lagarto” de José María Arguedas

DOI: 10.32870/cl.v2i25.7865
Ginett Pineda*

Recibido:23-02-2021
Revisado:26-02-2021
Aprobado:19-04-2021

Resumen

Este ensayo trae a la luz las ecosofías presentadas en el cuento “El lagarto” recopilado por José María Arguedas. Bajo un lente interdisciplinario se analiza la figura del monstruo a partir de una perspectiva que concentra su atención en las articulaciones proto-ecológicas dentro del pensar andino, con el propósito de llamar la atención en los desastres ecológicos producidos por el capitaloceno y presentar una forma alternativa de pensar e inter-vivir con el mundo natural.

Palabras clave: ecocrítica, pensamiento decolonial, monstruo, justicia ambiental, mundo animal

An ecocritical look at the monster in “El lagarto” by José María Arguedas

Abstract

This essay brings to light the ecosophies presented in the story “El lagarto” compiled by José María Arguedas. Under an interdisciplinary lens, the monster’s figure is analyzed from a perspective that concentrates its attention on the proto-ecological articulations within Andean thought to draw attention to the ecological disasters produced by the capitalocene, and to present an alternative form of thinking and inter-living with the natural world.

Key words: ecocriticism, decolonial thinking, monster, environmental justice, animal world

* Docente e investigadora. Ph. D. en Español, con interés en América Latina, Literatura, Estudios Culturales, Humanidades Ambientales y enfoques Poscoloniales. Certificado de posgrado en Estudios Indígenas, con conocimiento del quechua y kichwa ecuatoriano. ORCID: 0000-0002-8741-4913

La aproximación biocéntrica para la preservación del ser humano y de su entorno natural ha existido desde los comienzos de la literatura. En la narración andina que data aproximadamente del siglo XVI con el *Manuscrito de Huarochiri* (también conocido como *Runa Yndio Ñiscap*), se pueden observar pasajes concernientes a la relación simbiótica entre el ser humano y la naturaleza. La conciencia ecológica no solo se ha manifestado a través de los siglos por medio de la literatura, sino también por medio de otras expresiones culturales como el arte, la música, los tejidos y la política. Lawrence Buell señala que, aunque el movimiento ecocríticoⁱ date de las últimas décadas, la presencia del mundo natural y su preservación han estado presentes en culturas como la maya, la inca y la maorí, otorgándole así un legado muy antiguo (2005).

Hasta el momento, con algunas excepciones, la ecocrítica latinoamericana se ha empeñado principalmente en releer obras canónicas para destacar su proyecto restaurador y liberante con el medioambiente. Bajo esta ala, el estudio de los Andes que está marcado por la naturaleza fragmentaria de sus fuentes ha llevado a antropólogos, a etnohistoriadores, y a estudiosos de la historia y de la literatura a investigar cuestiones como la materialidad, la oralidad y los usos simbólicos de ciertos objetos.ⁱⁱ Es decir, un estudio inclusivo de los saberes andinos debe considerar sistemas semióticos que apelen a la memoria oral y a sus distintas producciones culturales.ⁱⁱⁱ La recolección de unas cuantas narrativas para representar la racionalidad andina que anticipa o refleja los valores del movimiento ecologista contemporáneo, no es suficiente. De aquí la necesidad de traer a la luz el cuento oral andino “*Ararankaymanta*” o también conocido como “El lagarto”, recopilado por José María Arguedas. El aporte de este ensayo es la exploración de las ecosofías que se plantean dentro de la narrativa del cuento y mostrar el desarrollo de una imaginación apocalíptica de carácter ecológico. Junto a este análisis se examina la figura del monstruo para revelar no la desilusión y el proyecto inacabado de la Modernidad de Habermas (1988), sino el mito de la Modernidad de Dussel (1994), e inclusive explorar más allá de él, para criticar a un sistema de pensamiento y un conjunto de prácticas eurocéntricas que siguen entretejiéndose en nuestras historias.

El monstruo andino

Cuando el Ochenio de Odría (1948-1956), daba su comienzo y las migraciones del interior del país a Lima habían llegado a números nunca antes vistos, aparece “*Ararankaymanta*”, una corta recopilación de cantos y cuentos quechuas compuesto por cuarenta y dos cantos y cuatro cuentos, siendo “El lagarto” el primero. El escenario literario del Perú en ese momento, sin embargo, no parece haber concedido demasiada importancia a este texto, ya que, a pesar de su primera edición en 1949 con el título *Canciones y cuentos del pueblo quechua*, Arguedas concluye en volverla a pasar por el proceso de reimpresión en 1960 esta vez en la revista *Folklore Americano*, y titulado “Cuentos religioso-mágicos de Lucanamarca”. Aun así, el texto ha permanecido poco estudiado hasta la fecha y permanece en desbalance frente a las otras grandes obras arguedianas. El informante de los cantos y cuentos fue don Luis Gil Pérez, amigo personal de Arguedas y oriundo de Lucanamarca, distrito de Huancasancos, de la provincia de Víctor Fajardo, departamento de Ayacucho. Don Pérez, quién había emigrado a Lima y graba estas narraciones orales oriundas de su pueblo en idioma quechua, que después Arguedas traduce y publica. He aquí el relato en español:

Había un hombre sumamente rico. Tenía incontables ovejas, vacas, tierras. Se casó con una mujer hermosísima. Pero no tuvo hijos. Se había casado pensando en que necesitaba herederos para sus riquezas. “Todo lo que tengo lo dejaré a mis hijos”, había dicho. Pero se casó y no tuvo hijos. No tuvo descendencia. Su mujer era bellísima; y todos los hombres la contemplaban; pero resultó siendo estéril. Y el hombre tampoco tuvo hijos en otras mujeres. La esposa no pudo concebir por ningún medio.

Entonces fue a la iglesia a rogar a Dios. Fueron los dos. Prendieron velas “¡Tantísimo ganado, tantísimas tierras! ¿A quién hemos de dejarlos?”, clamaban. Lloraban a ratos; a ratos no lloraban. Pasaron cinco años, seis años, y no tuvieron hijos. Cumplieron diez años de matrimonio, y no pudieron tener un hijo. Y como les torturaba la idea de que no tenían a quien dejar su fortuna, el hombre dijo: “¿Quizás debiéramos adoptar un hijo ajeno?” Pero la mu-

jer se opuso: “¿Cómo hemos de criar un hijo ajeno? No será de nuestra sangre. Volvamos donde el Señor a pedirle su gracia; que me conceda su gracia, para que tengamos un hijo. Prendámosle velas en su altar”. Y así fue.

Pasó el tiempo. A los quince años de matrimonio la mujer concibió, y apareció encinta. Se llenó de alegría; el marido también fue dichoso. “Allí está mi hijo. ¡He engendrado!”, diciendo, fue a dar la noticia a unos y otros. Bebió con ellos. Expresó su felicidad. Se arrodilló a los pies del Señor. ¡Ya no era un hombre estéril, un cuerno!

Y así, en ese estado de dicha, pasaron cinco meses, nueve meses. A los diez meses la mujer parió. Dio a luz en su casa-hacienda; la atendieron cuatro mujeres de esas que saben. Entonces..., entonces..., ¡qué te diré! La mujer parió un lagarto, no un ser humano. ¡Un lagarto! Su rostro era humano; su cuerpo era de saurio, todo, hasta las uñas. Sólo la cabeza era humana. Su cuerpo era de lagarto.

“¡Nadie puede hacer nada de nada! Resignaos. Debe ser Dios quien les ha enviado este lagarto, de tanto que le pedisteis”, dijeron las comadronas. Y entonces, por eso, ¡así lo criaron! El asqueroso animal mamaba los pechos de la madre; y ella no le temía. ¡Era, pues, su hijo! Lo crio dentro de la casa, bajo techo; no le permitía salir. El padre lloraba y se entregó a la bebida.

