



Scripta Ethnologica

ISSN: 0325-6669

ISSN: 1669-0990

caeasecretaria@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Bacigalupo, Ana M,

LA POLÍTICA SUBVERSIVA EN LOS LUGARES “SENTIENTES”: CAMBIO CLIMÁTICO, ÉTICA COLECTIVA Y JUSTICIA AMBIENTAL EN EL NORTE DE PERÚ

Scripta Ethnologica, vol. XL, 2018, pp. 9-38

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14858409001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

LA POLÍTICA SUBVERSIVA EN LOS LUGARES “SENTIENTES”: CAMBIO CLIMÁTICO, ÉTICA COLECTIVA Y JUSTICIA AMBIENTAL EN EL NORTE DE PERÚ (1)

Ana Mariella Bacigalupo*

Summary: Humanism and the idea of sentient landscapes interacting with humans have been theorized in multiple ways, although rarely with an eye toward environmental justice and collective ethics. Poor mestizos in northern Peru offer a new model that transcends the limitations of both ontological cosmopolitics—which focuses on the radical alterity of sentient landscapes removed from modern politics—and a political ecology that does not consider sentient landscapes. None of these approaches addresses the ways that poor Peruvian respond to climate change and environmental contamination by turning to indigenous sentient landscapes as participants in an interethnic world. I argue that these mestizos challenge the forms of governance implemented by late liberalism: by engaging sentient landscapes as involved in local movements for environmental justice, collective ethics, and health. Despite an interest in values and moral selves, the anthropology of ethics has been less concerned with collective ethics, which serve as models for political change. I argue that poor Peruvian mestizos offer a model of collective ethics that attaches moral agency to the natural world for the purpose of social and environmental transformation, thereby opening a new kind of political debate. By defining “community” and “well-being” as humans-in-relationship-to-places-as-persons, poor mestizos resignify “nature” itself as an anchor for social justice.

Key words: Perú, Cosmopolitics, Sentient Landscapes, Alterity.

Introducción

El 10 de junio de 2018, Percy Valladares Huamanchumo, un mestizo de cincuenta y cinco años con ascendencia española y chimú, roció la roca de sacrificio en la base del cerro Campana con Maltin Power, un refresco hecho con malta. Campana es el cerro sentiente más antiguo y más poderoso de los valles costeros de Moche y Chicama en la provincia de La Libertad. En el pasado, los gobernantes Moche (200-900 CE) y Chimu (900-1470 CE) alimentaron a Campana con sacrificios humanos y otras ofrendas en un intento de controlar los recursos hídricos, prevenir las inundaciones causadas por El Niño y promover la estabilidad ambiental y la salud comunitaria. Percy llenó los orificios en la roca con agua que había extraído de un pozo para apaciguar la sed de Campana en el ambiente seco del desierto. Yo coloqué una manzana roja y un trozo de pan dulce de sésamo en las grietas de la roca sacri-

ficial donde los visitantes anteriores habían dejado ofrendas de cuentas de vidrio, fragmentos de cerámica Moche pintada, semillas, conchas, piedras poderosas y mandarinas. “El agua, los líquidos y la sangre son las ofrendas más preciosas en el desierto porque son vida”, explicó Percy. “Mira cómo la roca está absorbiendo, bebiendo el Maltin. Es porque Campana es un *apu*, un viejo ancestro poderoso y líder de todos los que vivimos en los valles de Moche y Chicama”. Percy explicó que el bienestar que ofrece el *apu* es fundamental para todas las relaciones sociales y espirituales de los humanos. “Nací en [el pueblo de pescadores] de Huanchaco, al lado de Campana, y vengo aquí desde que era un niño. Campana nos enseña que el bienestar requiere relaciones respetuosas entre *apus*, humanos, el medio ambiente y todas las formas de vida. Alimentamos al *apu* con ofrendas y él nos da salud, agua subterránea para llenar nuestros pozos y lluvia

* Investigadora.SUNNY, Buffalo. E-mail: anab@buffalo.edu

que llena los ríos que bajan de los Andes y nos permite irrigar nuestros campos. Pero cuando las personas se corrompen y destruyen el medio ambiente, los apus nos mandan inundaciones y aludes de barro para castigarnos". Percy señaló el lugar donde la inundación de 2017 había carcomido el sitio ritual y se llevó una de las piedras rituales y lamentó "Esta última inundación fue inmensa porque la corrupción humana es inmensa."

Dos años antes, dos curanderos mestizos locales me hablaron sobre cómo la conciencia superior de *apus* y *wa'kas* (paisajes y monumentos sentientes construidos por seres humanos) es fundamental para forjar la ética colectiva y la justicia ambiental entre los humanos. Argumentaron que los paisajes sentientes son por lo tanto fundamentales para las acciones políticas de dos organizaciones ambientales que crearon con Percy en 2014 después de una inundación devastadora. Leoncio Carrión, un curandero de Ascope en el valle de Chicama con ascendencia Moche y española, argumentó: "Necesitamos desarrollar una conciencia superior que esté en sintonía con la de las wak'as. La gente tiene que aprender a desprenderse de su egoísmo, ser consciente y pensar más colectivamente con sus comunidades, la tierra y los apus" (4 de agosto de 2016). Omar Ñique, un curandero mestizo de Buenos Aires, en el Valle de Moche, elaboró:

"Somos tan arrogantes que hemos perdido la capacidad de entender que los apus y los wa'kas tienen una conciencia superior y son los protectores de los recursos de la Pachamama [madre tierra]. Los científicos explican el fenómeno de El Niño y el cambio climático en la televisión desde una perspectiva científica.

Pero ellos no entienden que estos son causados por la ira [reacción] del apus y los wa'kas, debido a la corrupción humana. Pero nosotros sabemos esto, y es por eso que estamos trabajando junto con nuestros apus y wa'kas para contrarrestar esta destrucción y corrupción a través de rituales y acciones políticas colectivas a través de nuestras organizaciones ambientales, la Asociación de Rescate y Defensa del Apu Campana y el Colectivo Comunidad Consciente." (26 de agosto de 2016).

El humanismo y la idea de paisajes sentientes que interactúan con los seres humanos se han teorizado de múltiples maneras, aunque rara vez con una mirada hacia la justicia ambiental y la ética colectiva. Estudiosos latinoamericanos han escrito sobre las dimensiones ontológicas de las alteridades radicales de los seres sentientes (De la Cadena, 2015; Kohn, 2013) y sobre la existencia de ontologías múltiples o alternativas (Blaser, 2013). Otros académicos han criticado las formas de gobierno implementadas por regímenes de liberalismo colonial tardío—*geontopoder*—que operan regulando la distinción entre vida y no vida, permiten el extractivismo y desacreditan las prácticas animistas indígenas que disuelven la no vida en la vida (Povinelli, 2016). Sin embargo, ninguno de estos enfoques aborda las formas en que los lugareños cuestionan el *geontopoder* vinculándose con los paisajes sentientes como participantes de movimientos en pos de la justicia ambiental y la ética colectiva en vez de como seres que no pueden compararse con el mundo moderno de la política.

En mi trabajo con mestizos pobres peruanos de los valles desérticos costeros de Moche y

Chicama y la zona Huamachuco en las sierras de La Libertad, analizo cómo y por qué los mestizos pobres responden al cambio climático y a la contaminación ambiental recurriendo a espacios sentientes indígenas como *apus* y *wa'kas* con fines rituales, políticos y ambientales y también para crear una ética colectiva. Estos mestizos ven a las *wa'kas* como paisajes y monumentos poderosos que fueron construidos por los ancestros indígenas, distintos a los *apu*, líderes ancestrales que toman la forma de poderosas y montañas, lagos y el mar que están conectados con las aguas subterráneas del mundo de los muertos. Como otros pueblos Andinos, estos mestizos ven a *apu* y *wak'a* conectando a los mestizos con el mundo de sus ancestros indígenas quienes controlan el acceso al agua (Glowacki y Malpass, 2003), la vida, la salud, y la fertilidad como también a las inundaciones, los aludes de barro, las enfermedades y la muerte.

Tanto en 2014 como en 2017, los valles desérticos costeros de Moche y Chicama en La Libertad, en el norte de Perú, fueron diezmados por inundaciones y aludes de barro causados por lluvias torrenciales vinculadas con El Niño, pero exacerbadas por el cambio climático. Los gobernantes peruanos de hoy creen que la inversión en la reconstrucción de hogares, puentes y caminos resolverá el problema. Sin embargo, el manejo que hacen de la economía, el medioambiente y la salud humana como ámbitos políticos inconexos ha tenido consecuencias desastrosas. La minería apoyada por el Estado y los ingenios azucareros producen y reproducen jerarquías no democráticas, violencia estructural y destrucción ambiental; su explotación de la naturaleza refleja su explora-

tación de los trabajadores pobres.

