

¿Borradores utópicos del pasado? El poema Apu Inca Atawallpaman.



CHANDRA EUGENIE A SCHILLING CUETO
Universidad de Copenhague, Dinamarca
kvw517@alumni.ku.dk

Sociedad y Discurso
Número 29:85-109
Universidad de Aalborg
www.discurso.aau.dk
ISSN 1601-1686

ANNE MARIE EJDESGAARD JEPPESEN
Universidad de Copenhague, Dinamarca
ejdesgd@hum.ku.dk

Resumen: En este artículo se discuten las percepciones de la relación entre ser humano y naturaleza expresadas en el poema Apu Inca Atawallpaman como posibles borradores utópicos o un saber otro del pasado utilizando los conceptos de Eduardo Gudynas y Walter Mignolo. La pregunta principal es qué tipo de utopía podemos encontrar en el texto histórico. ¿Nos puede hablar a través del tiempo y del espacio y ofrecernos conocimiento y sabiduría? ¿Existía una sabiduría sobre la naturaleza y el ser humano en el pasado que representa una utopía, un 'saber otro' para la actualidad? La verdadera utopía sería para los seres humanos, el reconocer que no sólo estamos en este mundo, sino que también somos parte de éste, abriendo las puertas a una nueva relación con el ambiente. Al analizar epistemologías diferentes, surgen **borradores utópicos** hacia otra manera de ver y entender el mundo, y cómo los seres humanos nos relacionamos con él, además de la posibilidad de un renovado discurso histórico.

Palabras clave: cuestionamiento utópico, relación ser humano y naturaleza, saber otro, poema Apu Inca Atawallpaman.

Abstract: This article discusses the hypothesis put forward by Eduardo Gudynas in 1999 that it is in the debates about the environment that we can see utopian ideas about the future come forward. Indigenous peoples have been seen as protectors of the environment because of their ancestral knowledge. We discuss the relationship between the human being and the nature which comes forward in the poem Apu Inca Atawallpaman as possible utopian drafts or an-other knowledge from the past. The concepts of Eduardo Gudynas and Walter Mignolo are used for the discussion. The poem shows us a perception of the world as one where the human being is only a part.

Key words: utopia, poem Apu Inca Atwallpaman, relationship between humans and nature.

Introducción: el medio ambiente y las utopías.

El director del Centro Latinoamericano de Ecología Social, Eduardo Gudynas, concluyó en un estudio en 1999, que a pesar de los repetidos anuncios de la muerte de las utopías, “*el ambientalismo es uno de los flancos desde donde asoman borradores utópicos sobre qué es el mundo, y cómo nos relacionamos con él.*” (Gudynas, 1999, 122¹). La búsqueda de conceptos nuevos sobre la naturaleza, nuevas formas de comprender la relación entre el ser humano y la naturaleza, en un afán por encontrar nuevas formas de desarrollo que no dañan el entorno son, según el autor, cuestionamientos utópicos. Estos cuestionamientos “*sirven en mantener viva la idea de la posibilidad de los cambios, y así hacerlos posibles.*” (Ibid).

Cuando se habla de una utopía en general, se piensa en una proyección hacia un futuro mejor, un deseo de cambiar la realidad actual basada en un descontento y/o un análisis de la situación actual. La utopía surge a menudo como reacción a una crisis, tragedia o una situación insostenible, a la necesidad de un nuevo orden político y social. En la historia humana hemos conocido ideas utópicas diferentes, dependiendo de los individuos que las fabricaban y la realidad de los mismos. En general, se han basado en aspiraciones hacia el bienestar universal, la armonía en la raza humana, el deseo de conseguir un alto grado de conocimiento, la unidad del género humano, la existencia a partir de las leyes que rigen la armonía del universo, la tolerancia y la hermandad espiritual. Un factor que casi une a todas, es la búsqueda de la felicidad y el sentido de la vida, el modo y status de un tiempo por venir, (Souviron López, 1996, 199-203), pero sobre todo la necesidad de un cambio. Precisamente en el debate sobre el medio ambiente, como menciona Gudynas, parece urgente la noción de un cambio fundamental.

Un argumento esencial en este trabajo será sin embargo que las utopías no sólo sirven para construir un mundo ideal, sino también para comprender mejor el mundo en el que vivimos en la actualidad. La utopía, en su crítica, según Fernando Ainsa, está constituida por elementos del presente, ya sea para evitarlos o para potenciarlos. Según el autor, la ‘intención utópica’ está definida como la capacidad para detectar correcciones que un orden social dado necesita, es decir, no se trata tanto de anticipar como de detectar (Ainsa, 2006, 36). Es por eso que el autor propone que toda utopía debe reclamar tanto su carácter experimental como su herencia histórica (Ibid). ¿Pero, cuál sería entonces la herencia histórica de los borradores

¹ Eduardo Gudynas es uno de los más influyentes analistas de problemas ambientales en América Latina, y ha publicado varios libros y artículos sobre justicia global y ambiente. Hay varios autores de origen europeo que también discuten la relación entre el ser humano y la naturaleza, autores como por ejemplo Bruno Latour, pero aquí enfocamos en la literatura latinoamericana sobre todo.

utópicos ambientales, para volver a los términos de Gudynas? ¿en qué herencia los encontramos?

Siguiendo esa línea de pensamiento durante las últimas décadas se ha discutido en muchos estudios académicos sobre el medio ambiente si entre los grupos de pueblos originarios en América Latina existen relaciones más equilibradas, si no simbióticas, entre el ser humano y la naturaleza, y si esas experiencias nos pueden servir como inspiración para un cambio más profundo del paradigma de desarrollo dominante (Bebbington, 2012; Haarstad, 2012; Gudynas, 2009; Unceta, 2014; Toledo, 1992). La crisis del medio ambiente incita a este tipo de discusiones y búsquedas dirigidas hacia soluciones alternativas y diferentes. Entre distintos pueblos originarios de América Latina se encuentra, según varios autores, una manera de relacionarse con el entorno basada en un sentido, no sólo de pertenencia, sino de empatía. Términos como ‘Pacha Mama’ y ‘La Madre Tierra’, que personifican la naturaleza y que tienen sus orígenes en las visiones del mundo pre-hispánicas de diferentes pueblos originarios en América Latina, han producido ideas sobre estos pueblos como custodios y protectores del medio ambiente. Nuevas constituciones políticas, la celebración del día internacional de la Madre Tierra, la iniciativa del gobierno de Bolivia para definir los derechos de la Madre Tierra etc. son todos ejemplos de lo que Gudynas denomina un nivel avanzado en América Latina en cuanto a la protección del medio ambiente (CLAES. Ambiental.net).