Y así, del mismo modo, día a día, cumplió cinco años y aprendió a hablar. ¡Hablaba el lagarto! Pero no podía erguirse, caminaba arrastrándose sobre la barriga. Sin embargo, su rostro era humano. Nada cambió, todo continuó igual hasta que el lagarto cumplió diez años, quince años. Aprendió a leer; sí, aprendió a leer, pero no pudo escribir con sus dedos de saurio; eso no pudo. Tenía cuatro manos; cuatro, como todo lagarto. Su rabo era largo como una rata. Y creció, todo él; la bestia se hizo recia y enorme. Maduró, maduró fuertemente. Y aparecía rojizo, verdaderamente rojo, pletórico.

Entonces, cuando cumplió dieciocho años, pidió mujer. Le dijo a la madre: “Deseo casarme”, “¿Cómo?, –le preguntó ella-, ¿cómo puedes tú casarte?” “¿Y para qué tienes tantas riquezas, tantos bienes? ¡Hacedme casar! Sin duda con este fin me pedisteis. Yo no os pedí venir”, dijo el lagarto. “Es nuestro hijo. Tendremos que hacerlo casar, de algún modo. Ha de tener mujer”, dijeron los padres. Y fueron a pedir una muchacha para él. Todos sabían que el hijo de este hombre poderoso era un lagarto. Pero como era tan inmensamente rico, a causa de su opulencia, los padres de la muchacha solicitada entregaron a su hija. “Quizá no le ocurra nada”, dijeron.

Y el matrimonio de del lagarto fue esplendoroso. Se realizó en la casa del cura; allí dijo la misa el sacerdote; en su propia casa ofició el matrimonio. La mujer del lagarto era bellísima. Se la llevó. Sin embargo, el lagarto tuvo que ir cargado en hombros. Cantando llevaron a los novios hasta la cámara nupcial. El padrino y la madrina guiaron la comitiva. Ellos desnudaron a la novia; cerraron la puerta de la cámara nupcial y le echaron tres candados. Era de noche. El lagarto apagó la vela y ordenó a su esposa: “¡Acuéstate!” Ella no sospechaba nada malo, era inocente. Obedeció y se acostó, se cubrió con las frazadas. Entonces el lagarto se lanzó sobre ella y la devoró; le bebió la sangre. Luego de beber la sangre le comió todos los miembros, la carne de la esposa, hasta la última fibra. Y amaneció repleto, cubierto de sangre, el piso ensangrentado; la boca de la bestia enrojecida.

Al día siguiente, el padrino, la madrina y los padres abrieron la puerta. Llevaban jarros de ponche para los recién casados. Encontraron al lagarto repleto; de la mujer no quedaban sino huesos descarnados en el suelo. “¡Qué hacer, qué hacer ahora!”, dijeron gimiendo. Y entregaron a los padres de la joven mucho dinero, para que no se quejaran, para que no dijeran nada. El padrino, la madrina y los padres del lagarto lo arreglaron todo así, todo.

“¿Cómo pudiste devorar a quien te dimos por esposa?”, preguntaron al lagarto. “¡No tiene remedio lo que no puedo remediar! ¡Tengo hambre!”, contestó. Le trajeron otra esposa de otro pueblo. Celebraron nuevo matrimonio.

Y también del mismo modo, apenas cerraron la puerta de la cámara nupcial, él ordenó a la mujer que se acostara primero; se lanzó sobre ella, le bebió la sangre y la devoró. Le bebió la sangre mordiéndola por el cuello y luego devoró las carnes, hasta la última fibra.

Y así, así le dieron muchas mujeres más. Hasta que en todos los pueblos supieron que ese lagarto devoraba a sus esposas. Y había una muchacha muy bella, que no tenía bienes de ninguna clase. Era pobrísima. Donde ella fueron, finalmente, el padre y la madre del lagarto. Fueron a pedirla. “¡No! –dijo el padre de la joven-. Sabemos muchas cosas de tu hijo. No sé lo que podría ocurrir”. “Ocurra lo que ocurra. Tengo dinero. Si algo le sucede a tu hija, daremos su precio. Te daré lo que sea”, contestó el padre. (Es que su hijo, el lagarto, lo martirizaba: “¡Hazme casar..., hazme casar!”, diciéndole, exigiéndole.)

“Volved. Voy a hablar con mi hija”, contestaron el padre y la madre de la muchacha. Lloraron ambos: “¡Qué hemos de hacer!”, decían. “¡Tengo tantos hijos!”, exclamó el padre, y rogó a su hija: “Quizás puedas lograr nuestra felicidad –le dijo-. Me ha ofrecido ganado, tierras, vacas, dinero. Si algo te sucede te mandaremos cantar hermosas misas, como para ti. Criaremos bien a tus hermanos menores, a tus hermanas”. La joven entristeció. “¿Qué he de hacer, ¿qué debo hacer? ¡Mis padres son tan miserables”, decían. Y como el llanto no la calmaba, la joven fue a consultar con una bruja. Había en ese pueblo una señora que era bruja. “¡Ay, huérfana, es cierto, de verdad estás destinada a casarte! Aquí, en la palma de tu mano aparece claramente, pero, no has de vivir con él, con ése”, dijo la bruja. “A mí también me matará, me devorará como a las otras”, contestó la muchacha. “A ti no te matará –afirmó la bruja-. Eso está en tus manos”. “¿De qué modo?”

“Cuando os lleven a dormir, después de la boda, el lagarto te dirá: Acuéstate primero. Tú no le obedecerás. Harás que él entre en la cama, antes que tú. Cuando se haya acostado y lo veas dentro de las frazadas, tú entrarás a la cama. Cuando ya esté dormido te acostarás junto a él”; así habló la bruja. “Bueno”, contestó la joven.

“Al momento de acostarse él –continuó la bruja-, oírás cómo se descarna el cuero y se lo saca”. “¿Es posible?” “Es verdad. Y no te sucederá nada –afirmó la bruja-. No tengas pena”.

La hermosa muchacha predestinada, volvió muy alegre donde sus padres y les dijo: “Qué puedo hacer, qué no puedo hacer, padres míos. Me casaré, pues. Si algo mi sucede, habré pagado mi destino. ¡Que todo se haga por vuestra fortuna!” Los padres, al oírla, fueron muy contentos donde los padres del lagarto. “Ha aceptado, ha aceptado nuestra hija”, anunciaron. “Los casaremos”, dijeron los otros.

El inmundo lagarto empezó a dar saltos, grandes saltos de felicidad. Trepó después a la cama; y se estiró allí; quedó como empozado sobre las frazadas. Esa era su vida. No caminaba en el suelo sino raras veces. Y así. ¡Se celebraron las bodas! Y nuevamente, con la solemnidad y la abundancia de siempre. Arpas y violines cantaban en todas partes de la casa. Levantaron esta vez una ramada,

esta vez para el matrimonio del asqueroso lagarto. Él permaneció adormilado sobre una banca mientras se realizaba la ceremonia. Su rostro era humano, sus ojos grises. Y se llevaron a dormir a los novios. El padrino y la madrina guiaron a la comitiva que marchó mientras cantaban *harawis*. Cerraron la puerta de la cámara nupcial; le echaron candados.

El lagarto apagó la vela. “La apagaremos”, dijo. Luego ordenó a su esposa: “¡Acuéstate!” “No –contesto la joven-. Acuéstate tú primero”. “¡Tú has de acostarte”, insistía el animal! “No me acostaré sino después que tú. Yo no he de irme. ¿A dónde he de irme?” “¡Acuéstate!”, volvió a ordenar el lagarto. “¡No lo haré, no me acostaré!”, contestó firmemente la muchacha.