Huamachuco, en la sierra, es uno de los distritos más pobres de la región de La Libertad y ha sido devastado por las empresas mineras auríferas que han forzado a los lugareños a vender sus tierras y fuentes de agua a medida que se disparaba el precio del oro. Las empresas mineras internacionales y la minería informal ilegal han contaminado la zona pero el Ministerio de Energía y Minas y el gobierno regional no han hecho nada para resolver el problema. En los valles desérticos de Moche y Chicama ha aumentado la pobreza debido a que los aludes de barro y las inundaciones han destruido los canales de irrigación y las crisis de la industria azucarera han causado la pérdida de puestos de trabajo para trabajadores mestizos y una baja en los salarios para los que aún siguen empleados (Kus, 1989; Klaren, 2005). La supervivencia de los mestizos marginados depende con frecuencia de su habilidad para trabajar en las industrias pesquera, agrícola o extractiva, pero la contaminación del aire y el agua de su entorno provoca una serie de problemas de salud —enfermedades respiratorias, cáncer, depresión, alienación, envidia— y destruye las plantas medicinales utilizadas por los curanderos mestizos (chamanes) para ayudar a curarlos. A diferencia de los presidentes peruanos, los curanderos mestizos y sus comunidades en estas zonas atribuyen una importancia ontológica más amplia a los desastres ambientales y entienden que las políticas neoliberales entran en conflicto con el bien común. A pesar de que los miembros de la comunidad trabajan en las minas y en otras industrias, apoyan el bien común fortaleciendo sus relaciones con otras comunidades: personas, *apus*, *wak'as*,

plantas y animales. Las mesas rituales de los curanderos son un microcosmos de la relación de los humanos con los paisajes sentientes. Las piedras, cerámicas, conchas, plantas y agua que los curanderos ponen en sus mesas provienen de distintos *apus* y *wa'kas* y contienen sus poderes. Estos objetos sentientes permiten que los curanderos puedan usar los poderes de los *apus* y *wa'kas* en sus ceremonias (Galvez, 2014). Los curanderos también toman un brebaje alucinógeno hecho del cactus San Pedro que está asociado al agua para “florecer” a la naturaleza y a las personas y re establecer el flujo de energías entre mundos distintos (Glass-Coffin, 2010:64). Los curanderos se conectan con los ancestrales *apus* y *wa'kas* para sanar y florecer a sus pacientes de la misma manera que intentan controlar el acceso al agua para mejorar la fertilidad agrícola en los valles desérticos del Norte del Perú (Sharon, 2000; Glass-Coffin, 2010). El nombre espiritual del curandero Leoncio Carrión es Omballec que significa “guardián del agua” indica la interrelación de sus funciones: controlar las aguas subterráneas de los *apus* ancestrales, sus ríos y lluvias para lograr la fertilidad agrícola y el florecimiento, bienestar y riqueza de las personas.

Desde las intensas inundaciones de 2014, los mestizos pobres del norte de Perú han cuestionado cada vez más las percepciones hegemónicas de la “naturaleza” como recurso por ser explotado para beneficio capitalista. Atribuyen las inundaciones y los aludes de barro a *apus* y *wak'as* furiosos —montañas y mares contaminados, monumentos saqueados— que castigan a los invasores, saqueadores y funcionarios corruptos que

están destruyendo su mundo. Y, al igual que los pueblos indígenas del sur de Perú (Mannheim y Salas, 2015), creen que las inundaciones castigan a los locales por no alimentarlos con ofrendas. Los mestizos pobres proponen recrear un mundo de valores: incorporan fuerzas indígenas fundamentales a sus espacios físicos alimentando *apus* y *wak'as* con ofrendas, utilizándolos con fines políticos e invocándolos como los actores principales en los movimientos ambientalistas de base. Mientras estas y otras crisis morales y ambientales hacen estragos en todo el mundo, los estudiosos, activistas e incluso los gobiernos nacionales reconocen cada vez más la sentencia, la capacidad de accionar y la condición de persona jurídica de la naturaleza. En algunos países, las comunidades locales y los activistas ambientales han logrado que ciertos ríos y la tierra misma sean reconocidos como personas jurídicas por el gobierno nacional, lo que permite el procesamiento de quienes contaminan de acuerdo con las leyes de daños contra la persona. Si bien el gobierno peruano aún no reconoce a la “naturaleza” como una persona jurídica, muchos peruanos pobres reconocen lugares específicos, como *apus* y *wak'as*, como personas con sentencia y capacidad de accionar, que practican una especie de política emplazada o “cosmopolítica” que cuestiona las percepciones occidentales del ser humano. La cosmopolítica de estos lugares sentientes objeta la distinción entre lo metafísico y lo físico, lo espiritual y lo material, la naturaleza y lo humano (Descola, 2013; Viveiros de Castro, 1998; Vilaça, 2005; Ingold, 2000; Kohn, 2013). Mi enfoque de la cosmopolítica de lugares sentientes se centra en el contexto de la política

moderna, el cambio climático, los movimientos ambientalistas de base y los reclamos legales para recuperar tierras y alcanzar la condición de persona jurídica de los *apus*. En cambio, los estudiosos que utilizan un enfoque ontológico de la cosmopolítica ven la exploración de otras formas de ser en el mundo como múltiple, divergente e incommensurable y como que “excede la política moderna” (De la Cadena, 2015:275). Estos estudiosos plantean que la capacidad de accionar de lugares sentientes está vinculada al mundo de los pueblos indígenas y radicalmente alienada de la vida de los mestizos. Los lugares sentientes participan de rituales en torno de acontecimientos políticos y confrontan a los ricos terratenientes mestizos (De la Cadena, 2015: 96-97, 134). Pero parecen aislados de las cuestiones políticas modernas: de las protestas sociales étnicas en contra de las corporaciones mineras, de las negociaciones con el Estado para recuperar lugares comunitarios y de la participación en movimientos ambientalistas locales (De la Cadena, 2015:33, 275; Viveiros de Castro, 1998; Kohn, 2013; Taussig, 1987). Esta aislación los aparta del dilema político de la vida indígena en el mundo moderno (Ramos, 2012) e ignora las percepciones y prácticas de los mestizos pobres como habitantes de un mundo que no es ni indígena ni de élite.

Los estudiosos que usan un enfoque de ecología política argumentan que los estudiosos de la ontología no demuestran cómo cuestionar el poder ni tampoco proponen una estrategia eficiente para alcanzar justicia ambiental (Hornborg, 2017:2). Algunos alegan que la condición de persona de los paisajes sentientes es un concepto “idealizado e ingenuo” porque

objeta las ideas progresistas de la realidad (Fabricant, 2017). Otros argumentan que los lugares sentientes no son “reales” (Cepek, 2016) porque los pueblos indígenas dudan de su existencia o porque no aparecen en las narrativas “tradicionales” (Cepek, 2016). Estos puntos de vista ignoran las contradicciones típicas entre discursos y prácticas, el rol de la broma y el contexto y cómo las personas reinventan constantemente lo “tradicional”. Algunos estudiosos han planteado análisis sofisticados respecto de las relaciones políticas entre los mitos indígenas, los rituales y los estados modernos (Hill, 1988; Santos Granero, 1998) pero no han logrado considerar los lugares sentientes como personas que participan de estas negociaciones interétnicas.

Ni un enfoque ontológico radical ni uno político-ecológico resulta útil para comprender cómo los mestizos pobres se relacionan con las *wak’as* y los *apus* con fines políticos y ambientalistas. Ambos enfoques oscurecen el papel desempeñado por los lugares sentientes en el activismo ambientalista y en la política moderna, aunque por diferentes motivos. Más aún, los conflictos académicos entre estudiosos que apoyan estas diversas teorías tienen poco peso en las prácticas reales de los mestizos pobres. Cualquier intento de negociar un “término medio” entre estas posiciones teóricas con sus puntos de vista radicalmente diferentes respecto de la realidad no parece tener probabilidades de éxito. Lo que se necesita en cambio es una nueva comprensión de la cosmopolítica arrancando de cero. Los mestizos pobres de La Libertad nos brindan justamente ese tipo de perspectiva pragmática y experiencia.

La cosmopolítica pragmática de los mestizos pobres

La cosmopolítica de los mestizos pobres de La Libertad combina nociones indígenas de lugares sentientes con política moderna no indígena. En la costa, los mestizos recurren a la cosmopolítica y ética de *apus* y *wak'as* sentientes. Trabajan a través de dos organizaciones ambientalistas de base creadas en 2014 —la Asociación de Rescate y Defensa del Apu Campana y el Colectivo Comunidad Consciente— con el fin de obtener la condición de persona jurídica para los lugares sentientes y confeccionar documentos legales que protejan y recuperen tierras de invasores, agronegocios y minería. Estos mestizos pobres también trabajan con curanderos para vincular la destrucción ambiental asociada al cambio climático con la violencia estructural y la salud humana. Durante sus visiones apocalípticas, que son tanto reveladoras como escatológicas, los curanderos combinan la capacidad de accionar y la moral de *apus* y *wak'as* con discursos científicos y con sus propias observaciones pragmáticas sobre los efectos del cambio climático. Los curanderos muestran a sus comunidades la ira de *apus* y *wak'as* contra quienes destruyen la salud de las personas y el mundo, y también cómo los miembros de la comunidad pueden trabajar conjuntamente para construir un futuro mejor.

En este artículo analizo cómo los lugares sentientes, a través de su novedosa cosmopolítica, mitigan los efectos del cambio climático y la devastación ambiental mundial sobre la salud social y humana. Indago cómo los mestizos y los lugares sentientes con los que conviven intentan abordar las crisis de un mundo neoli-

beral, y qué tipos de ética, política y sociedades habilitan o excluyen en el proceso. Considero nuevas formas de pensar el Antropoceno —la idea de que la destrucción del medioambiente por parte de los seres humanos ha alcanzado una fuerza planetaria en la época actual— y estudio el modo en que la gente usa su comprensión resiliente de los espacios sentientes con capacidad de accionar para responder pragmáticamente a los efectos del cambio climático y emprender transformaciones sociales, políticas y económicas radicales. También me interesa examinar cómo los locales identifican los lugares sentientes y cómo estos sirven como una importante fuente de conocimiento e identidad comunitarias para las personas que intentan comprender las rápidas modificaciones ambientales, la violencia estructural y otras crisis contemporáneas del mundo neoliberal. Sostengo que los mestizos pobres crean nuevos modelos de movilización política basados no en políticas de identidad divisorias de pueblos indígenas y no indígenas sino en el sentido de un mundo interétnico compartido. La apropiación de los poderes de paisajes indígenas sentientes nos permite ir más allá de las distinciones académicas entre lo indígena y lo no indígena, lo humano y lo no humano, la naturaleza y la cultura, la ontología y el activismo político. Los mestizos pobres están creando un nuevo modelo de ética colectiva y justicia ambiental y, dado que no les preocupa la dicotomía occidental entre espíritu y realidad, consideran a los *apus* y *wak'as* simultáneamente como personas y como metáforas de los movimientos de justicia ambiental, como el fundamento del activismo local contra los ingenios azucareros, las

mineras y aquellos que ocupan y saquean las *wak’as*. La vulnerabilidad producida por el cambio climático ha favorecido un replanteo de valores e impulsado movimientos de cambio que reconcilan la cosmopolítica de los lugares sentientes con el discurso científico y el activismo político. A través de la participación en actividades rituales y políticas con las *wak’as*, los mestizos cimentan una ética colectiva y luchan contra la sobreexplotación de recursos, el cambio climático y la codicia como un único problema. De esta manera, la moral y la capacidad de accionar de *apus* y *wak’as* y las acciones de los curanderos y comunidades conforman el bienestar de las personas y el planeta.