Otros autores, como por ejemplo Walter Mignolo (2009), en una búsqueda parecida por encontrar lo que él llama un ‘saber otro’, pone la atención sobre iniciativas nuevas basadas en experiencias y epistemologías de pueblos originarios como por ejemplo los Zapatistas en México. Lo que puede sorprender, es que Mignolo también incluye textos históricos como el libro de Guamán Poma de Ayala del siglo XVII, un documento que para Mignolo representa un pensamiento fronterizo, un tipo de saber que revela otra visión sobre el mundo que la importada por los europeos a América. Así mismo, representa este pensamiento, un tipo de cuestionamiento que lleva adelante otra comprensión del mundo y del ser humano. Por lo tanto, la utopía según Mignolo, no sólo se encuentra en el presente como un proyecto hacia un futuro diferente, sino también se descubre en el pasado a través de ciertos textos históricos escritos en el momento de la conquista o poco tiempo después.

Dicho de otra manera, si buscamos el futuro en el texto histórico (como Mignolo) debe ser porque reconocemos algo todavía importante en la crítica de la situación o sociedad ajena, quizás silenciada por la historia oficial, algo que todavía nos puede servir para comprender la

actualidad y además pensar en un futuro diferente.² No sería la primera vez que se busca la utopía en los textos y documentos de un pasado histórico. El importante estudio del peruano Alberto Flores Galindo sobre la historia del Perú revela la existencia de una utopía entre varios actores y grupos sociales de la sociedad peruana, una utopía basada en la interpretación (idealizada) del pasado pre-hispánico y la noción del Imperio Inca como una era de armonía, justicia social y prosperidad. La utopía andina funcionó y funciona como un proyecto para el futuro, como una verdadera utopía, basada en una crítica de la sociedad actual.

La pregunta que discutimos aquí es, si las formas ancestrales de relacionarse con la naturaleza de los pueblos originarios de Latinoamérica, de hecho constituyen borradores o cuestionamientos utópicos para el presente, o si contienen al mismo tiempo otros elementos heredados del pasado que no son compatibles con una sociedad democrática y capitalista moderna.

La historiografía convencional, como la llama Gonzáles de Molina, que sin embargo no acierta en la definición adecuada del término, no ha contribuido mucho a la reconstrucción de conocimientos sobre ese ‘saber otro’ de los pueblos originarios, ya que según el autor se ha convertido en herramienta de legitimación del presente, distante de las demandas sociales y usada, entre otros, para incitar la manipulación de la naturaleza en pro del crecimiento económico y el consumismo, sin tomar en cuenta las consecuencias sociales o ambientales (Gonzáles de Molina, 2003, 22).

Gonzáles de Molina propone un renovado discurso histórico, en el cual se introduzca la naturaleza como dimensión de la historiografía, puesto que de esa manera se ofrece un espacio a las culturas que basaban su existencia en la naturaleza y la armonía con ésta. La memoria colectiva de esta manera da forma a una nueva utopía, basada en otros tipos de relación entre sociedad, naturaleza y cultura. El autor propone la Historia Ambiental como una solución, ya que esta se basa en lo que el autor define como una adecuada comprensión de las relaciones entre sociedad y naturaleza (Ibid,24), dado que hoy en muchas sociedades diferentes a la occidental, “*la naturaleza forma y formó parte indisociable de la cultura*” (Ibid,26), donde de una relación armoniosa con la naturaleza dependía la supervivencia de sus culturas.

La pregunta es ¿qué tipo de utopía podemos encontrar en el texto histórico? ¿Nos puede hablar a través del tiempo y del espacio y ofrecernos cuestionamientos utópicos, ideas sobre

² La lectura de Mignolo del texto de Guaman Poma de Ayala tiene antecedentes importantes en la referencia que hace Flores Galindo al mismo texto en su libro “Buscando un Inca. Identidad y Utopía en los Andes.” (1986)

cambios? ¿Nos puede ayudar a comprender la actualidad? ¿De qué forma puede una sabiduría sobre la naturaleza y el ser humano del pasado representar una utopía para la actualidad?

La realidad es, que son muy pocas las fuentes históricas que tenemos a nuestra disposición para poder estudiar la posible existencia de un saber otro entre los pueblos colonizados, ya que la colonización según el historiador español, Pérez Herrero, significó que “*millones de seres humanos fueron obligados a quedar callados y a renunciar a preservar sus antiguos usos y costumbres.*” (Pérez Herrero, 2011, 54).

Enfrentadas con esa dificultad hemos escogido para la discusión sobre posibles borradores utópicos en textos históricos una fuente de conocimiento especial, el poema Apu Inca Atawallpaman, puesto que la visión del mundo de los pueblos originarios de la época de la conquista ha de buscarse en fuentes alternativas a la historia convencional (González de Molina, 2003; Makaran, 2010). El poema fue traducido del quechua al español, escrito y comentado por el antropólogo, etnólogo y escritor peruano José María Arguedas en 1955, quién colocó el origen de esta creación colectiva anónima entre los siglos XVI y XVII (Murra & López, 1998, 359), es decir, en una época en la que suponemos que todavía existía una memoria colectiva sobre la sociedad Inca anterior a la conquista.

La obra misma, aparte de ser una creación literaria con enfoque en la relación entre el ser humano y la naturaleza, al mismo tiempo describe la muerte del Inca Atahualpa y los sucesos alrededor de esta. Es aquí que surge la pregunta, si esta obra solo es una creación artística de infinita belleza, o si su relación con la realidad le da otra dimensión. A continuación discutiremos el concepto de la naturaleza que aparece en el poema, así como la visión del mundo expresada en el mismo, para luego discutir posibles borradores y cuestionamientos utópicos.

¿Borradores utópicos? La visión del mundo según el poema Apu Inca

Atawallpaman:

El poema “Apu Inca Atawallpaman” fue producido poco después de la conquista del Cusco y el asesinato del Inca Atahualpa, el último Inca soberano del imperio. Se produjo en un principio de manera oral, anónima y posiblemente colectiva, siendo traspasado de generación en generación, hasta que en 1955, Arguedas recogió y escribió la versión en quechua de este wanka (Bellini, 1997, 47), colocando su origen entre los siglos XVI y XVII, para poco después

traducirla al castellano (Murra, López,1998,359; Ortega & Conway, 2003).³ Según Giménez (2004), las obras orales recogidas y escritas son una imagen de fenómenos orales que tuvieron lugar en otro espacio, otro tiempo, otro contexto y por otra razón (Giménez,2004,471). Por lo tanto, se han de analizar y entender en su contexto socio-cultural e histórico específico. Lo más lógico es así, realizar un análisis de la visión específica expresada en el poema, perteneciente a su tiempo y espacio de origen.

A simple vista, el poema es una fuente oral, transcrita al idioma original y traducida al español muchos años después, un texto que además pertenece al género de la lírica y debe analizarse como tal. Sin embargo, al no existir los parámetros y definiciones líricas de occidente en el pueblo autor del poema, un análisis desde ese punto de vista sería incompleto a causa de distintos factores. Primero, el origen quechua y oral del poema, pero también su contexto cultural y tanto su estructura como su dimensión de significados, a las cuales las corrientes literarias occidentales no son aplicables, puesto que la obra no se creó dentro de estos parámetros.