Entonces..., el lagarto se acostó. Ya dentro de la cama, de pronto, “¡qall, qaaash!”, se sintió el ruido que hacía al descarnarse el cuero. Empezó a desollarse. Y la mujer sintió miedo. “Algo, algo está haciendo”, pensó. Y ya perturbada, se olvidó de la recomendación final de la bruja. “¡Acuéstate!”, le llamaba el lagarto. Había concluido de desollarse, y la llamaba. “¿Cómo he de echarme junto a él si he oído ese ruido? Es un lagarto, me va a devorar”, decía la muchacha.

Y encendiendo una vela, acercó la llama al lagarto. Estaba convencida que ni debía mirarlo. La bruja le había dicho: “No has de mirarlo”; le había advertido claramente. “No has de mirarlo, cuidado con encender una vela delante de él”. Y ella se olvidó. El espanto de ser devorada por el lagarto oscureció su memoria.

Delante de la llama no apareció el lagarto sino un joven hermosísimo, de cabellera roja. Entonces ella se inclinó para abrazarlo, lo iba a abrazar. Pero él se convirtió en viento. “¡Uúúú...., úúú....!”, silbando, desapareció por entre las maderas del techo. La joven se quedó muy sola. Y desde entonces fue considerada por sus suegros como una verdadera nuera, como hija de los poderosos padres del monstruo. Pues no tuvieron más hijos, nadie en la casa. Cuando desapareció el lagarto, la gente del pueblo murmuraba; le decían a la madre: “Después de que mueras, una serpiente mamará de uno de tus pechos, y del otro un sapo. Ése será tu castigo. Pediste a Dios lo que no quiso darte. Jamás tendrás hijos.” (pp. 148-151)

Tal como lo manifiesta la crítica literaria, la mayor parte de la obra arguediana aborda la cuestión de la opresión y la injusticia relacionadas con la situación colonial, los mecanismos de la desigualdad y del sufrimiento social en el Perú sobre todo del indígena, de los oprimidos y de los desfavorecidos, incluida la naturaleza.^{iv} En este caso, parte del discurso de “*Ararankaymanta*” también permite dilucidar, aunque sea de manera somera, una conciencia ecológica que es representada en el imaginario andino bajo el nacimiento de un monstruo lagarto en el pueblo. Como veremos, el pensamiento ecológico que emerge de la narración anuncia el futuro del mundo capitalista y la necesidad de tomar plena conciencia sobre la complejidad socio-ecológica de la realidad andina. Ya dentro del marco alegórico construido en el texto encontramos dos tipos de personajes, por un lado, tenemos a los humanos, como los padres del monstruo, los pobladores y las esposas del lagarto y, por otro lado, tenemos a los personajes no-humanos como el monstruo lagarto y, mencionados al final de la narración, la serpiente y el sapo (encargados de continuar el castigo a la madre después de su muerte.) Si bien el eje anecdótico que estructura “*Ararankaymanta*” es la vida y muerte de un reptil con cara de humano, los personajes principales de la historia son los padres del lagarto, quienes están siendo castigados por Dios.

Más que el objeto aterrador en sí, la figura del lagarto es una herramienta discursiva, cuyas funciones fundamentales son, primero, de servir como castigo a los padres por su incansable deseo de producir un heredero a quien dejarle sus riquezas y por su acumulación de incontables tierras y ganado. Por otro lado, el monstruo es el punto de ignición de un *pachakuti* (la vuelta del mundo o fin de un mundo e inicio de otro nuevo) en el pueblo.^v Es decir, el fin de un ciclo e inicio del otro, ya que los padres ricos terminan adoptando a la chica pobre, acto que al principio de la historia les parecía inconcebible, como “no tenían a quien dejar su fortuna, el hombre dijo: ‘¿Quizás debiéramos adoptar un hijo ajeno?’ Pero la mujer se opuso: ‘¿Cómo hemos de criar un hijo ajeno? No será de nuestra sangre’”. Así, al final de la narración, la figura del monstruo lagarto como cuerpo anómalo y ser aterrador que por naturaleza es periférico, sirve como “signo que anuncia crisis, catástrofes o desequilibrios en la comunidad” (Moraña, 2016). El lagarto opera, en este sentido, como aparato desestabilizador de su familia al interferir en el registro de lo “normal” dentro de la hacienda andina, la herencia de bienes de los hacendados que se acrecienta y pasa de una generación a otra. La voz poética muestra, entonces, la hacienda como el centro de coexistencia combativa de diferentes sistemas político-económicos enfrentados en antagonismos (hacendado/peones) y que hunden sus raíces en las diversas prácticas históricas del colonialismo y del capitalismo moderno.

Con respecto al tema que nos ocupa, cabe enfatizar la importancia de lo monstruoso, y de su significación simbólica en el marco ecológico. A esto, Greg Garrard (2012), arguye que es común usar la retórica de la zoomorfia para representar de forma peyorativa aquellos sujetos a los cuales se condenan de inferiores o subalternos, como los percibe Antonio Gramsci. En su tesis, Garrard plantea que históricamente “*the most vicious kind of crude zoomorphism is a racist representation of, for instance, Jews as rats or Africans as apes, but it depends in turn upon a prior, crudely anthropomorphic projection of despised human qualities onto these animals*”. De igual forma la voz narradora en “*Ararankaymanta*”, mediante el uso de un lenguaje hiperbólico y patentemente melodramático, resalta lo grotesco del monstruo, “asqueroso animal”, “bestia enrojecida”, “inmundo lagarto”. Su representación subraya la posición del engendro como ejemplar del mal. Sin embargo, para que esta retórica funcione necesita haber un contrapeso antagónico, lo que introduce un equilibrio en la narrativa. Me refiero a la figura de la última esposa del lagarto, “una muchacha muy bella, que no tenía bienes de ninguna clase. Era pobrísima.”

Dentro de la narrativa la mayor acción de la joven es desenmascarar y desaparecer al monstruo, vendiendo así los asesinatos que esta figura antropófaga ha infligido a la población que, en la mayoría del cuento, es representada como una masa pobre, inocente, sumisa e incapaz de negarse a los pedidos de los padres del monstruo. En este sentido, el uso de la zoomorfia en el cuento sirve para recobrar el valor humano ante el consumismo, intentando revalidar lo humano ante la deshumanización. En el cuento, el monstruo devora “literalmente” a sus mujeres: “¿Cómo pudiste devorar a quien te dimos por esposa?”, preguntaron al lagarto. “¡No tiene remedio lo que no puedo remediar! ¡Tengo hambre!, contestó. [Los padres] le trajeron otra esposa de otro pueblo”. Nótese en este fragmento que el monstruo es descrito como un sujeto que no puede controlar su carácter violento y es más bien la “víctima” de sus necesidades corporales. Es interesante que el monstruo que es criticado tan despectivamente a lo largo de la historia, en término de sus asesinatos a sus esposas es casi exonerado de culpas, lo que equivale a decir que la responsabilidad de que las esposas continúen siendo devoradas recae en buena medida a los sujetos *mistis* (mestizos) que son los padres y los padrinos, quienes le siguen proporcionado seres humanos para devorar.^{vi}

Vale la pena notar que la violencia irracional e incontrolable del monstruo se asemeja a la figura andina del *pishtaco*, criatura con elementos vampirescos que degüella a sus víctimas y les chupa la grasa. Ambas figuras mitológicas andinas, significan diversos aspectos del poder y de la violencia que son muy familiares para los habitantes de las regiones andinas del Perú y de Bolivia durante los ochenta. Detrás de estos personajes actúa la figura de un monstruo caníbal que no representa sólo la alteridad, es decir representaciones de la diferencia bajo la máscara de la monstruosidad, sino además se presenta como una herramienta hermenéutica que resignifica una realidad hostil e incomprensible como la que se manifiesta en la comunidad imaginaria del cuento. En su aplicación a la contemporaneidad, tal reelaboración de la noción de lo monstruoso se traslada al discurso anti-capitalista, y de denuncia ante las complicidades de los hacendados *mistis* que atraviesan la región andina desde la época colonial.

