

DESAFÍOS DE LA POLÍTICA ONTOLÓGICA INTERÉTNICA: RELACIONES CONFLICTIVAS CON CERROS CON AGENCIA EN EL NORTE DEL PERÚ

Ana Mariella Bacigalupo*

Title: *The challenges of interethnic ontological politics: conflicting engagements with sentient mountains in northern Peru*

Abstract: *Peru's coastal northerners respond to political corruption, climate change and environmental devastation by engaging with sentient indigenous landscapes as leaders of environmental movements and co-creators of an inter-ethnic world. They challenge the social models of neoliberal capitalism and settler colonialism, which are based on the distinction between human and non-human and promote human exceptionalism. Scholars have considered radically different forms of nonhuman persons and their ways of being in the world. Working beyond the theoretical limitations of ontological approaches (ways of being) and political ecology, and within the scope of a local, place-based environmental and spiritual politics, I show how the historical dichotomies of Western thought and their effects can be disrupted. I analyze the difficulties of ontological politics in a milieu that does not ascribe to academic and political fantasies of indigenous purity in the face of modernity. I analyze the conflicting ways in which northerners relate to more-than-human landscapes to provide a model of radical moral-environmental-political action, in which "community" and "well-being" are defined as human in relation to place-as-people and "nature" is re-signified as an anchor for social justice.*

Key words: *Ontological Politics, Interethnic communities, more-than-human, climate justice, social justice.*

Resumen: *Los norteños de la costa peruana responden a la corrupción política, al cambio climático y a la devastación medioambiental comprometiéndose con los Apus indígenas como líderes de movimientos ecológicos y cocreadores de un mundo interétnico. Desafían los modelos sociales del capitalismo neoliberal y el colonialismo de colonos, que se basan en la distinción entre lo humano y lo no humano y promueven el excepcionalismo humano. Los académicos han considerado formas radicalmente distintas de personas no humanas y sus maneras de estar en el mundo. Al trabajar más allá de las limitaciones teóricas de los enfoques ontológicos (formas de ser) y del activismo político y dentro del ámbito de una política medioambiental y espiritual local, basada en el lugar, muestro cómo pueden desbaratarse las dicotomías históricas del pensamiento occidental y sus efectos. Analizo las dificultades de la política ontológica en un contexto que no se adscribe a las fantasías académicas y políticas de la pureza indígena frente a la modernidad. Analizo las formas conflictivas en que los norteños se relacionan con paisajes más-que-humanos para proporcio-*

* Universidad de Buffalo, Estados Unidos. ORCID ID: 0009-0008-3704-6631. E-mail: anab@buffalo.edu.

nar un modelo de acción moral-ambiental-política radical, en el que la “comunidad” y el “bienestar” se definen como humanos en relación con el lugar-como-personas y la “naturaleza” se resignifica como un ancla para la justicia social.

Palabras clave: *Política ontológica, comunidades interétnicas, más-que-humano, justicia climática, justicia social.*

Introducción

El 10 de junio de 2018, Percy Valladares Huamanchumo, un hombre de cincuenta y cinco años, roció la roca de sacrificio en la base del cerro Campana con Maltin Power, un refresco hecho con malta. Campana es el *Apu*, o cerro abuelo, más antiguo en los valles costeros de Moche y Chicama en la costa devastada por las inundaciones de la provincia de La Libertad, en el norte de Perú. Para Percy, Campana tiene la capacidad de sentir y actuar. Percy llenó los orificios de la roca con agua de pozo para apaciguar la sed del cerro Campana en el entorno desértico. De pie junto a él, introduje una mandarina y un trozo de pan de sésamo en las grietas donde visitantes anteriores habían dejado fragmentos de cerámica moche pintada, conchas y piedras poderosas. “El agua, los líquidos, las frutas y la sangre son las ofrendas más preciadas del desierto porque son vida”, me explicó Percy. “¿Ves cómo la roca está absorbiendo el Maltin? Eso es porque Campana es un *Apu*, un poderoso antepasado y líder de todos los que vivimos aquí. Alimentamos al *Apu* con ofrendas, y él nos da salud, agua subterránea para llenar nuestros pozos y lluvia que llena los ríos que bajan de Los Andes y nos permiten regar nuestros campos. Pero cuando la gente se rompe y destruye la tierra, los *Apus* envían in-

undaciones y aludes de lodo para castigarlos” (Percy Valladares, 10 de junio de 2018).