Si bien el poema está construido como una expresión artística, al mismo tiempo está inequívocamente relacionado con la realidad del momento del asesinato del último Inca. De acuerdo a la tradición andina, la memoria colectiva se expresaba, entre otros, en canciones y poemas que se trasapaban oralmente de generación en generación. De esta manera, el poema no es solo una creación artística sin precedentes, sino también una pieza de la memoria colectiva incaica anterior a la conquista. Es por esto, que únicamente se analizará el contenido del poema como tal, más no el poema como obra de arte.

El poema no sólo nos presenta una imagen de la “*la vulnerabilidad de un pueblo de repente despojado de destino*” (Ortega & Conway, 2003, 32), en vista del asesinato de su Inca y la destrucción del orden de su realidad, sino que al mismo tiempo su forma de ver el mundo, su cosmovisión específica, y es precisamente en lo último en lo que vamos a enfocar. En los Andes centrales los conquistadores españoles encontraron unas sociedades con formas

³ Aquí se utiliza la versión del poema como aparece en Copiado por J.M. B. Farfán, de la recopilación de Cosme Ticona, en Pisac y Calca; Traducido por J.M. Arguedas) (Poesía y prosa quechua. Selección de Francisco Carrillo. Lima, 1968, págs.. 43-47). Las cifras que aparecen después de las citas hacen referencia a los versos del poema. Existen diferentes versiones de la traducción del poema. Ver también en Ortega & Conway, 2003. Hemos elegido la traducción de Arguedas, puesto que aparte de poseer conocimientos líricos necesarios para la traducción de un poema, el autor creció en contacto muy cercano a la cultura e idioma quechuas, siendo el quechua su segunda lengua. Además, es el contenido significativo del poema que nos interesa, el cual no varía entre las diferentes versiones. Hemos elegido, así mismo, analizar la versión en español y no la versión quechua original del poema, puesto que a pesar de nuestro conocimiento indirecto del quechua, el idioma del artículo es el español.

complejas de organización política y social, sistemas de producción agrícola de niveles sofisticados y una densidad poblacional elevada. Se calcula que habían alrededor de 10 millones de habitantes (Pérez Herrero, 2011, 83). El imperio de los incas sin embargo, no había existido mucho tiempo ya que la expansión militar de los Incas sólo había durado unos ochenta años. El imperio se extendía desde Cusco, el centro político, hasta Colombia en el norte y Chile en el sur, un inmenso imperio con una fuerte integración espacial y económica que incluía a varios pueblos diferentes. Es imposible pensar que todos los pueblos integrados en el imperio hayan llorado la muerte del Inca de la misma manera. Debemos imaginar que el poema expresa más que todo la tristeza de la población de Cusco central.⁴

Para empezar tenemos la muerte del Inca, suceso que en si mismo “reduce al tiempo que dura una pestañada”(16-17). “Y muriendo en Cajamarca Te extinguiste (el Inca). Se ha acabado ya en tus venas La sangre; Se ha apagado en tus ojos La luz; En el fondo de la más intensa estrella ha caído Tu mirar.”(98-103). Al caer el mirar del Inca en la más intensa estrella, se observa la relación sobrenatural que el Inca, medio humano y medio dios, tenía con el universo. El Inca como humano hijo del sol es el responsable del mantenimiento del orden cósmico y terrestre. La aceptación de la representación cósmica del Inca implicaba un nuevo nivel en las relaciones de producción. Al Inca se le atribuía la capacidad de reproducción de la naturaleza y de la sociedad, de propiciar tanto la fertilidad de los campos como de las mujeres, garantizando que la sociedad sobreviviese y se reprodujese (Godelier, 1990, 10). Se presenta al Inca como un líder majestuoso, poderoso, alegre, sensible, amoroso, honorable, protector. Vista la muerte como la interrupción de la vida, pero no como el fin de todo, el Inca aún estará presente, y su corazón y alma serán testigo de la suerte que correrán las vidas de los habitantes de su pueblo, “¿Soportará tu corazón, Inca, Nuestra errabunda vida Dispersada, Por el peligro sin cuento cercada, en manos ajenas, Pisoteada?”(122-27).

En cuanto al dolor humano, todos están de luto, tristes, sufriendo, no solo los testigos del asesinato del Inca, sino todo el pueblo inca esta devastado (28). Aquí, al igual que a lo largo de todo el poema, se expresa el colectivismo de esta sociedad (47-50), en oposición al individualismo característico de lo que Gudynas caracteriza como antropocentrismo europeo (Gudynas, 1999). Este colectivismo se expresa de la siguiente manera:

⁴ Se utilizará la palabra Inca con mayúscula inicial cuando se refiera a su líder, e inca con minúscula inicial al referirse al pueblo o a su cultura.

“Las lágrimas en torrentes, juntas,
 Se recogen.
 ¿Qué hombre no caerá en el llanto
 Por quien le amó?
 ¿Qué hijo no ha de existir
 Para su padre?” (45-50)

Para el corazón del pueblo inca, la separación es como un martirio, “*Con el martirio de la separación infinita El corazón se rompe.*” (109-110), “*lloramos (...) Estamos delirando*”(120-122). El dolor causado por la muerte del Inca, está presente, no solo en los seres humanos, sino también en la naturaleza, que provista de personalidad, se humanamente.

“¿Qué arco iris es este negro arco iris
 Que se alza?
 Para el enemigo del Cusco horrible flecha
 Que amanece.
 Por doquier granizada siniestra
 Golpea” (1-6).

La naturaleza está de luto por la muerte del Inca y se muestra agresiva hacia el enemigo asesino. El arco iris, normalmente de colores brillantes, ahora se alza negro, mientras que una granizada siniestra golpea. Tenemos negro como el color que señala muerte y oscuridad, acompañado del granizo, que siempre golpea, pero en este caso dotado de siniestra agresividad.

“Las nubes del cielo han dejado
 Ennegreciéndose;
 La madre Luna, transida, con el rostro enfermo,
 Empequeñece.
 Y todo y todos se esconden, desaparecen,
 Padeciendo. La tierra se niega a sepultar
 a su Señor,
 Como si se avergonzara del cadáver
 De quien la amó,
 Como si temiera a su adalid
 Devorar.

Y los precipicios de rocas tiemblan por su amo
 Canciones fúnebres entonando,
 El río brama con el poder de su dolor
 Su caudal levantando” (30-44).

Las reacciones que se observan en el poema, se atribuyen normalmente al ser humano en la cosmovisión occidental, más en el poema es la naturaleza que siente y se expresa humanamente. La tierra siente como cualquier otro ser viviente, se avergüenza y teme y se niega a sepultar al ser humano, expresada aquí la relación entre el Inca y la tierra, relación de amor y, por consiguiente, de respeto. Es menester observar que no solo todos, sino el todo en su conjunto, humanos y naturaleza, padecen y sienten miedo, se esconden. En respuesta a este dolor profundo, la naturaleza se muestra triste, hostil y agresiva. Reacciones decisivamente fuertes por parte de la naturaleza, una mezcla de fenómenos que conocemos como ‘naturales’ pero que aquí, maximizados, crean imágenes de un dolor extremo.