Queda por aclarar el carácter heterogéneo del cuerpo del monstruo o, lo que es lo mismo, su hibridez. La figura del monstruo no está completamente fuera de lo no-humano, es decir, se cuenta que tenía el rostro de una persona y además que tenía la habilidad de hablar y leer (más no escribir por tener patas). La heterogeneidad de su cuerpo o, dicho de otra manera, su convergencia entre humano y no-humano, es un atentado contra la lógica humana y contra la ontología clásica. Equivalente a ello, su ser es una combinación de partes desiguales, hecho de categorías y perspectivas dispares e incoherentes. Su deformación al entrar en contacto con la entropía andina reproduce rasgos caóticos que necesitan domesticarse de ahí que, al final de la historia, se descubra que el monstruo era en realidad “un joven hermosísimo, de cabellera roja”, bajo el cuero de un lagarto. Su metamorfosis, en este caso, expresa su ascenso de bestia a ser humano, suponiendo entonces, una redención. Sin embargo, el cuento narra una segunda metamorfosis que deshace la anterior, cuando el “joven hermosísimo” se transforma en viento. Aquí se presenta, por lo tanto, un rescate o una liberación de este sujeto transitorio de desfiguración a una forma sensible y verdadera, que al final se recupera. En este caso, la voz narradora endereza lo que el monstruo ha torcido, su transgresión a la moral, su hambre voraz, sus asesinatos, y su figura deforme. Michel Foucault (2006) resalta que “toda transgresión se convierte en un crimen social, condenado y castigado...cautivo en un mundo moral por haber ofendido a la sociedad” (p.110). Por ende, la monstruosidad en sí del lagarto era una ofensa problemática. Su incivilización es paralela al supuesto eurocéntrico de que la naturaleza: “es monstruosa y mutante, extrañamente extraña hasta el final” (Morton, 2016). Dentro de esta relación maquina que establece la tajante diferencia entre ser humano y naturaleza, aparece otra crítica ontológica del mundo natural, la visión andina.

Dentro de esta relación maquina que establece la tajante diferencia entre ser humano y naturaleza, aparece otra crítica ontológica del mundo natural, la visión andina.

Con un valor icónico que fue crucial para el desarrollo de las culturas andinas y que sirve en la posteridad, para sustentar sus cosmogonías, lo monstruoso mantiene su presencia a lo largo de la historia natural andina y es asociada al con-vivir de diferentes entes, humanos y no-humanos. Al describir el concepto de “perspectivismo”, Eduardo Viveiros de Castro (1998) plantea que los entes naturales ocupan una diversidad corporal que implican una unidad espiritual y física que desafía la suposición antropológica occidental cultura/naturaleza. Por extensión, la concepción occidental de la diversidad cultural o multiculturalismo se reinventa en el pensamiento amerindio con el término multinaturalismo. Es decir, “los animales son gente, o se ven como gente”. Esta habilidad animalesca de verse “como gente” implicaría que, en el imaginario colectivo de los *ayllukuna* (pueblos andinos), se discierne una apreciación de los potenciales de los seres orgánicos no-humanos.

Desde esta potencialidad se hace más sostenible la cohabitación ya que se piensa que hay una comparación material y sensorial entre los seres humanos y los animales. Asimismo, en la cosmovisión andina los animales y la aparición de animales pueden ser entendidos como advertencias sobre los cambios cósmicos. Para Gregorio Condori Mamani (2014), por ejemplo, la llegada del *allqamari* (ave de rapiña) es la señal de un *Pachakuti*.

De manera similar, en el *Manuscrito de Huarochiri* la presencia del *amaru* o serpiente predice un desorden cósmico. El *amaru* dentro de la cosmología andina es una divinidad que encarna las fuerzas destructivas de la naturaleza y amenaza el orden actual. Su simbolismo es amplio: agua, rayo, fuerza, continuidad, vía láctea, totalidad. Además, así como la serpiente, la presencia de batracios como el *hamp'atu* o sapo se vinculan con la Madre Tierra, Pachamama, deidad de máxima valoración existente en el panteón teológico y cultural del mundo andino.

Bajo esta mirada, el sapo y la serpiente son hijos de la tierra, que simbolizan la fertilidad y el agua (Ochante, 2021). Además del *hamp'atu*, la Pachamama es simbólica y mitológicamente representada por otros dos animales, el lagarto y el puma (Van Kessel, 1978). Pablo Landeo (2014) arguye que en muchos casos los animales pertenecientes a la fauna andina son imaginados bajo una concepción escatológica, que asumen roles benignos o malignos. Dentro de las narraciones, estos animales se identifican con los *runakuna* (gente andina) y poseen representatividad ocupando un lugar significativo dentro de las narraciones. Innumerables estudios sobre la convivencia del *runakuna* con su medioambiente señalan que la naturaleza y los animales incorporados en los relatos no son solo un recurso narrativo ni funcionan únicamente como telón de fondo. Al contrario, son actores dentro de la trama argumental y, por lo tanto, están a la par con los protagonistas humanos.

Para comprobar esto no tenemos más que ver la importancia concedida a ciertos seres naturales en las obras de José María Arguedas. Por ejemplo, en *Agua*, en el cuento “*Warmá kuyay*” (*Amor de niño*), se advierte la entrañable relación con los animales como una forma de conocimiento decisivo que anima el resto de la obra: “Y como amaba a los animales, las fiestas indias, las cosechas, las siembras con música y *jarawi*, viví alegre en esa quebrada verde y llena del calor amoroso del sol” (Arguedas, 1935). Según Antonio Melis:

La simbiosis entre los humanos y los animales forma parte de una zona de la narrativa de Arguedas que representa un conjunto de valores antitéticos a la violencia de la sociedad hegemónica. Junto con otros seres, niños y animales constituyen ejemplos de criaturas desamparadas, que se oponen con su inocencia a un mundo dominado por la brutalidad. (1998, p. 47).

En su análisis Melis examina personajes y lugares simbólicos para respaldar las interrelaciones entre las esferas culturales, sociales y de entorno natural y repensar la reconstrucción de las relaciones humanas con todos los entes naturales y la tierra. Este espacio simbólico de la cultura popular andina parece estar muy próxima a la ecología profunda, una rama de la ecocrítica basada en la realidad relacional, que considera a la humanidad un componente más del medio y que propone cambios culturales, políticos, sociales y económicos para lograr la convivencia armónica entre los seres humanos y el resto de los seres vivos (Flys, 2010). En *Ararankaymantá* se desata esta superación de la oposición humano-animal para plantear una nueva percepción del mundo cuyo conocimiento se realiza mediante la capacidad sensorial de la naturaleza humana. Steve Baker (2001) plantea que, “*culture shapes our reading of animals just as much as animals shape our reading of culture*”. De ese modo se puede ver una resignificación positiva de los conceptos que habían sido funcionales, desde una perspectiva etnocéntrica, al instaurar una paridad entre un pensamiento “mítico” o “mágico” y un pensamiento

“primitivo” y “bárbaro”, aparentemente inferior al racionalismo “científico” de tradición occidental (Manco-su, 2008). El lagarto en *Ararakaymanta*, como otros monstruos andinos, se ubica en la interconexión actual de la humanidad y el mundo no-humano. Su construcción simbólica es de los fracasos del capitalismo y de la encarnación híbrida de sus significados históricos, que enuncian el valor intrínseco de las formas de vida que todavía subsisten en los Andes.