Este análisis se basa en cuatro veranos (2015-2018) de investigación etnográfica colaborativa con chamanes mestizos, pescadores y sus comunidades en los valles costeros de Moche y Chicama y en la zona andina de Huamachuco en La Libertad, Perú. Al acompañar a los mestizos pobres en sus visitas al mar, las montañas y sitios precolombinos y al participar en sus rituales, llegué a entender cómo internalizan y expresan su comprensión de las *wak’as*. Participé en actividades de pesca, en la confección y venta de artesanías y en la visita a vendedores de plantas medicinales. Realicé exhaustivas entrevistas semiestructuradas y no estructuradas y conversé con una variedad de mestizos pobres —chamanes, pescadores, artesanos, pacientes, mineros y activistas—, mientras reunía relatos sobre sus sueños apocalípticos, visiones de *wak’as* y observaciones sobre los efectos del cambio climático. Observé el rol de las *wak’as* en la curación y la adivinación,

que se ve reforzado por el turismo espiritual, el uso que los mestizos hacen de los mercados y huertas de plantas medicinales para crear una nueva relación entre las plantas y *wak’as*, las reglas morales de los mestizos pobres y sus interpretaciones de los discursos científicos sobre el cambio climático. Y observé a los mestizos pobres participar en El Colectivo Comunidad Consciente y en la Asociación de Rescate y Defensa del Apu Campana, y a los curanderos enseñar a sus comunidades sobre la relación entre el cambio climático, la falta de moral, las inundaciones y los aludes de barro, y las acciones de las *wak’as*.

Los mestizos pobres de La Libertad reproducen y desafían las construcciones peruanas de raza relacionadas con la cultura, la geografía y las *wak’as*. Se enfrentan a contradicciones en su relación con el deterioro ambiental, las industrias extractivas y las *wak’as*, mientras intentan dar sentido a los accidentes, enfermedades y muertes en su precaria vida. Al mismo tiempo, están creando un modelo para el cambio social a través de una ética colectiva que vincula la capacidad moral de accionar con las *wak’as* a fin de lograr una transformación social y ambiental.

Desafíos de los mestizos pobres a las divisiones hegemónicas de clase en la vinculación con *apus* y *wak’as*

“La mayoría de las personas de esta zona se consideran mestizos por el cruce de razas y culturas que ha habido... Hay una mezcla entre lo indígena y lo no indígena y muchos apellidos mestizos... Pero hay un grupo de nosotros

que nos consideramos Chimu y no solo como descendientes de una cultura Chimu pasada. ... Sentimos que nuestra cultura Chimu sigue viva. Mi apellido Huamanchumo por ejemplo está ligado a la realeza Chimu... Gente de la sierra, de la selva y de otros lugares que vienen a vivir acá se empiezan a involucrar y se empiezan a sentir identificados con las culturas del norte y a sentirse parte de esta comunidad. En Huanchaco la sabiduría en la cual se basa el poder local también han ido absorbiendo las culturas de personas que llegan de distintas zonas. Y por eso todavía existe". (Percy Valladares Huamanchumo, 9 Septiembre, 2018)

Los mestizos pobres de “La Libertad” viven entre cosmovisiones de blancos y de indígenas y pragmáticamente recurren a ambas, haciendo hincapié en una u otra según el contexto. Esto cuestiona la forma en que los peruanos conciben cómo las divisiones raciales determinan quién se vincula y quién no con *apus* y *wak’as*. El movimiento de los mestizos hacia el interior y el exterior de estos mundos indígenas y no indígenas es particularmente significativo para las relaciones culturalmente representadas con los lugares.

El término “mestizo” es fluido, ambiguo y políticamente controvertido; se refiere a la incómoda combinación de “blanco” e “indio” en lugar de solo remitir a la indianidad. Dado que en Perú el mestizaje no es ni una política de estado ni una ideología hegemónica, la raza se concibe en términos culturales más que biológicos y está ligada a la discriminación de clase, educación y etnia entre grupos blancos, mestizos e indígenas (De la Cadena, 2000). Todos se sienten víctimas de la discriminación, pero

todos también se sienten justificados para discriminar a otras personas y a otros grupos. Las ideologías racistas consideran a los serranos (indígenas andinos) como campesinos pobres, ignorantes e irracionales que se relacionan con las *wak’as* y se interponen en el camino de los mestizos urbanos educados, racionales y de clase media de la costa (Méndez, 2011). La élite serrana de los Andes, a su vez, estigmatiza la indianidad. Se identifican como mestizos, celebran la cultura indígena y discriminan a los campesinos pobres serranos. En contraposición, la élite educada de clase alta de Lima se considera como “gente blanca decente”, no como mestiza, y discrimina a todos los serranos a quienes agrupa como indígenas (De la Cadena, 2000). En menor medida, los limeños discriminan a los mestizos pobres de la costa. Aunque los mestizos costeños son como la élite serrana ya que a veces discriminan a los campesinos serranos al tiempo que celebran la cultura indígena, también son, como los serranos pobres, víctimas de las industrias extractivas que los consideran obstáculos para el progreso. A diferencia de la élite serrana, los mestizos de la costa admiten la diferencia al incorporar a los inmigrantes pobres de la sierra a sus propias comunidades, practicando así una especie de cosmopolítica basada en el lugar y rompiendo con las divisiones de la política de identidad sierra/costa. Pero también hay algunas diferencias entre la cosmopolítica de indígenas serranos y mestizos costeros. El movimiento milenario Quechua Taki Ongoy de 1560 donde *apu* y *wa’kas* se levantaron contra la era de los españoles y el cristianismo (Millones, 2007), es bastante diferente de las invocaciones mestizas contemporáneas de *apu* y *wa’ka* Moche

contra la devastación ambiental y la corrupción política. Mientras los Quechua andinos entienden las *wa'ka* como atributos, eventos y cosas sentientes y con poder de accionar cuyas cualidades como persona son reproducidas a través de la práctica social (Mannheim y Salas, 2015), los mestizos costeros se preocupan más de la materialidad de las *wa'ka*. Como el agua es escasa en los valles desérticos de Moche y Chicama, los mestizos de esta zona ven a las *wa'ka* como paisajes indígenas sentientes que controlan el agua y que requieren de ofrendas y rituales de los seres humanos para mantener su calidad de persona como dadores de vida, fertilidad y salud. Al mismo tiempo, estos mestizos hacen uso de conceptos no indígenas hegemónicos como “espiritualidad”, “lugares sagrados”, “naturaleza”, “el medioambiente” y “patrimonio natural y cultural”, que distinguen entre naturaleza, cultura y lo metafísico para que su cosmopolítica sea comprensible en otros contextos.

Históricamente las poblaciones indígenas de los valles costeros de Chicama y Moche se relacionaban con las comunidades de la sierra en Huamachuco a través del matrimonio y del intercambio económico, social y ritual. A pesar de que hoy en día ambas poblaciones se identifican como mestizas más que como indígenas, el patrón de intercambio sigue siendo fuerte (Schaeffer, 2006). Las frutas, verduras, pescado y otros productos comerciales de la costa se intercambian por plantas medicinales, carne y papas provenientes de la sierra. Las relaciones sociales y rituales también son sólidas. En los valles de Moche y Chicama cada uno de los mestizos pobres que conocí tenía parientes en la sierra de La Libertad. El matrimonio entre

las poblaciones de la costa y de la sierra sigue siendo algo común y la gente viaja de un lado a otro para asistir a rituales y acontecimientos sociales. Los adultos de la sierra van a la costa para encontrar trabajo y las mujeres embarazadas, las madres jóvenes y los ancianos a menudo regresan a la sierra en busca de una vida más apacible. A los curanderos de la costa los inician sus maestros de la sierra, quienes, se cree, tienen poderes superiores.

Los mestizos pobres no participan en la dicotomía entre los mundos indígena y no indígena que proponen algunos estudiosos de la ontología (Viveiros de Castro, 1998; Vilaça, 2005; De la Cadena, 2015), tampoco se apropián de las *wak'as* como medios de “explotación política de una neo-indianidad” (Galinier y Molinié, 2013:189). En cambio, viven entre blancos e indígenas y recurren a ambas cosmovisiones. Al celebrar sus propias raíces costeras Moche y Chimú y al adoptar relaciones indígenas “irracionales” con las *wak'as*, desafían la dicotomía indio serrano/mestizo costeño. Los mestizos pobres replantean la relación entre los seres humanos y el medioambiente al definirse a sí mismos como parte de un universo en el cual los lugares físicos son seres sociales con poderes indígenas. Y como las *wak'as* dependen más de los amplios intereses medioambientales, sociales y políticos de los mestizos pobres de la costa y de la sierra que de las políticas étnicas divisorias, trascienden las dicotomías eruditas y abren un nuevo tipo de debate político que se basa en el valor de un mundo interétnico compartido.

Relaciones mestizas con los desastres ambientales y el extractivismo

Los problemas de salud producidos por la degradación ambiental afectan a los pobres de manera desproporcionada. La supervivencia de los mestizos a menudo depende de su capacidad para trabajar en las industrias agrícolas y extractivas (minería y caña de azúcar) que luego contaminan el ambiente en el que viven. Su marginación y la contaminación de su aire y agua producen enfermedades contagiosas, trastornos respiratorios, cáncer, depresión, alienación y envidia, y destruyen las plantas medicinales que los curanderos usan para sanarlos. Una infraestructura débil y la discriminación también obstaculizan la capacidad de accionar de los mestizos pobres y dificultan que se los diagnostique y trate (Bussmann y Sharon, 2007). La crisis se profundiza aún más por el hecho de que algunos funcionarios corruptos embolsan los recursos destinados a ayudar a las comunidades pobres para acceder a servicios de salud y reconstruir su hábitat luego de las inundaciones y los aludes de barro.