“¿Qué paloma amante no da su ser
 Al amado?
 ¿Qué delirante e inquieto venado salvaje
 A su instinto no obedece? Lágrimas de sangre arrancadas, arrancadas
 De su alegría;” (53-57).

Es menester observar, que no se habla de simples lágrimas, sino de lágrimas de sangre, que escenifican un sufrimiento más allá de la pura trizteza. Una herida tan profunda que no solo duele y es llorada, sino que también sangra. Sangre arrancada con violencia, sin miramientos, sin respeto.

“Gime, sufre, camina, vuela enloquecida,(106) Tu alma, paloma amada;” (105-106).

Y finalmente, el alma del inca, representada como una paloma amada, no encuentra paz, impotente de ejercer la libertad tan natural de esta ave, impedida de hacer algo para prevenir el dolor de su pueblo. Los humanos y la naturaleza, los astros y el tiempo, se expresan como parte de un todo, unidos por un mismo sentimiento de tristeza profunda por la muerte del Inca. A través de la representación de la naturaleza en relación con los seres humanos, se observa la

idea de una conexión inexorable entre estas dos dimensiones, donde la dicotomía naturaleza-cultura propia de la visión modernista implantada por los españoles durante la conquista, es inexistente (Pageau,2010,182-185. Se også Gudynas).

No se podría explicar de otro modo el sufrimiento de la naturaleza por la muerte de un ser humano, a pesar de que el ser humano en este caso es una persona especial, el Inca.

Al mismo tiempo, estas dos dimensiones son iguales, tanto el ser humano como la naturaleza sufren por igual, donde la naturaleza, una entidad animada, es parte de los seres humanos y viceversa. La naturaleza y el sufrimiento de la misma describen el papel importante que esta juega en la vida del pueblo inca. Se observa una manera de relacionarse con ésta, basada en un sentido no sólo de pertenencia con el entorno. La naturaleza sufre junto al ser humano y siente casi como éste.

Aparte de dolor, se expresa una desesperación generalizada al ver su “*errabunda vida* (la del pueblo)” (124) en manos de un peligro sin antecedentes, para las cuales sus vidas no significan nada (127). “*El español*” (89) es denominado como “*enemigo del Cusco*” (3), un “*horrendo enemigo*” (19), seres sedientos de poder, “*Su horrible corazón por el poder devorado;*”(90). El poema expresa cierta perplejidad y profundo temor hacia lo que estos seres, faltos de toda moral o sentimientos hacía los suyos (91-92) y más allá de todo límite, acababan de hacer, no solo con el oro, sino con la vida de su Inca, usurpando el poder sobre su pueblo. “*Fiera enfurecida. Les diste cuanto pidieron, los colmaste; Te asesinaron, sin embargo.*”(93-95). La naturaleza, al igual que los integrantes del pueblo inca, se distancia de estos actos, y reacciona contrariada granizando (5-6) con un arcoíris negro que amanece como horrible flecha para el enemigo (1-4).

Un último tema principal, son las visiones del futuro expresadas en el poema, que en cuatro versos describe cuáles serán las vidas de los incas a partir de ese momento (124-27): errabundas, dispersadas, cercadas y en peligro. No solo la suerte que correrán sus vidas es expresada en el poema, sino también el destino que enfrentará su memoria, “*negada la memoria*” (117). En el poema, la memoria, podría ser representada por varios elementos, entre estos la relación específica con la naturaleza. La negación de la memoria está fundamentalmente basada en la falta de respeto general hacía la cultura inca por parte de los conquistadores. Al asesinar al Inca, negaron su divinidad y el orden cósmico de esta sociedad, negaron el lugar y la importancia que este tenía en la sociedad inca. Es fundamental entender, que para este pueblo, su Inca lo era todo, divinidad, líder, padre, protector y más (Accorsi,2012,17). Al mismo tiempo, negaron su legitimidad, la religión y la estructura

jerárquica de su sociedad, en las que este pueblo basaba su existencia e identidad. Con falta de respeto y una conducta cruel, que resultó ser la manera vencedora, los conquistadores negaron la base moral del imperio como legítima, y así, todas las relaciones entre seres humanos y naturaleza.

Por último, la estrofa final del poema encierra tanto un mensaje de valentía y esperanza como un mensaje de resignación y espera. Se podría discutir, que es aquí en la última estrofa del poema, donde ya en ese entonces se expresa la utopía andina de Flores Galindo (2010), la esperanza de un regreso al estado natural.

En el poema se observa, al mismo tiempo, la subordinación de ciertos grupos durante el funeral de su líder, expresando el rasgo jerárquico de la sociedad inca (Acorssi, 2012, 40) en el que cada individuo ocupa su lugar.

“Las nobles escogidas se han inclinado, juntas,
 Todas de luto,
 El Willaj Umu se ha vestido de su manto
 Para el sacrificio.
 Todos los hombres han desfilado
 A sus tumbas” (71-75).

Esta jerarquía inherente al imperio inca, y la percepción sobre el Inca como divino, son características difícilmente aplicables a modelos democráticos modernos. Esta imagen expresada en el poema, deja un espacio de discusión sobre qué elementos de la cosmovisión inca, de este “saber otro”, son aplicables a la realidad mundial de hoy, y por consiguiente a la crisis ambiental y de relaciones humano-naturaleza, y cuáles no lo son. Sin embargo esta jerarquía se restringe únicamente a los humanos, mientras que no se observan relaciones jerárquicas entre humanos y naturaleza en el poema. Al contrario de la visión antropocéntrica, que no ve a la naturaleza como sujeto, sino que la define como objeto, por lo tanto utilizable y explotable (Pageau, 2010, 183; Gudynas, 1999, 102). El poema como parte de una epistemología diferente y antigua, un “saber otro” pero al mismo tiempo un “saber nuevo”, puesto que el conocimiento propio de la cultura de origen, fue suprimido por siglos y tachado de ilegítimo, (Quijano, 2000, 212), podría tal vez hablarnos a través del tiempo y del espacio histórico y ofrecernos conocimiento y sabiduría sobre la naturaleza y el ser humano, relaciones que representarían una utopía para la actualidad.

Utopía y naturaleza: el poema como la utopía que buscan los que buscan el balance ecológico

Al encontrarse estas dos culturas en el año 1533, intentarán hallar conceptos, ideas y características para definir al otro. De acuerdo con Quijano (2000), a partir de la idea eurocéntrica de raza se empezaron a crear nuevas categorías, bajo las cuáles se ordenó a los individuos del imperio inca. Consecuentemente al mismo tiempo, el término español, y más tarde europeo, adquirió otro significado al de procedencia geográfica (Quijano,2000, 202). El español será el blanco, el civilizado, el superior, que bondadosamente lleva fe y civilización a los indios, los de color, los bárbaros, los inferiores. Sin embargo, en el poema se observa lo contrario, los indígenas describen a los españoles como seres inhumanos, avaros y sin valores, asesinos de su Inca y negadores de la memoria de su pueblo. Mientras que los incas mismos son seres civilizados, “*perplejos*” (117) por el comportamiento de los extranjeros.