Las múltiples caras del capitaloceno en el pensar andino

Parte esencial de la ecología es la noción del Antropoceno, la que se refiere a una época particular del ser humano que se inició con la explotación permanente de recursos naturales y que simultáneamente ha empezado su propia caída dentro de la temporalidad geológica del planeta (Espinosa, 2019). Es decir, el ser humano como fuerza geológica preponderante ha hecho un impacto irreversible en el planeta. Sin embargo, Donna Haraway (2015), en su revisión del término apunta a su limitación en el sentido de que implica que la condición de ser humano es suficiente para haber dejado una huella definitiva en el planeta, mientras deja de lado el componente económico. De ahí que Haraway, proponga el término “capitaloceno” el cual expone que el impacto adverso en el planeta comenzó con la Revolución Industrial y no es simplemente el resultado inevitable de la humanidad sino más bien el de una forma económica particular: el capitalismo. ¿Pero que es el capitaloceno para el *runa* o en este caso para los personajes no protagónicos del cuento?

Jose Carlos Mariátegui lo explica muy bien en sus ensayos “El problema del indio” y “El problema de la tierra” (escritos en la última mitad de la década de los 1920, y editados conjuntamente en los *Siete ensayos* de 1928) y en su ensayo posterior, “El problema de las razas en América Latina” (1930). Para Mariátegui, el problema del indígena en América Latina debe abordarse como un asunto sociopolítico y económico basado en el problema de la tierra, y, por tanto, su respuesta reside en el desmembramiento de la feudalidad. Durante el período de la República la aristocracia latifundista de la Colonia, dueña del poder, siguió atesorando sus derechos feudales sobre la tierra del indígena y, por consiguiente, sobre este mismo. El latifundio no pereció y la abolición de la servidumbre no pasó de ser una manifestación retórica, razones por las cuales la situación del indígena no mejoró y en muchos casos hasta empeoró (Mariátegui, 1943).

La importancia de la tierra estriba sobre todo no solo porque garantiza la posibilidad de la existencia física del indígena, sino que su recuperación abarca la recuperación de la magia, de las fantasías, de los ritos, del horizonte cultural que se le ha truncado (Jaramillo, 2011). Sin duda, en “Ararakaymanta” se deconstruye la idea del capitaloceno a través de lo fantástico. Mediante el uso metafórico de una bestia antropofágica, la cual devora las riquezas de sus padres (recordemos que cuando el monstruo contraía nupcias y, después, cuando devoraba a sus esposas, había que pagar por la aceptación matrimonial, y luego, había que compensar los asesinatos de las esposas), se castiga a los protagonistas del cuento, quienes a su vez representan el sistema capitalista de la hacienda en los Andes, el cual:

...ha fracturado una institución fundamental y entrañable del mundo andino, como es la comunidad, el ayllu, al desposeer a las comunidades de los bienes materiales básicos y al reducir a los comuneros a la condición dolorosa de simples siervos, entonces se hace necesario discontinuar, erradicar, destruir el régimen de la hacienda, no solo para castigar por los daños que inflige, sino para poder recuperar el ordenamiento social y económico que la hacienda había subvertido y fracturado. (Bueno, 1984).

La hacienda como huella de una la articulación colonial-civilizatoria, es la zona donde el dominio despótico-paternalista de un patrón *misti* se consolida y se convierte en buen grado en amo y señor de la población sometida al dominio hacendal. El monstruo de “Ararakaymanta” pone en tensión esta estructura económica que, desde el horizonte andino, se resignifica y resiste. Además, la desordenada y criminal pasión de poseer propiedades privadas y el desarrollo de tecnologías de explotación agresiva de la tierra mediante la agricultura, la tala, y la minería vienen siendo documentados en pueblos y tradiciones culturalmente marginales y periféricos ya desde hace siglos (Acosta, 2012). No es sorprende entonces que los críticos literarios de esas últimas décadas concibieran la necesidad de añadir en sus análisis una perspectiva ecológica que es la “ecocrítica literaria”, o en inglés *Ecocriticism*. Cheryll Glotfelty, pionera en este campo, describe la ecocrítica literaria como: “El estudio de la relación entre el ser humano y lo natural como ha sido reflejada por la literatura” (1996). La ecocrítica llama a una reflexión del lector e invita a cuestionar el comportamiento humano frente al mundo natural. Bajo esta perspectiva, encontramos que en “El lagarto” al describir al padre como un “hombre sumamente rico. [que] tenía incontables ovejas, vacas, tierras”, y al resto de los pobladores como “pobrísimos”, y

víctimas del “consumerismo” de su hijo lagarto, se expresa una intencionalidad en la voz narradora por crear un marcado debate ideológico entre la abundancia y la carencia lo que se interroga bajo la subdisciplina de la ecocrítica como la justicia conservacionista.

Así como el ecofeminismo y la ecológica social, la justicia conservacionista forma parte de las escuelas de pensamiento biocentrista. Estas disciplinas exploran temas como la representación de la naturaleza en la literatura, la evolución de la conciencia ecológica y la crisis ambiental. Concerniente a la justicia conservacionista, la profesora Ursula Heise analiza las nociones de desterritorialización y re-territorialización ecológica. Para Heise (2004) la desterritorialización no consiste solo en un desplazamiento geográfico, sino en una desterritorialización cultural producida por elementos externos de la económica capitalista. Una vez que esta desterritorialización ha sucedido es irreversible ya que es imposible de que se desarrolle una re-territorialización que estribe una reconexión con la naturaleza de la misma manera que poblaciones indígenas milenarias se conectaban con la naturaleza en la antigüedad.

Particularmente en la literatura andina se puede apreciar de forma genérica, un conjunto de fenómenos de enunciación que inciden en la apropiación y en los modos de abordar y apreciar la naturaleza - que, por supuesto abarca a los seres humanos tanto como la flora y fauna, geografía, topografía, clima, minerales y estrellas. Obras como *Cuentos andinos* (1920), de Enrique López Albújar; *Huasipungo* (1934), de Jorge Icaza; *El mundo es ancho y ajeno* (1941), de Ciro Alegría, entre otras, conforman una serie textual que vislumbran el reclamo por el deterioro de la tierra y a una honda reflexión poética sobre la decadencia de la humanidad. Ahora bien, de acuerdo con el pensamiento planteado, es evidente, como plantea José Manuel Marrero (2010), que el tema ecológico no puede ser separado de la cuestión étnica y si bien Enrique Leff Zimmerman (2010) dilucida que el conflicto moldeado por el impulso industrial y la destrucción del planeta es el resultado de una modernidad cuyas premisas están edificadas sobre una racionalidad económica autodestructora, por otro lado, se debe tomar en cuenta que este tipo de “acumulación” afecta a unos más que a otros (como se ve en el cuento).

Santiago Castro-Gómez (2008) señala en sus comentarios sobre la “colonialidad del poder”, término introducido por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, que los tres siglos del dominio español “se trataron no sólo de la represión física de las poblaciones amerindias sino también de hacer que naturalizaran el imaginario cultural europeo como la única manera de relacionarse con la naturaleza, el mundo social, y su propia subjetividad”. Es decir que los colonizadores no solo lograron remplazar los sistemas de creencias basados en la tierra de los pueblos amerindios por la doctrina antropocéntrica cristiana; pero lo que es cierto es que mientras se rompían estas epistemologías, también se dieron mutaciones dramáticas en la conceptualización, uso y experiencia de la naturaleza.