En la última década el gobierno peruano ha intensificado la extracción de recursos para impulsar el crecimiento económico, lo que ha resultado en un calentamiento por el efecto invernadero, la deforestación del Amazonas, la reducción de glaciares andinos y la contaminación del agua, aire y suelo. Esto ha hecho de Perú el tercer país más vulnerable al cambio climático (*Perú, pionero en Latinoamérica*, 17 de abril de 2018). Aunque el gobierno habla de nacionalismo de recursos y desarrollo estatal, es claro que el control lo tiene el capital extranjero. El gobierno trabaja con mineras canadienses y estadounidenses y con azucareras

italianas y alemanas y cosecha los beneficios que estas empresas obtienen ignorando tanto los enormes costos sociales y ambientales como la resistencia que esto genera en la gente que se ve negativamente afectada. El extractivismo exacerbó la pobreza en las comunidades mestizas mediante un proceso de despojo que fomenta la acumulación de riqueza en otra parte. Si bien el neoliberalismo no ha logrado mejorar el crecimiento económico y, de hecho, ha incrementado la pobreza, los presidentes peruanos contemporáneos de derecha y de izquierda utilizan la extracción de recursos como principal estrategia de desarrollo. Ninguna de las partes ha podido cumplir con las promesas de mayor inclusión social y justicia económica. Estos fracasos han desatado intranquilidad política en las comunidades campesinas indígenas y mestizas, donde el perjuicio generado por el actual orden de acumulación y consumo se siente con mayor intensidad y donde las contradicciones del desarrollo se hacen más visibles (Hickel, 2014).

En La Libertad los mestizos pobres utilizan diversas estrategias —entrando y saliendo de modos políticos modernos de resistencia ofrecidos por los lugares sentientes— para enfrentar los efectos de las políticas neoliberales. Tal como se observa en estudios sobre “el ambientalismo de los pobres” (Martínez Alier, 2002), hay quienes refutan la distribución desigual de costos y beneficios ecológicos. Al igual que los investigadores anti-desarrollo (Escobar, 1995), los mestizos pobres cuestionan las ideologías occidentales que establecen las reglas sobre cómo deben vivir los pobres en lugar de permitir que las comunidades locales resuelvan sus propios problemas. Al mismo tiempo, los

mestizos reconocen que tienen menos poder y menos recursos para desarrollar sus comunidades debido a los efectos estratificadores del capitalismo y critican las estrategias políticas y económicas utilizadas por el Estado, las industrias extractivas y las agencias de desarrollo para limitar la posibilidad de los mestizos de desarrollarse. Algunos mestizos intentan resolver esta desigualdad vinculándose con las mineras y azucareras con la esperanza de obtener suficiente riqueza y movilidad social que les permita mejorar sus vidas. Otros son dolorosamente conscientes de que no tienen movilidad en este sistema y que las industrias extractivas solo socavarán su salud, su medioambiente y su bienestar.

Cosmopolítica transaccional de *wak'as* en La Libertad

En los Andes, se cree que tanto la tierra como las *wak'as* emplazadas tienen un lado fértil que da vida y proporciona recursos -llamado Pachamama en algunas zonas- y un lado destructivo que quita la vida -conocido como Supay o El Tío en algunas zonas- (Nash, 1993; Taussig, 1980). Los seres humanos se involucran en una lógica transaccional de intercambio para recrear la condición de persona de las *wak'as* alimentándolas con pagos a la tierra (también conocidos como despachos en ciertas áreas), que incluyen artículos tales como hojas de coca, maíz, chicha, pan dulce, grasa de llama y frutas. A su vez, las *wak'as* otorgan a los seres humanos permiso para visitarlas y también sustento, obsequios y otros recursos (Mannhein y Salas, 2015). Percy Valladares Huamanchumo, vecino del pueblo costero de

Huanchaco, relató las consecuencias de su ofrenda al *apu* Campana:

“Hice una ofrenda de coca a la wak'a y entonces mi mente quedó en blanco y reaparecí desorientado unos 150 metros más abajo de la ladera. Me senté en una piedra y miré hacia abajo y vi un triángulo de plata, parte de un pectoral, y miré alrededor y había fragmentos de cerámica. Vi un hueso humano; y cuando me disponía a enterrarlo encontré ofrendas de conchas, cuentas, cuarzo. . . . Entonces me hice un corte profundo en la mano y finalmente logré detener la sangre con una venda, y al bajar había una cerámica preciosa que antes no estaba ahí, esperándome. La wak'a recibió mi ofrenda [de sangre] y luego me llevó a ese lugar para darme obsequios”. (11 de marzo de 2018)

Si los seres humanos no alimentan a las *wak'as*, no reconocen su condición de persona y no las tratan con respeto, o si se las sobreexplota, entonces, las *wak'as* se enojan y se cree que provocan lluvias torrenciales, inundaciones, aludes de barro y terremotos y que ocasionan enfermedades, accidentes, mala suerte y muerte a los seres humanos. Un montañista narró las consecuencias de haber olvidado hacer una ofrenda a un *apu* al que estaba escalando: “Un viento helado descendió como una ola e hizo volar la carpeta. El viento botó a un compañero y se dañó la pierna. Luego hice la ofrenda [y] todo se calmó y el viento desapareció”. (12 de agosto de 2017)

Al igual que los pueblos indígenas en toda Latinoamérica, los mestizos pobres consideran a los lugares sentientes como personajes

egocéntricos cuyo sistema de valores se basa únicamente en lo que es bueno o malo para sus componentes vitales y crecimiento (Kohn, 2013), su poder y reconocimiento. Las interacciones con estos seres implican pagos a la tierra, pedidos y ruegos (Gose, 1994; Nash, 1993; Taussig, 1987; Ulmer, 2017). Los curanderos tienen relaciones con *wak'as* específicas a las que invocan y alimentan para obtener recursos, conseguir curación y bienestar para sus pacientes, o para provocar enfermedades, infertilidad y muerte a sus enemigos. La energía de la *wak'a* cambia según cómo se la utiliza. Un curandero de la costa, Omar Nique, sostiene:

“Las energías que emanan de las wak’as pueden ser positivas o negativas dependiendo de quién las use y con qué propósito. Si las personas conciben a la wak'a como un lugar que emana el amor del ser humano y la gente respeta a la wa'ka y le hace ofrendas, será un lugar de sanación, tendrá buena energía. Si las personas conciben a la wak'a como un lugar donde se incrementa el odio que genera el ser humano y la gente maltrata y explota a la wa'ka, será un lugar de brujería, tendrá mala energía. Wak'a Cortada en el complejo arqueológico de El Brujo tiene rastros de mala energía porque la gente la usa para la brujería. Yo estaba haciendo una ceremonia allí y escuché el sonido de cadenas que se arrastraban en el suelo, gente gimiendo, espadas entrechocándose y un caballo galopando y relinchando de miedo. Estas son las energías negativas que quedan allí”. (1º de agosto de 2017)

Esta interacción entre los seres humanos y la *wak'a* dadora de vida a veces se imagina como

un intercambio recíproco que implica respeto por la naturaleza y un uso controlado de sus recursos que potencia el poder de la *wak'a* y el bienestar de la comunidad. El pago a la tierra que tiene el propósito de dar vida es similar a las ofrendas que los campesinos hacen a las tierras agrícolas con el fin de mejorar la fertilidad y el rendimiento de la cosecha (De la Cadena, 2015). Lucila, una curandera de la comunidad serrana de Yamobamba, Huamachucho, explica cómo su comunidad alimenta a la *wak'a* Siempre Viva y cómo esta le otorga a cambio recursos, salud y bienestar:

“El primero de mayo subimos a la montaña y la celebramos. Le damos chuño [papas deshidratadas], alcohol, pan dulce, porque pasamos allí toda la noche. Le damos puerco. Lo enterramos. Luego hacemos ceremonias para curar y hacer prosperar a la gente. Para permitirles que les vaya bien en su camino. La montaña nos da abundancia, salud y felicidad”. (18 de agosto de 2016)

Pero, hoy en día, los intercambios entre los mestizos pobres y las *wak'as* en La Libertad a menudo se vinculan menos con el ideal de una reciprocidad equilibrada y más con el deseo humano de beneficio personal, evitando el castigo por no hacer ofrendas a las *wak'as*, por contaminarlas o sobreexplotarlas. Junto con la lógica *wak'a*, los mestizos han internalizado las creencias católicas o cristianas que establecen la superioridad de los seres humanos sobre la naturaleza. Según el Catolicismo, los intercambios humanos con las *wak'as* son una forma de paganismo ecocéntrico que menoscaba “el valor de la persona por encima de todos los demás seres vivos” (Ciudad del Vaticano, 2009).

Cuando las *wak'as* castigan a los mestizos por su falta de reciprocidad, se ganan la reputación de que son peligrosas para los seres humanos. Los curas y santos católicos a menudo intervienen para convertirse en los protectores de los mestizos pobres contra las *wak'as* “diabólicas” que tienen exigencias, matan seres humanos o provocan enfermedades. Un buen ejemplo es el caso de la reacción de los mestizos al castigo de la *wak'a* del lago Sausachocha que ahogaba y hacía desaparecer seres humanos. Un fotógrafo de familia del lago Sausachocha explica:

“*Sausachocha ha matado a mucha gente irrespetuosa. Unos turistas vinieron y cagaron en sus orillas y la lluvia llevó los desperdicios al agua. Pescaron muchas truchas y Sausacocha los abofeteó con olas y los ahogó. . . . Como ella es un encanto, se tragó a varias personas y sus animales en la orilla. Y como la gente se quejaba, los Franciscanos vinieron y bautizaron a Sausacocha y la hicieron católica para tratar de aplacarla. . . . Sin embargo, ella todavía ahoga a la gente irrespetuosa. Unos músicos borrachos vinieron al muelle y decidieron nadar. No hicieron ninguna ofrenda a Sausacocha. Les dije que no se metieran porque Sausacocha se los tragaría y les daría hipotermia, pero me dijeron que me callara y uno de ellos comenzó a hundirse y se ahogó*”.
(17 de agosto de 2016)

Estas cosmopolíticas locales se complican aún más cuando los mestizos responden a las implicancias políticas y económicas del extractivismo. El extractivismo participa tanto de una lógica neoliberal como de una lógica andina vinculada a la dimensión destructora

o que priva de vida de la tierra (Nash, 1993), que Michael Taussig (1980:147) llama “el demonio” y relaciona con el fetichismo de la mercancía. Según la lógica neoliberal, los seres humanos explotan los recursos naturales no renovables para obtener beneficios financieros sin considerar las consecuencias para las *wak'as*, el medioambiente o el bien colectivo de las comunidades de la zona. La minería, por ejemplo, altera la lógica de intercambio recíproco porque el proceso de extracción del oro contamina y destruye a la *wak'a* parcial o totalmente.