Automáticamente se les proveyó a los pueblos originarios una nueva identidad. Mientras que estos habían sido amos y señores de sus vidas, de sus tierras y de sus riquezas, de repente son inferiores, considerándoseles “*una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada*” (Ibid, 210). Este proveer de una identidad nueva, y así una negación automática de la ya existente, Quijano lo explica como la configuración subjetiva (Ibid, 209): configuración cultural e intelectual, a la que estos pueblos fueron sometidos al serles repartidas nuevas identidades y al articular todas sus experiencias, historias, recursos y productos culturales bajo un sólo orden cultural global. Orden en el que la cultura occidental era la civilizada, mientras que todas las demás culturas, sin importar cuán diferentes sean unas de otras, eran subordinadas a una “*única manera de ver la realidad, monopolizada por el pensamiento único occidental*” (Mignolo,2009,251). Así, la relación de los incas con el mundo natural, fue usada para categorizar a los indígenas de inferiores (Castro-Klaren, 2008, 127). Simultáneamente a la negación de la memoria, los españoles se enriquecían con el oro. Según Quijano, esta relación será representativa en la colonia, donde por un lado se expropió a los pueblos originarios de lo servible de sus culturas para el desarrollo del capitalismo y el beneficio de Europa. Por el otro, se reprimió como se pudo la producción de conocimiento, su mundo de significados, los símbolos de su cosmovisión, sus formas de expresión y su visión propia del mundo (Quijano,2000,209-10).

Al crearse el poema, representaba la expresión de la desarmonía causada por los extranjeros, tanto en el ser humano como en su entorno, y así, el anhelo de volver a la armonía anterior al asesinato del Inca. Al mismo tiempo, el poema es una representación de lo que el

peruano Flores Galindo (2010) llama el nacimiento de la utopía andina, que comienza con la muerte del Inca Atahualpa y es definida como el regreso del orden cósmico de aquella época, así como el regreso de los derechos de los habitantes andinos sobre la tierra y sobre su propia cultura (Manrique, 1988, 200-202). Esta utopía surge como respuesta a un conjunto de problemas que confrontaron las sociedades andinas desde la conquista, que conllevó un proceso de idealización del imperio incaico como una sociedad ideal (Manrique, 1988, 203). Lo especial de la utopía andina, es que la utopía es un acontecimiento histórico. Su modelo de sociedad ideal no existe en el futuro, existe en el pasado. La utopía tiene un nombre ‘Tahuantinsuyo’. A través de la utopía, el pueblo andino pudo entender la conquista, puesto que semejante acontecimiento, ajeno e impensable en el mundo mental andino de pensamiento mítico y una visión cíclica y circular del tiempo, solo pudo explicarse en la certeza de que la armonía tarde o temprano regresaría. Según Manrique (1988) de acuerdo a Manuel Burga, hoy en día, la utopía andina es un conjunto de actitudes y comportamientos sociales que buscan la restauración de la sociedad indígena derrotada y conquistada por los españoles (Manrique, 1988,209). Esta búsqueda se expresa tanto en conocimientos como en todos los elementos de la cultura andina. Manrique piensa que existe en el inconsciente colectivo y surge de la interpretación de la historia indígena en un contexto colonial.

Dussel (2008) también reconoce la existencia de ese ‘saber otro’ y propone, que las dos culturas, el ‘occidental’ y el ‘indígena’ entren en un diálogo intercultural, para hacer posible la reconstrucción de la historia con la participación de las respectivas cosmovisiones y llama al período en él que ésta tendrá lugar, transmodernidad, también en si una utopía. De la misma manera Mignolo sostiene que diferentes maneras de ver el mundo tienen derechos iguales de existencia, si bien diferentes y luchando la una con la otra, todas tienen derecho de existir y expresarse (Mignolo.2009.259). Así, el poema aparte de ser una creación artística, puede adquirir otras dimensiones como “saber otro” o como utopía. Justo aquí yace la importancia de la obra, puesto que *“la manera en la que el pasado es entendido, marca indeleblemente nuestra percepción del presente y sus posibilidades”* (Castro-Klaren,2008,106), es decir el futuro.

Es por esto que la memoria es un punto clave en el poema, que se ve ocultada, reprimida o negada. Esta negación se refiere también a la relación del pueblo inca con su entorno, que al no considerarse relevante, no tendrá un lugar en la posterior producción de conocimiento sobre relaciones entre seres humanos y naturaleza. Quijano describe un sentir en los europeos

de superioridad natural como resultado del etnocentrismo colonial y la clasificación racial universal (Quijano, 2000, 210).

Desde el renacimiento en Europa el ser humano había cobrado un nuevo papel por fuera de la naturaleza (Gudynas, 1999) y con esa actitud se puede dominar y explotar los recursos naturales que se concebían como inagotables. Como sostiene Gudynas sobre ese proceso: “*Al separarnos del entorno y otorgarle la denominación de naturaleza, lo ponemos todo por fuera, permitiendo que la dominemos y manipulemos.*” (Gudynas, 1999, 119). En cambio la personificación de la naturaleza en el poema, demuestra veneración hacia ésta y veneración por parte de ella hacia el ser humano. El poema expresa cómo en la cosmovisión del pueblo inca, el ser humano, la religión, la expresión y la naturaleza estaban estrechamente conectados formando un todo interrelacionado. En este sentido, Dussel propone la filosofía crítica de la liberación, que trabajaría bajo la voz de las razas dominadas (Dussel, 2008, 335-47), permitiendo la legitimidad de “saberes otros” como la relación con la naturaleza expresada en el poema.

El proceso de colonización y expropiación espiritual y cultural causó, como expresa el poema, una conmoción inimaginable en el pueblo inca y sus descendientes. Sin embargo, es justo en las expresiones del dolor de lo perdido, es decir, la vida antes de la conquista y la unidad entre el ser humano y su entorno, donde se encuentran las “*correcciones que el orden social dado necesita*” (Ainsa, 2006, 36).

Es precisamente en el reconocimiento del sufrimiento como uno, donde se encuentran los posibles borradores de una utopía que surgen de un “saber otro” ajeno a la epistemología occidental. Epistemología responsable del modelo civilizatorio occidental, que a su vez, el especialista mexicano en etnoecología, Víctor M. Toledo, tildó en 1992 de incapaz de solucionar problemas de gran escala como el incremento de la pobreza en varios países y el deterioro ecológico del planeta (Toledo, 1992).