Carolyn Merchant en su libro *The Death of Nature* (1989), arguye que por un periodo de doscientos años los europeos dejaron de considerarse una parte de la naturaleza para verse como su contrario y antagonista, en un proceso de enajenación “lento, pero unidireccional, de la orgánica relación cotidiana que había formado la base de la experiencia humana desde los primeros tiempos”. De igual manera, Jorge Cañizares-Esguerra (2008) insiste en que la demonología en el Nuevo Mundo practicada durante los siglos XVI y XVII por los colonos españoles no solo fue ante el “otro” pero “también imaginaban sus relaciones con la Naturaleza en términos épicos: como un encuentro con serpientes diabólicas, plantas envenenadas, y tormentas [...] Esta visión de la Naturaleza contribuyó a la emergencia de una relación de dominación con la naturaleza”.

En “*Ararankaymanta*”, este rol de dominación se invierte, ya que es el sujeto animalesco quien domina y devora a los seres humanos. Hay pues en esta retórica un modo de descolonización, que replantea la situación colonial y de inferioridad de la última esposa del monstruo y la de su familia. La conocida frase “los últimos serán los primeros” usada por Franz Fanon en *The Wretched of the Earth* describe con precisión el final de la historia. La descolonización la cual propone cambiar el orden del mundo no puede ser el resultado de un entendimiento amigable. De ahí la imposibilidad de que el monstruo lagarto (convertido en un joven hermosísimo) y la joven pobrísima terminen juntos, el encuentro de estas dos fuerzas congénitamente antagónicas se desarrolla bajo el signo de la violencia. En la noche de nupcias, sucede exactamente eso, una descolonización violenta. En el momento en que la “cosa” colonizada, representada por la chica indígena, recupera su valor intrínseco de ser humano ya que no es “cosumida” por el monstruo, es el proceso mismo por el cual ella se libera o se descoloniza.

En el contexto colonial, Fanon (2006) afirma que llega el momento en que el colonizado “descubre que su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono. Descubre que una piel de colono no vale más que una piel de indígena”. Ese descubrimiento introduce una sacudida esencial en el mundo fantástico de “*Ararankaymanta*”. Las palabras de Fanon bien pueden aplicarse al pensamiento de la chica indígena:

Sí, en efecto, mi vida tiene el mismo peso que la del colono [lagarto], su mirada ya no me fulmina, ya no me inmoviliza, su voz no me petrifica. Ya no me turbo en su presencia... sino que le preparo emboscadas tales que pronto no tendrá más salida que la huida.

Sorprendentemente, esto es lo que sucede con la muchacha, quien se enfrenta al monstruo al no obedecerle, y no acostarse en la cama como le ordenaba. Al final de este encuentro, es el lagarto quien pierde este enfrentamiento alegórico, y desaparece del pueblo convertido en el viento. En “*Ararankaymanta*”, como en la cosmovisión andina, es imposible dejar de referir, al asombroso misterio de la presencia mística en ciertos animales. Dispositivo de desnaturalización, la figura del lagarto, convertido en hombre, convertido en viento, nos teje en un discurso popular, un discurso heterogéneo, que se deshila entre lo vario y lo contradictorio, reinstalando un nuevo orden interno (*pachakuti*) que recupera no solo las creencias y costumbre originarias, sino que revierte una organización política, social y económica dentro del cuento.

De la justicia ambiental a la venganza del indio

Tema ineludible en la narrativa indigenista es el despojo. Los ejemplos abundan y varían, ya sea que se despoja al indio de la tierra, del agua, ganado, derechos o hasta de su familia. Esta acción de despojo es uno de los núcleos centrales de las tramas de novelas como *Redoble por Rancas* de Manuel Scorza, en *El tungsteno de Cesar Vallejo* y en “*Ararankaymanta*”. El despojo producido al indígena es para Jesús Gonzales Requema el “punto de ignición” (1995) de las narraciones indigenistas, ya que enciende en el lector o en los protagonistas una rabia potencialmente explosiva que pone en marcha las confabulaciones de venganza. Así mismo Juan Carlos Ubilluz (2017) explica que la perturbación que genera el despojo en los relatos indigenistas da lugar a una trama de venganza que apunta a resolver esta perturbación, al igual que el mesianismo, este tipo de narrativas tienen en el horizonte un acto redentor violento. Sin embargo, vale la pena aclarar que la venganza del personaje indígena no está en recuperar la posesión perdida u obtener su equivalente monetario, sino más bien su valor recae en hacer sufrir a quien le hizo sufrir. Como lo sostiene Algirdas Julien Greimas (1989), la venganza es “un reequilibrio de los sufrimientos entre sujetos antagonistas”. Sin duda, el desposeído busca regocijo en el dolor de quién le ocasionó dolor en el pasado. Igual lo explica Friedrich Nietzsche, para quien la venganza no se trata de restaurar equivalencias de bienes sino más bien de la restitución del sentimiento de bienestar. Así lo declara:

La equivalencia viene dada por el hecho de que, en lugar de una ventaja directamente equilibrada con el perjuicio (es decir, en lugar de una compensación de dinero, tierra, posesiones de alguna especie), al acreedor [que ha sufrido el despojo] se le concede, como restitución y compensación, una especie de sentimiento de bienestar- el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la voluptuosidad de *faire le mal pour le plaisir de le faire* [de hacer el mal por el placer de hacerlo] (2003, p. 94).

En “*Ararankaymanta*” este aspecto aparece de forma clara. En primer lugar, se pone de manifiesto la denuncia de las voces narradoras (el pueblo de Lucanamarca) del despojo de la tierra por parte del padre del lagarto, recordemos que este posee incontables tierras y ganado. En segundo lugar, queda patente el despojo del valor humano hacia los indígenas. En la narración se ve que los padres del lagarto van de pueblo en pueblo “comprando” esposas para que su hijo monstruo las devore en la noche de matrimonio. Los padres saben del fatal futuro que correrán las esposas, pero aun así su prioridad es saciar el hambre del monstruo. Cuando los padres le reclaman a su hijo el por qué ha devorado a su esposa: “¡Tengo hambre!” les contestó el lagarto y así: “Le trajeron otra esposa de otro pueblo”.

El proceso de devorar al “Otro” en este caso, las muchachas indígenas, es negar su diferencia e incorporarlas en un proceso totalizador. Cuando el lagarto asesina, sus padres y sus padrinos entregan a los padres de las jóvenes mucho dinero, “para que no se quejaren, para que no dijeran nada. El padrino, la madrina y los padres del lagarto lo arreglaron todo así, todo”. De este modo, el relato soporta una construcción que atiende al deseo de venganza por parte de los pobladores contra los padres del lagarto. En la narrativa el rol del engendro lagarto es de sostener la imposibilidad de resolver la perturbación introducida por el despojo de tierras, de ganados, de hijas, etc., causado por los padres. La venganza de los lugareños hacia los poderes capitalistas,

representados simbólicamente por los padres del lagarto está en la imposibilidad de traspasar sus bienes a una descendencia. Recordemos que el padre del lagarto no simplemente quería un hijo lo que quería era una descendencia a quien dejarle toda su riqueza “como les torturaba la idea de que no tenían a quien dejar su fortuna”, una riqueza que, bajo la mirada extractivista del capitaloceno, ha tenido que ser obtenida en base al despojo y al abuso del indígena. Y cuanto se presenta la idea de adoptar a un hijo, la esposa del hacendado se rehúsa.