Algunos mestizos están dispuestos a destruir parte de una *wak'a* mediante la explotación minera porque creen que ellos y sus familias obtendrán riqueza y movilidad social, aunque esto rara vez sucede. Las grandes empresas mineras tienen la tecnología para transformar los recursos ambientales en dinero, mientras que los mestizos pobres no la tienen. Los trabajadores reciben salarios bajos de las mineras y no tienen los recursos para realizar una explotación informal. A menudo hacen pagos a la tierra a una mina para que esta les dé oro y los proteja de cualquier daño, pero esto casi nunca funciona. Su salud sufre las consecuencias de la minería, las *wak'as* los castigan por contaminarlas y no logran enriquecerse. Muchos mineros mestizos sostienen que las *wak'as* los castigan por robar el oro de las montañas empobreciéndolos, enfermándolos, volviéndolos impotentes y provocando accidentes.

El caso de Luis, un mestizo pobre de la sierra de Huamachuco, ejemplifica esta dinámica. Aunque Luis curó a su familia con plantas medicinales y se declaró “protector de la naturaleza y las *wak'as*”, trabajó en la mina de El Toro y

ejerció la minería informal e ilegal hasta que la enfermedad y la pobreza lo obligaron a alquilar sus maquinarias y refugiarse en el Catolicismo para protegerse de la venganza de la *wak'a* que había explotado. Luis me contó:

“Primero, trabajé para la mina de El Toro, que es la mina más antigua aquí. Más tarde, llegaron las empresas mineras canadienses con una enorme capacidad de inversión y se hicieron cargo. En aquellos tiempos, los trabajadores extraíamos el oro con picos. Un día, cuando estaba dándole a la montaña con el pico, ella me gritó. Salí corriendo de la mina. Me enfermé gravemente. Después, encontré oro en mi propia tierra. Mientras pensaba en las posibilidades de buscar oro en mi propia tierra masticaba hojas de coca. Las hojas de coca era amargas; una mala señal. Pero decidí iniciar la explotación de todas maneras, porque era pobre. Tuve que contratar gente para hacerlo. Pero tenía que pagar 50 soles por día a cada hombre y eran ocho, así que era demasiado gasto. No podía competir con los canadienses. Luego el agua de mi casa se contaminó y todo empezó a ir mal. Tuve mala suerte. La montaña estaba enojada conmigo y me enfermó y empobreció. Dejé de trabajar y comencé a alquilar mis máquinas para extraer minerales a las empresas mineras por 150 soles diarios. Así es como vivo. Me puse más enfermo y no me quedaba energía para trabajar. Tenía problemas para respirar. Por la noche limpiaba las máquinas con agua Florida y agua bendita para que el Catolicismo me protegiera y la montaña no me matara”. (20 de julio de 2015)

Los mestizos pobres también trabajan bajo la

supervisión de arqueólogos que excavan *wak'as* que se encuentran en sitios precolombinos con valor científico. Las excavaciones destruyen parte de las *wak'as* y los locales sostienen que disminuyen sus poderes aunque no en la misma medida en que lo hacen la minería y los saqueos. Los arqueólogos descubren estructuras y extraen artefactos precolombinos y huesos humanos para estudiarlos y colocarlos en museos, mientras que los saqueadores extraen los objetos para venderlos en el mercado negro y hacer dinero. Pero debido a que los artefactos no vuelven a la comunidad, algunos mestizos pobres ven a los arqueólogos como *wak'eros* profesionales (o saqueadores profesionales) y tratan de detenerlos por medio de la brujería. Algunas empresas mineras y arqueólogos adoptan la lógica *wak'a* y contratan curanderos para hacer pagos a la tierra grandes que tranquilicen a las *wak'as* y a los *apus* con el fin de que estos den oro o revelen sus tesoros precolombinos sin matar o enfermar a nadie. Los curanderos del valle costero de Chicama Agustín Fernández y Leoncio Carrión conocido como Omballec (guardián del agua), fueron contratados para realizar pagos a la tierra antes de excavar la *wa'ka* El Brujo. Por otro lado, una minera de Huamachuco contrató a Omballec para hacer rituales y preparar pagos a la tierra. Omballec lo hizo para que la mina produjera oro y protegiera a los mineros pobres: *“Le di pagos a la wak'a y le rogué que diera oro para que el dueño se hiciera más rico. Yo estaba triste porque la wak'a sería destruida. Le pedí que no castigara a los pobres trabajadores, porque el responsable era el dueño de la mina”*. (10 de agosto de 2016)

Pero, a pesar de los pagos a la tierra y los

rituales en las *wak'as*, la muerte súbita y los accidentes continúan siendo generalizados en las minas y las excavaciones arqueológicas en La Libertad y entre los *wak'eros*. Hubo tiroteos en Chan-Chan, múltiples accidentes fatales en la carretera Panamericana al pie del Cerro Campana y una enorme cantidad de accidentes y enfermedades entre trabajadores y arqueólogos en las excavaciones de *wak'a* La Luna y *wak'a* El Brujo. El arqueólogo Enrique Zavaleta explica: “*Hemos tenido muchos accidentes extraños en wak'a La Luna. . . . No todos hacen pagos a la tierra. Algunos trabajadores aquí en la wa'ka se sienten enfermos o tienen enfermedades respiratorias. Un joven tuvo “aire de wa'ka” y un curandero lo trató con colonias y le puso algodón en los orificios nasales y hojas de ruda en sus oídos. Otro se enferman por el “aire de muerto” que viene de las esporas de hongos o del antimonio que queda atrapado en las tumbas donde ha habido metales*”. (11 de marzo de 2018)

Omballec sostiene que la extracción de la riqueza de las *wak'as* y de artefactos precolombinos es un robo a la riqueza y fuerza vital de la *wak'a*, es decir, un acto maléfico. Este robo desencadena una respuesta del lado de la *wak'a* que priva de vida, que siente hambre y debe ser alimentada con sangre para compensar la fuerza vital que le ha sido arrebatada. Omballec explica: “*Si quieres hacer daño o robar agua y riquezas de la wak'a y de los apus, tienes que rociar sangre en el suelo y así los espíritus con los que te has estado comunicando vendrán a comer para recuperar su fuerza vital. Nuestros ancestros Moche y Chimú alimentaban a las wa'kas y a los apus con sacrificios humanos. . . . Pero si no ofrecemos sacrificios o rociamos*

sangre, entonces, el espíritu comenzará a tomar vidas humanas causando accidentes, muertes, inundaciones y aludes de barro”. (9 de agosto de 2016)

Dado que los curanderos, arqueólogos y empresas mineras contemporáneos no pueden satisfacer la demanda de vidas humanas de las *wak'as*, ahora las *wak'as* toman las vidas de quienes trabajan en estos sitios. Un guardia de *wak'a* El Brujo explica:

“Las wak'as del Complejo El Brujo han pedido vidas humanas a cambio de la excavación y ahora unas ocho personas que trabajaron allí han muerto de manera repentina. El arqueólogo Máximo Salinas murió en 1993 de un ataque cardíaco mientras excavaba en la wak'a. Un guardia llamado Máximo Cervan murió de cáncer unos años más tarde. Y Guillermo Wiese, que fundó y financió las excavaciones en el Complejo El Brujo, murió repentinamente en 1999. Pero luego siguieron otras muertes: Antonio, Jesús, Alipio, dos guardias, Chito y, en 2012, el arqueólogo Duccio Bonavia murió de un ataque cardíaco cuando terminaba la excavación en wak'a Prieta, la wak'a más antigua de este sitio”. (4 de agosto de 2016)

Algunos también leen la muerte de Santiago Uceda, en enero de 2018, como causada por la *wak'a* ya que había excavado tumbas y huesos de numerosas víctimas sacrificiales en *wak'a* La Luna y Chan-Chan. Sus colegas organizaron un ritual y pagos a la tierra realizados por Omballec para apaciguar a *wak'a* La Luna, pero Uceda murió antes. Omballec me dijo: “La *wak'a* estaba enojada porque Santiago estaba excavando las tumbas sin hacer suficientes

pagos a la tierra. Trabajó durante muchos años respirando el aire de muerto de las tumbas y entonces la *wak'a* le dio cáncer en el riñón y el pulmón. La *wak'a* tomó su vida como pago” (22 de enero de 2018). El arqueólogo Enrique Zavaleta, que trabajó en *wak'a* La Luna, no estaba de acuerdo: “Los *wak'eros* dicen que si quieres encontrar una tumba valiosa, tienes que entregarle a la *wa'ka* una persona... . pero no hemos encontrado una tumba valiosa. Y Santiago no murió de repente, así que su muerte no puede atribuirse a la *wak'a*. Pero durante los tres días que siguieron a la muerte de Santiago los trabajadores escucharon su voz en la *wak'a*” (11 de marzo de 2018). Las minas también cobran vidas humanas, especialmente en la extracción de oro aluvial a cielo abierto en la Amazonía peruana, donde la vida humana es descartable. Los mineros afirman que algunos de ellos morirán para alimentar la tierra: “La tierra tiene hambre porque quiere una ofrenda antes de entregar el oro” (Ulmer, 2017:2).