De acuerdo a la ideología del crecimiento de mercado, el campesinado y su cosmovisión y relación con la naturaleza, sería una clase social improductiva que frena el desarrollo de las zonas rurales. Sin embargo, los modelos de desarrollos rurales basados en esta ideología y aplicados por décadas, ya no ocupan el primer lugar en la visión de la naturaleza, puesto que se les ve como causantes de procesos de destrucción de la naturaleza y acelerantes de la crisis ecológica a nivel mundial. Es en la búsqueda de un nuevo modelo de relaciones entre individuos y naturaleza, que las civilizaciones alternativas podrían jugar un papel importante en cuanto a soluciones para dicha crisis. Puesto que la relación de las culturas originarias con

la naturaleza, según el autor, se podría calificar como un manejo de la naturaleza más cercano a lo ecológicamente adecuado. Toledo afirma, al igual que otros autores (Gudynas, 1999; Unceta, 2014), que estamos hablando de un nuevo paradigma (Toledo, 1992, 235), basado en la utopía de que a través de la legitimación del saber indígena sobre la naturaleza, sería posible solucionar la crisis ambiental a nivel mundial. Como resultado de este nuevo paradigma, el indígena, condenado por la historia durante más de quinientos años, adquiere paradójicamente el papel de protagonista de una nueva historia, centrada en América Latina.

De acuerdo a Toledo, la teoría del nuevo papel del campesinado indígena ya se estaba cumpliendo (Ibid, 238). Al momento de escribir el artículo, el autor describe los movimientos campesinos indígenas de orientación ecológica como imparables y los resultados de estas luchas, obvios (Ibid, 239-40). Las soluciones ambientales surgidas de ese proceso apuntan hacia el conservacionismo y uso racional de ecosistemas, al uso comunitario de la tierra, protección y concesión de territorios indígenas por parte de los gobiernos, modalidades productivas económico-ecológicas. Sin embargo tenía que pasar más de una década antes de que surgieran conceptos como el ‘buen vivir’ (Unceta, 2014) o la declaración de derechos de La Madre Tierra llevada a cabo por el gobierno de Bolivia, al igual que movimientos sociales como por ejemplo ‘La Vía Campesina’ y otros (Velázquez García, Balslev Clausen & Ejdesgaard Jeppesen, 2015). Además de un sinnúmero de iniciativas en otras partes del mundo, que promueven una visión diferente del uso de los recursos naturales. Según Toledo, la lucha ecológica campesina unifica la naturaleza, la producción y la cultura, dimensiones que la civilización dominante continuamente ha intentado mantener separadas. Lo que prevee el autor es el resurgimiento de una civilización completamente diferente a la occidental, donde *”la concepción del hombre en relación con la naturaleza y el cosmos, la reciprocidad, la tendencia a la autosuficiencia y el igualitarismo”* son la base de la existencia (Ibid,247). Con eso Toledo confirma lo que Gudynas más tarde denomina *“borradores utópicos sobre qué es el mundo, y cómo nos relacionamos con él.”* (Gudynas, 1999, 122). Es a través de la lucha por la naturaleza que la utopía de emancipación socio-económica y la apropiación de los procesos productivos, se hace realidad. La utopía y la naturaleza son así dos cordones de emancipación que surgen en la necesidad de otros modos de utilizar la naturaleza en una lucha universal planetaria por el medio ambiente (Toledo, 1992,244-46).

El poema, en condición de “saber otro”, siempre representó una utopía, desde el mismo momento en él que fue producido, y hasta hoy. Sin embargo, solo en vistas de la visión

antropocéntrica en crisis y en la necesidad de soluciones a la crisis medioambiental, es que surge el espacio en el cual la utopía andina es reconocida y puede ser comprendida

El poema representa aquí un pensamiento fronterizo, es una dimensión de la cosmovisión y epistemología andina, un tipo de saber que revela otra visión sobre el mundo que la importada con los europeos a América. En su contenido se observa varios elementos de la cosmovisión andina, además de las relaciones entre individuos y naturaleza en las que ésta se basa. Esta dimensión lleva a cuestionamientos utópicos que surgen de esa búsqueda de otras formas de entender la naturaleza y la relación con ésta, en miras de un desarrollo menos dañino para el entorno. En las concepciones indígenas y campesinas, el ser humano vuelve a ser un elemento más dentro de la naturaleza, y en varias de ellas, se pone en discusión la dualidad que la separa del ser humano (Gudynas, 1996, 115, ii). Sin embargo, tampoco hay que llegar a suponer que todos los grupos indígenas y campesinos, como nobles salvajes, serían los mejores custodios de la naturaleza, ya que también el campesino indígena influye en su entorno, y no siempre de una manera positiva (Gudynas, 1996, 116). Como sostiene el autor, la categoría de 'naturaleza' es una creación social, distinta en cada momento histórico, cambiante de acuerdo a cómo los hombres se vinculan con su entorno. Según el autor "*La Naturaleza resulta ser una categoría propia de los seres humanos. La inversa no existe: el concepto de ser humano no es una subcategoría de la naturaleza.*" Gudynas además cita a Evernden (1982), que argumenta que "*el ser humano es el 'autor' de la naturaleza, y por consiguiente el responsable del dualismo que le permite separarse del ella.*" (Gudynas, 1999, 119).

La verdadera utopía para los seres humanos, sería reconocer que no sólo estamos en este mundo, sino que también **somos parte del mundo**. Hacia esa visión del mundo sí nos puede inspirar el poema, surgiendo así el espacio en el que el poema juega como conector entre el mundo occidental y el mundo andino, juntando lo que alguna vez fue separado durante la conquista. Las dos dimensiones de utopía se unen, armonizan, se convierten en una, e incluyen no solo a los pueblos originarios, sino a los habitantes de todo el globo en la necesidad de una solución efectiva a la profunda crisis ambiental que sufre nuestro planeta en la actualidad. Es así, que al analizar el poema, surgen **borradores utópicos** hacia otra manera de ver y entender el mundo, y cómo los seres humanos nos relacionamos con él.

Si además se toma en cuenta la propuesta de Gonzáles de Molina (2003), el poema representa así mismo otra dimensión utópica al intentar considerársele como fuente histórica, como herramienta que posibilita la legitimización de visiones diferentes del mundo. Hecho

que al mismo tiempo conllevaría al decolonialismo, donde Quijano (2000), apunta la importancia de reconstruir la epistemología de los vencidos. Mientras que para unos sólo se trata de la defensa de la naturaleza, para los campesinos indígenas significaría al mismo tiempo, la defensa de su cultura. Para ellos no sólo se trata de la protección de su entorno y su fuente de vida, sino de la lucha por la legitimación de su cosmovisión y cultura indígena en un mundo dominado por la visión eurocéntrica desde la conquista.