Los poderes capitalistas no tienen intención alguna de “compartir” estas riquezas con quien está fuera del círculo de poder. La figura del lagarto como ente devorador, no solo de las esposas, pero también de los bienes de los padres, quienes tienen que pagar a los padres de las esposas del lagarto y más aún quienes terminan adoptando a su última esposa la cual había sido “comprada” simplemente para satisfacer las necesidades del lagarto, personifica la venganza de los pobladores. Sin herederos “nadie más tuvo hijos en esa casa”, la riqueza de los padres quedará en manos de la muchacha indígena, quien de por sí representa al pueblo runa. La venganza está en la imposibilidad de continuar con el círculo de poder y de colonización. Sin duda, esta venganza no queda ahí, con la ayuda de la figura mitológica de la Madre Tierra, quien, a través de sus animales representantes, el sapo y la serpiente, se continuará el castigo a la madre del monstruo: la gente del pueblo murmuraba; le decían a la madre: “Después de que mueras, una serpiente mamará de uno de tus pechos, y del otro un sapo. Ése será tu castigo”. La narrativa de “*Ararankaymanta*” presenta a la Pachamama como ente cómplice y vengador que ayuda al runa. Sobre la metáfora de la tierra como madre o como enemiga, Carolyn Merchant explica que:

central to the organic theory was the identification of nature, especially the earth, with a nurturing mother: a kindly beneficent female who provided for the needs of mankind . . . But another opposing image of nature as female was also prevalent: wild and uncontrollable nature that could render violence, storms, droughts, and general chaos. (2)

Por tanto, la Pachamama es concebida no sólo como un campo destinado al cultivo o una madre dadivosa sino también como ente vivo que tiene la capacidad de desencadenar diferentes fuerzas naturales y sobrenaturales que otorgan protección y bienestar, así como la de crear detrimentos y perjuicios. Según la fenomenología, el ser humano también es sentido por el medio ambiente. De modo que, al tocar la piedra, uno está siendo tocado por ella; al oler un espacio, al mismo tiempo hay más seres sensibles al aroma de uno; o al ver un lugar, de manera simultánea uno está siendo visible para los demás cuerpos.

Omar Felipe Giraldo e Ingrid Toro (2020) explican que, bajo la fenomenología, no solo los seres humanos tienen la capacidad de empatizar con el mundo, sino que además los árboles, las montañas, la tierra o los océanos empatizan con las emociones y sentimientos del ser humano, conformando un tejido inter-sensible en el que todas las criaturas, de alguna forma, sienten lo que otras están sintiendo. En su artículo “Indigenous Cosmopolitics in the Andes”, Marisol de la Cadena (2010) narra su conversación con Nazario Turpio (*shaman* andino) sobre la concesión de una mina en la región andina de Sinakara, Perú. Nazario dice “Ausangate [montaña asociada con la Madre Tierra], *would not allow the mine in Sinakara, a mountain over which it presided. Ausangate would get mad, could even kill people. To prevent that killing, the mine should not happen*”. En este ejemplo, la fuerza de la naturaleza será el agente vengador máximo ante la extracción minera.

Tal como indica Marisol De la Cadena, hasta la fecha, las interacciones afectivas no representativas con entes no-humanos continúan siendo estigmatizadas en los Andes. Veamos por ejemplo el comentario del ex-presidente peruano Alan García quien con solemnidad expresó en un artículo publicado en octubre del 2007 en el diario *El Comercio*, titulado “El síndrome del perro del hortelano”, que las montañas consideras sagradas para los *runakuna*, no eran más que “tierras ociosas”, y que los pueblos y dirigentes indígenas que subsisten de ellas aún no tienen la visión “moderna” para comprender los beneficios del mundo civilizado y desarrollado. Según García,

la demagogia y el engaño dicen que esas tierras no pueden tocarse porque son objetos sagrados y que esa es organización comunal es la organización original del Perú, sin saber que fue una creación del virrey Toledo para arrinconar a los indígenas en las tierras no productivas.

Lo que resulta sorprendente y en cierta forma alentador es que las sociedades indígenas hayan podido continuar sus tradiciones mientras participaban en estos procesos “modernos” y viviendo en una situación de constante marginalización epistemológica y despojo crónico de tierras y recursos naturales.

En el contexto de “*Ararankaymanta*”, la narración expone la realidad de estos despojos que experimenta los pueblos andinos además del hambre y de la pobreza. Cuando el monstruo desaparece y se convierte en aire se representa la venganza saciada del pueblo indígena sobre el gamonal. En “*Ararankaymanta*” se subvierte a un nivel simbólico toda la historia colonial en el momento en el que La Madre Tierra deviene en el despojo, la exclusión social y la desposesión humana. La perspectiva ecocrítica que trae el narrador popular al cuento es que se necesita más que la acción humana para cambiar la situación del indígena. Se necesita también de la fantasía ideológica que sostiene su realidad social y natural. Las narraciones orales, sus cuentos, sus testimonios, sus cantos y otras producciones culturales presentan un discurso mental que se contrasta con la racionalidad neoliberalista que ha forjado la concepción del progreso en el mundo desarrollado a base de un antagonismo con el medio ambiente.

Conclusiones

Hoy en día, en la representación actual de la indigeneidad andina, la cual incluye la presencia de seres terrestres no-humanos que reclaman un lugar en la política y en el mundo, se destaca la defensa de una nueva racionalidad ecológica para nuestra modernidad. En este ensayo se ha propuesto que la historia del monstruo lagarto moviliza un *modus legendi*, es decir, una forma de lectura de los imaginarios colectivos, que permite analizar una cultura a partir de los monstruos que ésta produce. La capacidad de este cuento de hacer inteligible la complejidad del cambio social, expresándolo en una forma que es emocionalmente accesible permite la comprensión del imaginario popular. A fin de cuentas, aunque no sin problemas, la figura heroica de la muchacha, y de la masa indígena que se personifican en la narrativa del cuento son reforzados y presentados como un modelo de resistencia ante el poder colonial. Desde luego, la idealización en esta visión del personaje de la muchacha indígena y su afán de ayudar a su indigente familia, producto de la poética narrativa del texto, deja en evidencia ante el lector el deseo del pueblo de Lucanamarca de proponer una alternativa a la explotación humana y al acaparamiento de recursos naturales mediante imaginarios populares.

El uso de creencias, mitos, testimonios, leyendas y relatos de transmisión oral que integran lo monstruoso pueden entenderse como una respuesta cultural al capitaloceno. En ellas se articulan elementos que incorporan rasgos de folclorización, que expresan temores populares, así como creencias, deseos y expectativas comunitarias. En “*Ararankaymanta*”, las representaciones de la naturaleza sostienen una voz colectiva, -sea deliberadamente o no, por ir más allá de las diferencias ontológicas humano/no-humano y crear un espacio intersticial de puentes. De ese modo el monstruo lagarto, que asume la posición del poder colonial sobre el pueblo indígena, logra al desaparecer que se restablezca el equilibrio y se inviertan las posiciones coloniales. Como respuesta parcial frente a la crisis ecológica y al modelo de desarrollo insostenible del capitaloceno, este ensayo se enfocó en el desmantelamiento ontológico de las dicotomías cultura/naturaleza, monstruo/hermoso, humano/no-humano, para reflexionar sobre la multiplicidad de niveles del espacio intelectual y ecológico de las comunidades andinas donde lo cotidiano y lo espiritual se convergen en el plano creativo. Comprender esto es clave para entender la América Andina de hoy. Los innumerables troncos descortezados, víctimas de una tala gigantesca, el creciente número de animales en peligro de extinción, la contaminación de ríos y lagos, el *esmog* de las ciudades, y en los últimos años la pandemia causada por el coronavirus como consecuencia de las políticas del capitaloceno son ejemplos contemporáneos de la continuación de este pensar que busca encubrir, ocultar y silenciar el desgarro ecológico de los Andes y de sus habitantes. La lectura ecocrítica de “*Ararankaymanta*” verifica el repudio hacia la ego-conciencia, asimismo, explora el tema de la valoración humana y no-humana, que no parte de dos órdenes, sino, desde el principio de la multiplicidad que compone la vida. Esta alternativa de inter-existir en el mundo deconstruye las subalternidades forjadas dentro del sistema mundo imperialista, y propone un “reanimar” a la naturaleza e incitar empatía hacia relaciones mucho más vitales, interconectadas y heterogéneas.