Las relaciones multifacéticas transaccionales de los mestizos pobres con las *wak'as* y sus fuerzas que otorgan y quitan vida les permiten a los mestizos dar sentido a la violencia estructural —pobreza, enfermedad y muerte— que gobierna sus precarias vidas y establecer una matriz de responsabilidades humanas y no humanas en torno a la minería y las excavaciones arqueológicas. Pero los mestizos pobres también afirman que el lado destructivo de las *wak'as* surge cuando son sobreexplotadas y, por lo tanto, tratan de destruir el mundo con los síntomas del cambio climático: la repentina aparición de aguas oceánicas extremadamente cálidas frente a las costas de Perú y lluvias torrenciales que producen inundaciones y alu-

des de barro. Estas fuerzas destructivas han adquirido ahora implicancias morales: castigo para quienes abusan del medioambiente, de los mestizos pobres y de la comunidad.

La cosmopolítica moral de las *wak'as*, la crítica profética y el cambio climático

“Cuando ocurre *El Niño* (como en 1982-83 y 1997-98), los rayos caen sobre la montaña Cuculicote porque es tan alta que las nubes quedan retenidas allí, en su ladera orientada en dirección al mar. Igualmente resplandecen los relámpagos. Es muy posible asumir cómo en la época prehispánica la gente local imaginaba que estos fenómenos -la lluvia, los rayos y los relámpagos- estaban asociados con la montaña y los aluviones que también descendían por todas las quebradas que nacían de la montaña. Es lógico que haya un culto a las montañas como las que controlan el clima”. (Arqueólogo César Gálvez, 14 de agosto de 2016)

“En marzo de 2017, las nubes y los relámpagos se acumulaban en la montaña y el agua caía en oleadas. Los apus arrojaban la lluvia para limpiarse. Cuculicote aniquiló a todos los ocupantes ilegales con aludes de barro, que también se abrieron paso por nuestras calles. Mucha gente perdió sus casas. . . . El agua caía con tanta furia para enseñarnos a respetar la naturaleza, apu *wak'a*. La gente vino a pedirme que calmara a la montaña Cuculicote y le dijera que se detuviera. Pero esto no es algo que deberíamos intentar parar. Ni Apu ni la naturaleza pueden dominarse. Son la

naturaleza y los poderes superiores quienes les dicen a los seres humanos que cambien su comportamiento y que tienen que desarrollar una conciencia superior, pensarse colectivamente. Nosotros los seres humanos tenemos que trabajar colectivamente con nuestras comunidades y con nuestros líderes antiguos. Nuestros apus y wa'kas". (Omballec, 11 de agosto de 2016)

Luego de la devastación de las comunidades por los aludes de barro y las inundaciones de 2014, los mestizos pobres de la región costera de los valles de Moche y Chicama habían ampliado el alcance de su trabajo con *wak'as* y *apus* para incluir la moral, la conservación, la ética colectiva y la justicia ambiental. Comenzaron a hablar de las *wak'as* no como entidades egocéntricas sino como personas morales superiores críticas de la corrupción y ambición humanas, y a incluirlas como actores intencionales en la lucha por contrarrestar la devastación ambiental causada por el neoliberalismo y el cambio climático. Los mestizos recurren a las *wak'as* indígenas no sólo porque estas desempeñan un papel central en su identidad y su vida, sino también porque las *wak'as* ofrecen la única estrategia viable para contrarrestar la devastación ambiental a largo plazo. Ahora los mestizos pobres ven a las *wak'as* y a los *apus* como quienes castigan a los seres humanos con los efectos del cambio climático —inundaciones, aludes de barro, calentamiento de las aguas— para forzarlos a alcanzar una conciencia superior que se centre en el bien colectivo y el medioambiente.

Luego de la devastación de las comunidades a causa de los aludes de barro y las inundaciones de 2014, los mestizos pobres se reunieron en

el pueblo pesquero de Huanchaco para crear dos movimientos ambientalistas de base: la Asociación de Rescate y Defensa del Apu Campana y el Colectivo Comunidad Consciente. La Asociación de Rescate y Defensa del Apu Campana define a Campana —la montaña más alta cerca de Trujillo— como un *apu*, una persona que tiene un impacto significativo en la región. El documento de la asociación dice así: “Apu Campana es la máxima autoridad espiritual y gnóstica de nuestro pasado indígena que alimenta nuestros valores ecológicos y colectivos”; es “central para nuestra salud colectiva dado que nuestros curanderos la invocan y usan sus plantas medicinales para curar” y es un “patrimonio natural y cultural fundamental de la región.” (Escritura Pública de Constitución de Asociación Civil Denominada Asociación de Rescate y Defensa del Apu Campana, Santuario Ecológico y Arqueológico de la Libertad-4056-2012). En julio de 2018, la asociación peticionó la personería jurídica de Apu Campana y denunció su destrucción. Pero también propone recrear un mundo de valor reinsertando fuerzas indígenas fundamentales en los espacios físicos de los mestizos pobres y usarlas para fines políticos. Juntos los mestizos pobres, los *apus* y las *wak'as* practican una nueva forma de cosmopolítica que promueve una ética colectiva de mayor alcance orientada hacia la salud y la justicia ambiental.

Un guía turístico mestizo empezó a llevar jóvenes a Apu Campana para que pudieran experimentar su condición de persona y aprender a ser considerados con los demás: “El *apu* me habla a través de animales, plantas y luces. La única manera de que los jóvenes comprendan el valor del *apu* es experimentar por sí mismos

la humanidad y el poder que éste tiene. . . Una vez llevé monedas como pago al *apu* y empe-zaron a verse unas luces centellantes, como un OVNI, demostrando su poder, y los jóvenes se quedaron sentados ahí asombrados” (21 de junio de 2018).

El Colectivo Comunidad Consciente es un colectivo de base socialmente responsable enfocado en temas ambientales e incluye la participación de *apus* y *wak’as* como agentes intencionales. El movimiento está liderado por el curandero Omar Ñique y el administrador Percy Valladares Huamanchumo, quienes rechazan el neoliberalismo en tanto que está intrínsecamente en conflicto con la salud del clima, el medioambiente y la comunidad. Sos-tienen que los marcos capitalistas imaginan que la naturaleza es inagotable y está separada de la vida humana, transformando la realidad misma en una mercancía y a los individuos, las cor-poraciones y los Estados en agentes corruptos del mercado que explotan el medioambiente que no es una mercancía y que sin embargo es indispensable para la supervivencia de todos. Según escriben tanto Klein (2014) como Castillo y Egginton (2016), el resultado final de este enfoque neoliberal es la devastación ambiental, el cambio climático global y un mundo que ya no respete ni a la gente ni sus valores.

El colectivo busca contrarrestar las conse-
cuencias desastrosas del cambio climático y
del neoliberalismo, combatir la corrupción
mediante la toma colectiva de decisiones y ayu-
dar en la recuperación de desastres ecológicos
incorporando *wak’as* y *apus* indígenas que se
desempeñen como personas jurídicas y como
símbolos del comportamiento moral, la ética
colectiva y la justicia ambiental. Valladares

explica:

“Las wak’as y los apus son nuestros ancestros sagrados, imbuidos de poder, que dictan los principios que organizan la vida de todas las personas humanas y no humanas y enfatizan las relaciones morales y respetuosas entre ellos mismos, los seres humanos, el medioambiente y el bienestar. El objetivo de El Colectivo es utilizar estos principios para crear una pla-tforma para la toma colectiva de decisiones sobre temas que tienen que ver con las agendas ambientales regionales, el patrimonio natural y cultural y las campañas contra la corrupción en el manejo de desastres. Valoramos el bien colectivo, la transparencia y el cogobierno democrático y estamos contra la corrupción, la explotación y el abuso de las industrias extractivas y el gobierno. Buscamos mejorar las leyes ambientales para proteger los espa-cios verdes y trabajar con las organizaciones ambientalistas, las personas que defienden el patrimonio natural y cultural, las personas na-turales, las wak’as y los apus, y las autoridades que están comprometidas con los objetivos de El Colectivo para crear un mundo mejor”. (21 de febrero de 2018)

A través de *wak’as* y *apus* los lugareños ne-gocian la protección espiritual de los funcio-narios gubernamentales, las mineras y otros. Al incorporar aspectos espirituales y morales en los planes de crecimiento y desarrollo los mestizos pobres tratan de manejar el capital natural, social y espiritual para el bienestar de las generaciones futuras. Valladares me dijo: “El Colectivo ha estado involucrado en la protección, el respeto y la conservación de

espacios sagrados como el Cerro Campana, la Quebrada de Santo Domingo, el Cerro Cuculicote, el Cerro la Virgen, Chan-Chan y *wak'a* El Brujo. El Colectivo no sólo defiende estos lugares como estructuras sino también como entidades con poder y energía que fluye de cada *wak'a* y *apu* hacia los habitantes” (21 de febrero de 2018). A su vez, curanderos como Omar u Omballec interactúan con las *wak'as* con fines curativos rituales y como actores políticos en El Colectivo. Usan este colectivo para educar a sus comunidades sobre la relación entre el cambio climático, la moral, las inundaciones y los aludes de barro, así como sobre las acciones de las *wak'as*. Ñique explica: “Le digo pero también le muestro a la gente que los desastres que están sufriendo los causan las *wak'as* que controlan el cambio climático. Y que [si] se comportan responsablemente con todo el medioambiente y se convierten en ciudadanos éticos que luchan para conservar las *wak'as* y los *apus* como patrimonio natural y cultural y se oponen a la codicia y la corrupción, salvarán su propia vida y al mundo” (25 de julio de 2017). El Colectivo recurre a la ayuda de curanderos, abogados, periodistas y activistas de la zona para convertirse en la voz de los movimientos de base locales; se trata de una plataforma real y virtual que tiene un periódico en línea enfocado en la responsabilidad social.