Referencias

- ACCORSI, SIMONE (2012): Los cuatro cantos del mundo. En: Revista Historia y Espacio No. 39. Univalle, CI-4290. (pdf)
- AINSA, FERNANDO (2006): The Destiny of Utopia as an Intercultural and Mestizo Phenomenon. Diogenes, 209: 31-4
- APU INCA ATAWALLPAMAN. (Copiado por J.M. B. Farfán, de la recopilación de Cosme Ticona, en Pisac y Calca; Traducido por J.M. Arguedas) (Poesía y prosa quechua. Selección de Francisco Carrillo. Lima, 1968, págs.. 43-47)
- BEBBINGTON, ANTHONY (Ed.) (2012): Social Conflict, Economic Development and Extractive Industry. Evidence from South America. Routledge, London and New York.
- BELLINI, GIUSEPPE (1997): Nueva Historia de la Literatura Hispanoamericana. Madrid, Editorial Castalia.
- CASTRO-KLAREN, SARA (2008): A Companion to Latin American Literature and Culture. Inglaterra, Blackwell Publishing.
- DUSSEL, ENRIQUE (2008): Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate and Latin America Studies. En: Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate. London, Duke University Press.
- FERNÁNDEZ HERRERO, BEATRÍZ (1992): La Utopía de América: Teoría, Leyes, Experimentos. Barcelona, Editorial Antrophos.
- FLORES GALINDO, FERNANDO: (2010): In Search of an INCA. Identity and Utopia in the Andes. Cambridge. Cambridge University Press.
- GIMÉNEZ MICÓ, JOSÉ ANTONIO (2004): Orality and Literature in the Peruvian Andean Zone. En: Literary Cultures of Latin America. A Comparative History I. New York, Oxford University Press.

- GONZÁLES DE MOLINA, MANUEL (2003): La historia ambiental y el fin de la "utopía metafísica" de la modernidad. En *Aula-Historia Social*, No. 12. Fundación Instituto de Historia Social
- GUDYNAS, EDUARDO (1999): Concepciones de la naturaleza y desarrollo en América Latina. *Persona y Sociedad*, 13 (1): 101-125, abril de 1999
- GUDYNAS, EDUARDO, (2009): Diez tesis urgentes sobre el Nuevo Extractivismo: contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. In J. Schuldt, A. Acosta, A. Barandiarán, A. bebbington, m.folchi, cedla-bolivia, ... e gudynas. *Extractivismo, Política y Sociedad*. Quito Ecuador, Centro Andino de Acción Popular & Centro Latino americano de Ecología social.
- GUDYNAS, EDUARDO (2014): *Derechos de la Naturaleza –Ética biocéntrica y políticas ambientales*. La Paz. Plural Editores.
- GUDYNAS, EDUARDO (2015): *Extractivismos: Ecología, Economía y Política de un modo de entender el desarrollo y la Naturaleza*. CLAES. Montevideo. CEDIB, Cochabamba.
- HAARSTAD, HÅVARD (2012),(ED.): *New Political spaces in Latin American Natural Resource Governance*. Palgrave. Macmillan. New York.
- HARRISON, REGINA (2004): *Indigenous Expression*. En: *Literary Cultures of Latin America. A Comparative History I*. New York, Oxford University Press.
- MACARAN, GAYA (2010): La realidad nacional boliviana en el espejo de la literatura quechua-aymara. En: *Revista de Literatura Hispanoamericana*. No. 60, enero-Junio, 2010:9-37.
- MANRIQUE, NELSON (1988): *Historia y Utopía en los Andes*. En: *Debates en Sociología*, nr. 12-14. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
- MERMA MOLINA, GLADYS (2004): *Lenguas en Contacto: Peculiaridades del Español Andino Peruano. Tres casos de interferencia morfosintáctica*. Alicante, Estudios de Lingüística de la Universidad de Alicante (pdf)
- MIGNOLO, WALTER D. (2009): *La Idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial)*. En: *Crítica y Emancipación (Año I N° 2 / Publicación semestral / Primer semestre 2009)*. Buenos Aires, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales). (pdf)
- MURRA V., JOHN Y LÓPEZ BARALT, MERCEDES (1998): *Las cartas de Arguedas*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- ORTEGA, JULIO & Christopher Conway (2003): Transatlantic Translations. PMLA, Vol. 118, No. 1, pp. 25-40.
- PAGEAU, CHRISTIAN (2010): Producción de saberes hegemónicos y periféricos: hacia una apertura del horizonte epistemológico. TINKUY n°12, Section d'études hispaniques. Montreal. Université de Montreal.
- PÉREZ HERRERO, PEDRO (2011): La América colonial (1492-1763). Política y Sociedad. Madrid. Editorial Síntesis.
- POSTERO, NANCY (2007): Andean Utopias in Evo Morales's Bolivia. En Latin American and Caribbean Ethnic Studies. 2:1, 1-28.
- QUIJANO, ANÍBAL (2000): Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales). (pdf)
- STÄHLI, ALBERT (2013): Inka Government: Eine Elite verwaltet ihre Welt. Frankfurt, Frankfurter Allgemeine Buch.
- SOUVIRON LÓPEZ, BEGÓA (1996): Arcadia y Nuevo Mundo: un capítulo de la historia de Utopía. Anuario de Estudios Americanos; 53, 1; ProQuest.
- TOLEDO, VÍCTOR M. (1992): Utopía y naturaleza: El nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina. En Nueva Sociedad. 122, Noviembre Diciembre, .
- UNCETA, KOLDO (2014): Poscrecimiento, desmercantilización y "buen vivir". Nueva Sociedad, No 252, julio-agosto de 2014, pp. 136-152.
- VALDEÓN JULIO, PÉREZ JOSEPH Y JULIÁ SANTOS (2009): Historia de España. España, Barcelona. Espasa Libros.
- VELÁZQUEZ GARCÍA, MARIO ALBERTO & HELENE BALSLEV CLAUSEN, ANNE MARIE EJDESGGARD JEPPESEN (coord.) (2015): Los Nuevos Caminos de los Movimientos Sociales en Latinoamérica. Tilde Editores, México.

Enlaces:

“Aproximaciones a Lírica Inca: Viracocha y el Amor”

<http://www.utp.edu.co/~chumanas/revistas/revistas/rev23/valencia.htm> (bajado el 25.10.2014)

De Souza Silva, José (2009): La Farsa del Desarrollo: del Colonialismo Imperial al Imperialismo sin Colonias.

(Pdf: <http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/congresos/reg/slets/slets-018-002.pdf> . Bajado 11.11.14)
 “Poscolonialismo”

<http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/poscolonialismo.htm> (Bajado 9.12.2014).

Notas sobre las autoras:

Chandra Eugenie Aurel Schilling Cueto, peruana de nacimiento, es bachelor en filología e historia de la Universidad de Copenhague, y concluirá su master en las dos disciplinas en verano del 2017. A lo largo de sus estudios, en los últimos cinco años, ha trabajado con historia latinoamericana: historiografía, conquista y colonia, movimientos de independencia, etnicidad, política, teorías decoloniales, memoria e historia, epistemologías, y reivindicación de grupos marginados. Su tesina, titulada “La Pérdida de la Epistemología Incaica. Un análisis y una discusión decolonial del poema “Apu Inca Atawallpaman” (2014), trata de la epistemología y cosmovisión incas, como éstas fueron extirpadas tachándose las de ilegítimas y como nuevas teorías proponen el resurgimiento de esta epistemología en un diálogo armonioso con otras ya existentes.