Referencias

- Acosta, A. (2012). *Buen Vivir Sumak Kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos*. Abya-Yala.
- Arguedas, J. M. (1935). *Agua: Los escoleros; Warma kuyay*. University of Texas.
- . (1961): Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca. *Folklore Americano*, VIII–IX, 142–216.
- Baker, S. (2001). *Picturing the Beast Animals, Identity, and Representation*. University of Illinois Press.
- Buell, L. (2005). *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Blackwell Pub.
- Bueno Chávez, R. (1984). Relato oral y visión del mundo andino: “El lagarto” y otros cuentos de Lucanamarca. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 10 (20), 9-28.
- Cañizares-Esguerra, J. (2008). *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Marcial Pons, Ediciones de Historia.
- Castro-Gómez, S. (2008). (Post)Coloniality for Dummies: Latin American Perspectives on Modernity, *Coloniality, and the Geopolitics of Knowledge*. In *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Duke UP.
- De Castro, E. (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488. doi:10.2307/3034157
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics.” *Cultural Anthropology*, 25(2), 334–370.
- Dussel, E. (1994). Crítica del “Mito de la Modernidad”. En 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la Modernidad”. La Paz-Bolivia: Plural Editores
- Espinosa Rubio, L. (2019). Reflexiones sobre Antropoceno y colapso. *Azafea: Revista De Filosofía*, 21(1), 11-31.
- Fanon, F. (2006). *Los condenados de la tierra* (J. Campos, Trans.). Kolectivo Editorial Último Recurso. <https://issuu.com/autonomia/docs/condenadosdelatierra-fanon/33>
- Flys Junquera, C., Marrero Henríquez, J. M., & Julia, B. V. (Eds.). (2010). *Ecocríticas: Literatura y medio ambiente*. Iberoamericana.
- Foucault, M. (2006). *Madness and civilization: A history of insanity in the age of reason*. Taylor & Francis. <http://www.myilibrary.com?id=44279>
- García, A. (2007). El síndrome del perro del hortelano. *El Comercio*.
- Garrard, G. (2012). *Ecocriticism* (2nd ed). Routledge.
- Giraldo, O. F., & Toro, I. (2020). *Afectividad ambiental: Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar* (Primera edición). El Colegio de la Frontera Sur; Universidad Veracruzana, Dirección Editorial.
- Glotfelty, C. (1996). *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (Fromm, H, Ed.). University of Georgia Press.

- González Requena, Jesús (1995). Frente al texto filmico: el análisis, la lectura ("El manantial", Vidor). In González Requena, Jesús (comp.) *El análisis cinematográfico. Teoría y práctica del análisis de la secuencia*. Complutense, 11- 45.
- Greimas, A. J. (1989). *Del Sentido II: Ensayos semióticos*. Gredos.
- Habermas, J. (1988). Ensayos políticos. Barcelona: Península.
- Haraway, Donna. (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. *Environmental Humanities*. 6. 159-165.
- Heise, Ursula. (2004). Local Rockland Global Plastic: World Ecology and the Experience of Place. *Comparative Literature Studies*, 41(1), 126–152.
- Jaramillo Salgado, D. (2011). *Mariátegui y su revaloración de la política*. Universidad del Cauca.
- Landeo Muñoz, P. (2014). *Categorías andinas para una aproximación al willakuy*. Asamblea Nacional de Rectores.
- Leff Zimmerman, E. (2010). Latin American Environmental Thinking: A Heritage of Knowledge for Sustainability. *South American Environmental Philosophy*, 34 (4), 431–450.
- Mancosu, P. (2018). Civilización barbarie en el pensamiento de Gamaliel Churata. *Centroamericana*, 28(1), 105–129.
- Mariátegui, J. C. (1943). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Amauta.
- Marrero, J. (2010). Ecocrítica e hispanismo. In C. Flys, J. Henríquez (Eds.). *Ecocríticas, literatura y medioambiente*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Melis, A. (1998). Para una ecología de la literatura andina. *Kipus: Revista Andina de Letras*, 9, 43–52.
- Mendoza, C. A., & Arnold, D. Y. (Eds.). (2018). *Crítica de la razón andina*. Editorial A Contracorriente.
- Merchant, C. (1989). *The death of nature: Women, ecology, and the scientific revolution*. Harper & Row.
- Moraña, M. (2016). *Antonio Cornejo Polar y el monstruo andino*. 1–10. https://www.academia.edu/29441839/Antonio_Cornejo_Polar_y_el_monstruo_andino_pdf
- Morton, T. (2016). *Dark ecology: For a logic of future coexistence*. Columbia University Press.
- Nietzsche, F., Sánchez Meca, D., & López, J. L. (2003). *La genealogía de la moral*. Tecnos. Ochante Sauñe, M. (n.d.). Simbolismo de sapos y culebras en la cosmovisión andina. *Ciberandes*. Retrieved March 25, 2021, from <http://www.ciberandes-magazin.com/2015/07/simbolismo-de-sapos-y-culebras-en-la-cosmovision-andina/>
- Rueckert, W. (1996). Literature and Ecology: An Experiment in Ecocriticism. In *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology* (pp. 105–123).
- Ubilluz, J. C. (2017). *La venganza del indio: Ensayos de interpretación por lo real en la narrativa indigenista peruana* (Primera edición, FCE Perú). Fondo de Cultura Económica.
- UC, P. (2019). *Tinku y Pachakuti: Geopolíticas indígenas originarias y estado plurinacional en Bolivia*. Ciudad de Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante (2014). *Gregorio Condori Mamani. Asunta Quispe Huamán. Auto-biografía. Noqaykuq kawsayniyku*. Cusco: Ceques editores.

Van Kessel, J. (1978). *Holocausto al progreso: Los aymaras de Tarapacá*. HISBOL.

ⁱLa palabra “ecocriticism” emerge por primera vez en el ensayo de William Rueckert con el título *Literature and Ecology: An experiment in Ecocriticism* (1989). La ecocrítica —cuyos referentes originales son *ecocriticism* o *green criticism*— se define como “el estudio de las relaciones entre la literatura y el medio ambiente” (Glotfelty y Fromm, 1996, p. XIII).

ⁱⁱMe refiero a estudiosos como Arnold (2000, 2007, 2012), Arnold y Espejo (2010, 2013, 2015), Arnold y Yapita (2006), Brotherston (1992), Cummins (2002), De la Jara (1964), Rappaport y Cummins (2012), Salomon (2004), Silvermann (1998, 2012).

ⁱⁱⁱAl usar el concepto de “andino” me refiero a un término transnacional que agrupa identidades dispersas a partir de un contexto global de comunidades imaginadas. Además, reconozco que la palabra no termina de registrar el sentido espacial de los habitantes de esta región, quienes prefieren identificarse en términos regionales como cuzqueños, urubambinos, etc. (Mendoza, p. 3)

^{iv}Me refiero a críticos como Cornejo Polar, (1995), Forges, (1995), Manrique (1991), Ortiz Rescaniere (1996), Pinilla (1994, 2003).

^vEl concepto andino de Pachakuti se puede entender como un cambio radical homogéneo de ideologías en una sociedad que representa la ruptura de la subalternización de sociedades en resistencia histórica para constituirse como un sector con sus propios lenguajes de poder originario, campesino e indígena (UC, p. 65).

^{vi}Para un análisis sobre el carácter racial de los personajes, véase “Relato oral y visión del mundo andino: “El lagarto” y otros cuentos de Lucanamarca” de Raúl Bueno Chávez.