Los mestizos pobres no están solos en sus esfuerzos por reconocer los aspectos de la naturaleza como personas para los fines del activismo ambiental. Investigadores y gobiernos nacionales en diversas partes del mundo reconocen cada vez más la condición de persona de la naturaleza, lo que es un extraordinario avance en términos conceptuales y jurídicos que per-

mite el procesamiento de quienes contaminan de acuerdo con las leyes de daño a la persona. India, Australia y Nueva Zelanda han reconocido la personería jurídica de ríos; Bolivia y Ecuador reconocen la condición de persona de la Pachamama (la madre tierra); en tanto que Colombia reconoce la personería jurídica de la selva amazónica. Las leyes han establecido el derecho a la vida de la naturaleza, a continuar con sus ciclos y procesos vitales libres de la perturbación humana, de tener agua pura y aire limpio y a no ser contaminada ni modificada genéticamente. El objetivo de estas leyes incluye una nueva y radical conservación y medidas sociales para reducir la contaminación y aumentar la reglamentación de la minería y otras industrias. Si bien el gobierno peruano no ha reconocido la personería jurídica de la naturaleza, el 2 de abril de 2018 el presidente Martín Vizcarra, presionado por miembros del Acuerdo de París, aprobó la Ley de Cambio Climático (El Peruano, Ley 30754, 2018). Esta ley fortalecerá las políticas climáticas a fin de preparar a la gente para fenómenos naturales extremos, generar proyectos de desarrollo sustentable y reducir las emisiones de gases de efecto invernadero. Pero, a pesar de los esfuerzos de El Colectivo, la implementación y aplicación de dichas leyes ya está resultando difícil porque entran en conflicto con objetivos de crecimiento económico nacional y los intereses de las industrias extractivas.

Aunque existen dificultades políticas y legales, la cosmopolítica diaria de los mestizos pobres cuestiona las distinciones académicas entre lo real y lo metafórico de maneras significativas. Algunos sostienen que los lugares sentientes no son “reales” porque los indígenas dudan

de su existencia (Cepek, 2016). Sin embargo, he observado que los mestizos pobres pueden negar la existencia de *apus* y *wak'as* cuando interactúan con los funcionarios estatales que asumen un punto de vista progresista y secular, pero todavía se relacionan profundamente con *apus* y *wak'as* para dar sentido a su vida diaria y a la devastación ambiental. Los lugareños a menudo se mueven de un modo pragmático entre estos mundos de acuerdo con sus experiencias, necesidades y públicos, y algunos hacen de los paisajes sagrados y sitios sentientes objeto de bromas e ironías (ver Willerslev y Pedersen, 2010). Pablo, un taxista de Trujillo, exemplifica este proceso:

“Nunca antes hemos tenido fenómenos de El Niño como este. . . . Hubo siete hueicos [aludes de barro]. Uno podría decirle al gobierno que es porque la ciudad fue construida en el camino del agua. Pero la culpa la tiene la corrupción humana. Nos reímos de la naturaleza. Yo no creía en los apus, de modo que no podían castigarme y yo podía hacerme rico trabajando en las minas. . . . Los destruimos. Pero los apus se vengaron de nosotros de todas maneras. Ahora los apus nos están castigando con el cambio climático. Mi casa se destruyó en la inundación. Estamos siendo castigados por la falta de moral ya que todos hacen las cosas para sí mismos sin pensar en la comunidad. Ahora que perdimos nuestras casas, estamos aprendiendo a respetar a los apus otra vez y a unirnos a El Colectivo porque esto también tiene que ver con nuestra supervivencia y nuestro futuro”. (24 de julio de 2017)

Los mestizos hablan de *wak'as* y *apus* como agentes y además los usan como tropos de moral o justicia ambiental, reviviendo así las nociones indígenas sobre la condición de persona de la naturaleza como una estrategia con la cual obtener apoyo para movimientos políticos que promueven el bien colectivo y la justicia ambiental. Los mestizos pobres se sitúan simultáneamente en lugares sentientes y en la política moderna. Como afirma Claudia Briones (2014), el conocimiento de los lugareños siempre es contextual: a veces se refiere a un mundo diferente y otras está inmerso en los discursos modernos. Pero para los mestizos pobres peruanos, la condición de persona de las *wak'as* —inherente o atribuida— nunca se pone en duda.

Predicciones de El Niño a través de visiones y observaciones

En el pasado, los peruanos a menudo se burlaban de las predicciones de los curanderos sobre los fenómenos de El Niño basadas en una ciencia local que no alcanzaban a entender. Omballec explica:

*“En 1983 tuvimos una sequía y un periodista vino a pedir mis predicciones sobre El Niño. Publicó un artículo en el periódico burlándose de mí por decir que llovería en febrero y marzo. Pero luego comenzó a diluir y todas las quebradas que visitamos se convirtieron en un enorme río. [Hubo] enormes aludes de barro. La gente perdió sus casas. . . y otros empezaron a usar el agua y el barro [para] sus cultivos. A partir de 1998, el cambio climático y la destrucción de *wak'as* y *apus* hizo que El*

Niño empeorara y la gente quería predicciones desesperadamente. Los arqueólogos se enteraron de que yo tengo mi propia ciencia y vienen a preguntarme cuándo va a llover para proteger sus sitios. También vino a consultarme un científico y, como mi predicción coincidió con la suya, la publicó". (27 de julio de 2017)

Hoy en día los curanderos predicen inundaciones, aludes de barro y tsunamis y utilizan diferentes discursos de autoridad para legitimar sus predicciones y hacerlas accesibles para un amplio público interétnico. Combinan sus sueños y visiones sobre la capacidad de accionar de *wak'as* y *apus* que se conectan con el mundo de los muertos a través de las aguas subterráneas que ellos pueden hacer emergir en la superficie, con discursos científicos sobre el cambio climático y sus propias observaciones acerca del aumento de las temperaturas y los cambios en los movimientos de corrientes, vientos y animales y en los patrones de floración de las plantas. A medida que los mestizos pobres comenzaron a ver las conexiones entre las acciones de las *wak'as*, las lecturas biométricas de los curanderos y la ciencia ambiental, también empezaron a ver las consecuencias de la sobreexplotación, simultáneamente, en términos morales, ambientales y sociales. Omballec además me dijo:

"El cambio climático ha modificado la temporada de lluvias. Antes llovía en octubre o noviembre, pero ahora eso ha cambiado a enero y febrero. Y los últimos El Niño han sido en marzo y abril". (9 de agosto de 2016)

"Yo sabía que El Niño estaba llegando en 1983,

1988, en 2017 y en otros momentos porque los apus me lo mostraron en visiones y los animales y las plantas me lo mostraban en sus acciones. Las termitas comenzaban a salir de los troncos y las libélulas se alimentaban de ellas, por lo que había muchas libélulas de todos colores. Las arañas, insectos y serpientes bajaban de la montaña a las calles y casas buscando refugio para no ahogarse. Había una cantidad enorme de garzas... y las aves y los animales estaban inquietos. Prendí una vela y chisporroteó, una señal de que había mucha maldad humana e inmoralidad y de que el apu lo castigaría con agua. Los árboles de pacay y guaba florecieron temprano, perdieron sus flores y luego les salieron otras nuevas. El árbol de zapote, que es pequeño y crece en las quebradas, comenzó a crecer muy alto y a tener muchas hojas verdes en la parte superior porque había mucha agua subterránea acumulada. Estaba recibiendo mucha agua subterránea". (20 de julio de 2017)

El biólogo Carlos Quiroz comentó: "*Omballec tiene razón. Cuando la lluvia comienza en las sierras, lo primero que se llena es la capa de agua freática subterránea y una vez que esta se satura el río se desborda. También pueden surgir muchas vertientes pequeñas y germinan las semillas que estaban bajo tierra, ... y entonces todo el desierto se pone verde con arroyos, ranas, insectos, venados, de modo que es evidente que se avecina una gran lluvia"* (5 de julio de 2018).

Muchos curanderos, mestizos pobres e incluso científicos mestizos hablan sobre el cambio climático como mensajes enviados por *apus* en sueños y visiones y también como predicciones científicas. Quiroz combina las mediciones

científicas con sus propias experiencias con los *apus*:

“La gente sueña y tiene visiones con apus que se enojan por la devastación ambiental y con apus que causan terremotos y explotan con agua para destruir el mundo. Estas experiencias tienen un sustento científico. A medida que se eleva la temperatura por un evento El Niño, desciende dramáticamente la presión atmosférica sobre las montañas y el viento se traslada de áreas de alta presión a zonas de baja presión para compensar. Las montañas de la serranía costera bajo el efecto de la lluvia tropicalizada se infiltra saturando los acuíferos existentes bajo la superficie rocosa. Las áreas de baja presión generadas por la elevada temperatura ambiental hace que asciendan los niveles de la napa haciendo que el agua freática alcance la superficie de las montañas e incremente el caudal hídrico que desciende al lecho de las quebradas aunado a la precipitación pluvial. Los movimientos sísmicos exacerbaban este efecto, de modo que a menudo suceden juntos presuntamente por la presión hídrica del agua de lluvia infiltrada bajo los estratos de la corteza. Los apus también muestran cosas que la ciencia no logra mostrar. Tomamos el brebaje del cactus San Pedro con un curandero llamado Julio, y vio el Apu Campana como una montaña de cristal. Al día siguiente en el Campana, encontramos antiguas minas contenido cristal que los artesanos Moche habrían sabido hábilmente convertir en maravillosas cuentas de collar”.

(5 de julio de 2018)

Un hombre mestizo de la zona predice una enorme destrucción en la región para los

próximos cinco años como resultado de la emergencia masiva de aguas subterráneas de los *apus* en las montañas y el desbordamiento del mar. Formula esta predicción combinando discursos científicos con narrativas locales sobre *apus* ancestrales:

“Hay dos montañas que destruirán esta zona en los próximos cinco años: San Idelfonso vaciará sus aguas en Trujillo y Chan-Chan y las quebradas de Campana se inundarán y destruirán Huanchaco. San Ildefonso es la madre: es receptiva a todas las montañas y no tiene tensiones con ninguna de ellas. Cuculicote es la montaña sanadora. San Idelfonso, la madre, ama a sus hijos, pero también los educa y los castiga. Campana es el bisabuelo y el guerrero y tiene conflictos con todas las montañas. La montaña se está poniendo muy verde porque se está llenando de agua. . . Antes, los vientos corrían de norte a sur en Campana, ahora van de sur a norte. . . El aire caliente y el frío chocarán y provocarán ciclones. Campana se vuelve más seca mientras otras montañas están verdes, llenas de agua. . . El choque de la corriente fría de Humboldt con las aguas cálidas de El Niño causará ciclones en el Pacífico y tsunamis de más de 30 metros provenientes del mar inundarán toda el área hasta Chocope y Ascope”. (28 de julio de 2017)

O, como dijo Omballec casi un año antes: “*Los seres humanos comerán desastres y angustia hoy y mañana*” (28 de agosto de 2016).