Anne Marie Ejdesgaard Jeppesen es doctora en filología e historia de la Universidad de Copenhague y Copenhagen Business School. Es fundadora y coordinadora del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Copenhague. Se ha especializado en movimientos sociales en América Latina y ha trabajado durante los últimos veinte años con democracia, sindicalismo, género y etnicidad en Bolivia. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: “Global discourses, Local meanings: Indigenous and Nationalistic Responses to Neoliberal Globalization in Bolivia” in *Latin American Responses to Globalization in the 21st Century*. Nilsson, M. & Gustafsson, J. (red.).2012. Palgrave(MacMillan. “Poor Peasant Women's Agency; the movement of the National Conference of Indigenous and Afrodescendant Peasant Women in Bolivia - Bartolina Sisa.” In *Global Women's Work*. Forthcoming, 2017.Palgrave/MacMillan. “Identidades entrecruzadas: el movimiento de 'Las Bartolinas' en Santa Cruz, Bolivia. In: *Los Nuevos Caminos de los Movimientos Sociales en América Latina*. TILDE. 2015.

Anexo

Apu Inca Atawallpaman

1 ¿Qué arco iris es este negro arco iris

2 Que se alza?

3 Para el enemigo del Cusco horrible flecha

4 Que amanece.

5 Por doquier granizada siniestra

6 Golpea.

7 Mi corazón presentía

8 A cada instante,

9 Aún en mis sueños, asaltándome,

10 En el letargo,

11 A la mosca azul anunciadora de la muerte;

12 Dolor inacabable. El sol vuélvese amarillo, anochece,

13 Misteriosamente;

14 Amortaja a Atahualpa, su cadáver

15 Y su nombre;

16 La muerte del Inca reduce

17 Al tiempo que dura una pestañada.

18 Su amada cabeza ya la envuelve

19 El horrendo enemigo;

20 Y un río de sangre camina, se extiende,

21 En dos corrientes.

22 Sus dientes crujidores ya están mordiendo

23 La bárbara tristeza;

24 Se han vuelto de plomo sus ojos que eran como el sol,

25 Ojos de Inca.

26 Se ha helado ya el gran corazón

27 De Atahualpa.

28 El llanto de los hombres de los Cuatro Suyos

29 Ahogándole.

30 Las nubes del cielo han dejado

31 Ennegreciéndose; (resignación)

32 La madre Luna, transida, con el rostro enfermo,

33 Empequeñece.

34 Y todo y todos se esconden, desaparecen,

35 Padeciendo. La tierra se niega a sepultar

36 a su Señor,

37 Como si se avergonzara del cadáver

38 De quien la amó,

39 Como si temiera a su adalid

40 Devorar.

41 Y los precipicios de rocas tiemblan por su amo

42 Canciones fúnebres entonando,

43 El río brama con el poder de su dolor

44 Su caudal levantando.

45 Las lágrimas en torrentes, juntas,

46 Se recogen.

47 ¿Qué hombre no caerá en el llanto

48 Por quien le amó?

49 ¿Qué hijo no ha de existir

50 Para su padre?

51 Gimiente, doliente, corazón herido

52 sin palmas. (descuartizado)

53 ¿Qué paloma amante no da su ser

54 Al amado?

55 ¿Qué delirante e inquieto venado salvaje

56 A su instinto no obedece? Lágrimas de sangre arrancadas, arrancadas

57 De su alegría;
58 Espejo vertiente de sus lágrimas
59 ¡Retratad su cadáver!
60 Bañad todos, en su gran ternura
61 Vuestro regazo.

62 Con sus múltiples, poderosas manos,
63 Los acariciados;
64 Con las alas de su corazón
65 Los protegidos;
66 Con la delicada tela de su pecho
67 Los abrigados;
68 Claman ahora,
69 Con la doliente voz de las viudas tristes.

70 Las nobles escogidas se han inclinado, juntas,
71 Todas de luto,
72 El Willaj Umu se ha vestido de su manto
73 Para el sacrificio.
74 Todos los hombres han desfilado
75 A sus tumbas.
76 Mortalmente sufre su tristeza delirante,
77 La Madre Coya;
78 Los ríos de sus lágrimas saltan
79 Al amarillo cadáver.
80 Su rostro está yerto, inmóvil,
81 Y su boca (dice):
82 "¿A dónde te fuiste, perdiéndote
83 De mis ojos,
84 Abandonando este mundo
85 En mi duelo;
86 Eternamente desgarrándote,
87 De mi corazón?"

88 Enriquecido con el oro del rescate

89 El español.

90 Su horrible corazón por el poder devorado;

91 Empujándose unos a otros,

92 Con ansias cada vez, cada vez más oscuras,

93 Fiera enfurecida.

94 Les diste cuanto pidieron, los colmaste;

95 Te asesinaron, sin embargo.

96 Sus deseos hasta donde clamaron los henchiste

97 Tú solo;

98 Y muriendo en Cajamarca

99 Te extinguiste. Se ha acabado ya en tus venas

100 La sangre;

101 Se ha apagado en tus ojos

102 La luz;

103 En el fondo de la más intensa estrella ha caído

104 Tu mirar.

105 Gime, sufre, camina, vuela enloquecida,

106 Tu alma, paloma amada;

107 Delirante, delirante, llora, padece

108 Tu corazón amado.

109 Con el martirio de la separación infinita

110 El corazón se rompe.

111 El límpido resplandeciente trono de oro,

112 Y tu cuna;

113 Los vasos de oro, todo,

114 Se repartieron.

115 Bajo extraño imperio, aglomerados los martirios,

116 Y destruídos;

117 Perplejos, extraviados, negada la memoria,
118 Solos;
119 Muerta la sombra que protege;
120 Lloramos;
121 Sin tener a quién o a dónde volver,
122 Estamos delirando ¿Soportará tu corazón,
123 Inca,
124 Nuestra errabunda vida
125 Dispersada,
126 Por el peligro sin cuento cercada, en manos ajenas,
127 Pisoteada?

128 Tus ojos que como flechas de ventura herían
129 Ábrelos;
130 Tus magnánimas manos
131 Extiéndelas;
132 Y con esa visión fortalecidos
133 Despídenos

Fuente:

Apu Inca Atawallpaman: Elegía quechua anónima. Recogida por J.M.B.

Farfán, traducción de José María Arguedas (1955), Lima: Juan Mejía

Baca & P. L. Villanueva, Editores, 1955. En: Literatura Quechua pag.125-28. PDF:
http://bibliotecayacucho.gob.pe/fba/index.php?id=97&backPID=87&begin_at=72&tt_products=78 (Bajado 16.05.14)