Conclusiones

Los mestizos pobres en el norte de Perú proporcionan nuevos modelos para pensar sobre el Antropoceno que trascienden las limitaciones tanto de la cosmopolítica ontológica como de los que utilizan un enfoque de ecología política. Los mestizos pobres construyen un mundo en el cual los seres humanos corruptos e inmorales y *wak'as* y *apus* iracundos pero morales son conjuntamente responsables del cambio climático, que los lugareños describen al mismo tiempo en términos científicos, a través de observaciones locales y a través de sueños y visiones. Por lo general, las *wak'as* y los *apus* amorales han permitido pasivamente que los mestizos den sentido a la violencia estructural, la degradación ambiental, la pobreza, la enfermedad y la muerte en sus vidas. Pero la amenaza de la destrucción del mundo ha obligado a *wak'as* y *apus* a volverse activos. Se han convertido en seres morales iracundos que castigan a quienes destruyen el mundo mediante la codicia y la corrupción. Los estudiosos de la ética han escrito profusamente sobre los valores (Robbins, 2007; Keane, 2015) y el yo moral (Laidlaw, 2002; Lambek, 2010; Fassin, 2012), pero se han preocupado menos por una ética colectiva que promueva el cambio político. Los académicos que estudian la cosmopolítica en general no han abordado el activismo político contemporáneo que involucra a sujetos sentientes y no han logrado comprender cómo los seres humanos y la naturaleza se influyen mutuamente. Tampoco han conseguido desafiar un modelo capitalista occidental en el cual los individuos, las comunidades, las naciones y el planeta son entidades separadas.

En contraste, los mestizos pobres definen la “comunidad” y el “bienestar” como seres-humanos-en-relación-con-espacios-como-personas y así resignifican a la “naturaleza” como un ancla de valores humanos y no humanos. Redefinen la ética ambiental para imaginar un futuro mejor en el que crearán el bien colectivo tanto para las personas como para el planeta.

Notas

1. Una versión anterior de este artículo fue publicada en el libro Cambo Climático y el Poder de la Religión. Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM), Lima Perú.

Bibliografía

Actualidad.

2018. April 17 Electronic document, <https://www.msn.com/es-us/news/other/per-c3-ba-pionero-en-latinoam-c3-a9rica-con-su-ley-marco-de-cambio-clim-c3-a1tico/ar-AAvZ0O9>.

Blaser, M.

2013 Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology.
Current Anthropology 54 (5): 547–68.

- Briones, C.
- 2014 Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos. *Cuadernos de Antropología Social* 40: 49–70. Buenos Aires.
- Bussmann, R., y D. Sharon.
- 2007 *Plants of the Four Winds: The Magic and Medicinal Flora of Peru*. Trujillo: Graficart.
- Castillo, D., and W. Egginton.
2016. *Medialogies: Reading Reality in the Age of Inflationary Media*. New York: Bloomsbury.
- Ceppek, M. L.
- 2016 There Might Be Blood: Oil, Humility, and the Cosmopolitics of a Cofán Petro-Being. *American Ethnologist* 43 (4): 623–35.
- Ciudad del Vaticano
- 2009 Papa Benedicto XVI, 15 de Diciembre
- De la Cadena, M.
- 2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919–1991*. Durham, NC: Duke University Press.
- 2015 *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Descola, P.
- 2013 *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Escobar, A.
- 1995 *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- 2016 *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Fabricant, N.
- 2017 Comments on panel: New Landscapes of Extractivism in the Andean Region. November 30, 2017. *American Anthropological Association Meetings*, Washington

- D.C. Fassin, D. (ed.) 2003 Water, Huacas, and Ancestor Worship: Traces of a Sacred Wari Landscape. *Latin American Antiquity* 14(4): 431–448.
- Galinier, J., y A. Molinié 1994 Gose, P. *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town.* Toronto: University of Toronto Press.
- 2013 *The Neo-Indians: A Religion for the Third Millennium.* Boulder: University Press of Colorado.
- Hill, J. 1988 *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past.* Urbana: University of Illinois Press.
- Gálvez Mora, C. 2014 Una mesa de curandero y la geografía sagrada del Valle de Chicama. En: *Por la mano del hombre. Prácticas y creencias sobre chamanismo y curandería en México y el Perú.* Asamblea Nacional de Rectores. Lima, Peru.
- Hickel, J. 2014 *Book review: the new extractivism: a post-neoliberal development model or imperialism of the twenty-first century?.* Veltmeyer, H. y J. Petras (eds.). *LSE Review of Books* (20 Oct 2014). Blog.
- Glass-Coffin, B. 2010 Shamanism and San Pedro through Time: Some Notes on the Archaeology, History, and Continued Use of an Entheogen in Northern Peru. *Anthropology of Consciousness*, Vol. 21, Issue 1, pp. 58–82.
- High, C. 2017 Conserving and Extracting Nature: Environmental Politics in the New Middle Grounds of Amazonia. *Panel. American Anthropological Association Annual Meeting*.
- Glowacki, M. y M. Malpass

- Association.* 3 Dec, 2017, Marriott Wardman Park Hotel
- Hornborg, A.
- 2017 Convictions, Beliefs, and the Suspension of Disbelief: On the Insidious Logic of Neoliberalism. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7 (1): 553–58.
- Ingold, T.
- 2000 *The Perception of The Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill.* Routledge.
- Keane, W.
- 2015 *Ethical Life: Its Natural and Social Histories.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Klaren, P.
- 2005 The Sugar Industry in Peru. *Revista de Indias* 65 (233): 33–48.
- Kus, J.S.
- 1989 The Sugar Cane Industry of the Chicama Valley, Peru. *Revista Geográfica*, no. 109: 57-71. [http://www.jstor.org/stable/40992581.](http://www.jstor.org/stable/40992581)
- Klein, N.
- 2014 *This Changes Everything: Capitalism vs the Climate.* New York: Simon & Schuster.
- Kohn, E.
- 2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human.* Berkeley: University of California Press.
- Laidlaw, J.
- 2002 For an Anthropology of Ethics and Freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., 8: 311–32.
- Lambek, M. (ed.)
- 2010 *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action.* New York: Fordham University Press.
- Mannheim, B. y G. Salas
- 2015 *Wak'as: Entifications of the Andean Sacred.* En: *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, 47–72. T.

- Bray (ed.) Boulder: University Press of Colorado.
- Martínez-Alier, J.
- 2002 *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation.* Cheltenham: Edward Elgar.
- Mendez, C.
- 2011 De Indio a Serrano: Nociones de raza y geografía en el Perú, siglos XVIII–XXI. *Histórica* 35 (1): 53–103.
- Millones, L.
- 2007 Mesianismo En América Hispana: El Taki Onqoy. *Memoria Americana* 15: 7-39
- Nash, J.
- 1993 *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines.* New York: Columbia University Press.
- Povinelli, E.
- 2016 *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism.* Durham, NC: Duke University Press.
- Ramos, A.
- 2012 The Politics of Perspectivism. *Annual Review of Anthropology* 41: 481–94.
- Robbins, J.
- 2007 Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Cultural Change. *Ethnos* 72: 293–314.
- Santos Granero, F.
- 1998 Writing History into the Landscape: Place, Myth, and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist* 25 (2): 128–48.
- Schaeffer, N. E.
- 2006 Fishermen, Farmers, and Fiestas: Continuity in Ritual of Traditional Villages on the Northwest Coast of Peru. PhD diss., University of Texas, Austin.
- Sharon, D.
- 2000 Shamanism and the Sacred Cactus. San Diego: *San Diego Museum Papers* N° 37.

Taussig, M.

- 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

- 1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing.* Chicago: University of Chicago Press.

Ulmer, G.

- 2017 *Political Ecologies of Gold and Disposable Labor in the Peruvian Amazon.* Paper presented at the 116th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington, DC.

Vilaça, A.

- 2005 Chronically Unstable Bodies: Reflections on Amazonian Corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11: 445–64.

Viveiros de Castro, E.

- 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469–88.

Willerslev, R., y M. Pedersen.

- 2010 Proportional Holism: Joking the Cosmos into the Right Shape in North Asia. In *Experiments in Holism: Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, edited by Ton Otto and Nils Bubandt, 262–78. Malden, MA: Blackwell.

Resumen

El humanismo y la idea de paisajes sentientes que interactúan con los humanos han sido teorizados de múltiples maneras, aunque raramente con un enfoque en la justicia ambiental y la ética colectiva. Los mestizos pobres del norte de Perú ofrecen un nuevo modelo que trasciende las limitaciones de la cosmopolítica ontológica, que se centra en la alteridad radical de los paisajes sentientes alejados de la política moderna, y de la ecología política que no considera los paisajes sentientes. Ninguno de estos enfoques teóricos aborda las formas en que los pobres peruanos responden al cambio climático y la contaminación ambiental recurriendo a los paisajes sentientes indígenas como participantes en un mundo interétnico. Planteo que estos mestizos cuestionan las formas de gobernanza implementadas por el liberalismo tardío: involucrando a los paisajes sentientes como parte de los movimientos locales en pro de la justicia ambiental, la ética colectiva y la salud. A pesar del interés en los valores y el yo moral, la antropología de la ética se ha preocupado menos

por la ética colectiva, que sirve como modelo para el cambio político. Yo sostengo que los mestizos peruanos pobres ofrecen un modelo de ética colectiva que vincula la agencia moral con el mundo natural con el propósito de la transformación social y ambiental, abriendo así un nuevo tipo de debate político. Al definir la “comunidad” y el “bienestar” como humanos-en-relación-a-lugares-como-personas, los mestizos pobres resignifican a la “naturaleza” misma como un ancla para la justicia social.