Las acciones de Percy tienen que entenderse dentro del contexto de las percepciones y acciones de los curanderos del norte y sus seguidores en el distrito de Huanchaco, quienes consideran que los *Apus* conectan a los vivos con los cerros ancestrales indígenas, que influyen en el acceso a los recursos, la salud y la fertilidad, así como en las inundaciones, los aludes de barro, las enfermedades y la muerte (Gose, 1994; Salas, 2016). Para Percy, los *Apus* son cerros abuelos con capacidad de sentir, sentir y actuar, que pasan a ser líderes morales de movimientos por una ética colectiva humano-no humano y por la justicia climática. Percy es un norteño con ascendencia indígena chimú y española que vive dentro del distrito pan-étnico de Huanchaco, conformado por costeños de ascendencia chimú y española y migrantes indígenas de la Amazonía y Los Andes que viven juntos y se auto designan como norteños.

En este artículo analizo las prácticas de un grupo de norteños que alimentan y mantienen relaciones de parentesco con los *Apus* del centro poblado del Milagro y el Reposo, al pie del *Apu* Campana, y en el balneario de Huanchaco, todos en el distrito de Huanchaco donde he realizado trabajo etnográfico en los últimos siete años. Analizo cómo este grupo se ha mo-

vilizado políticamente en torno a la justicia climática y los desastres medioambientales y han reconocido a los *Apus* como líderes de tales movimientos. Así, me baso en ontologías relacionales indígenas (formas de ser relacionales), metodologías traslacionales, nuevo materialismo, justicia climática y activismo político para repensar los *Apus* como sujetos intencionales con valor intrínseco, como parientes que mantienen relaciones recíprocas y éticas colectivas con las comunidades locales, y como líderes políticos morales de movimientos locales.

Este grupo de norteños desafía los modelos sociales normalizados por el capitalismo neoliberal y el colonialismo de colonos, que se basan en la distinción entre lo humano y lo no humano, y que promueven el excepcionalismo humano y la devastación medioambiental. Exploro cómo este grupo de norteños se compromete ritual y políticamente con los cerros y los lagos con moralidad para desafiar la explotación de los gobiernos y las industrias. Al trabajar más allá de las limitaciones teóricas tanto de los enfoques ontológicos (diferentes formas de ser) como del activismo político, pero dentro del ámbito de una política medioambiental y espiritual local y basada en el lugar, mi investigación muestra cómo las dicotomías históricas del pensamiento occidental, y sus efectos, pueden ser interrumpidas y desplazadas. Analizo cómo el compromiso de los norteños con los cerros abuelos puede proporcionar un modelo de acción moral-medioambiental-política radical. Al definir la “comunidad” y el “bienestar” como seres humanos-en-relación-

con-lugares-como-personas, los norteños pobres resignifican la propia “naturaleza” como ancla para la justicia climática.

Centrarse en la respuesta de este grupo de norteños a tales desastres es crucial para comprender no sólo el complejo razonamiento práctico y moral que provocaron estos sucesos, sino también la relación entre personas humanas y más-que-humanas que determina cómo se perciben el cambio climático y la degradación medioambiental en el norte de Perú. En este artículo analizo las dificultades de la política ontológica en un medio que no se adscribe a las fantasías académicas y políticas de la pureza indígena frente a la modernidad. Exploro las formas diversas en que un grupo de norteños se compromete con *Apus* para resignificar la “naturaleza” como un ancla para la justicia social. Muestro que los norteños están en una posición única para extender, popularizar y politizar ontologías relacionales en una variedad de contextos porque complejizan la división étnica entre colonizadores e indígenas. Los norteños no son exotizados como los indígenas y, de hecho, a menudo son invisibles en la teorización de la diferencia. Los norteños no están asimilados, ni existen en una alteridad radical (como a menudo se imagina a los indígenas), sino que se mueven entre diferentes posicionalidades y perspectivas.

Teniendo en cuenta estos antecedentes históricos y culturales, analizo por qué este grupo de norteños utiliza a los *Apus* indígenas y sus lógicas relacionales de forma políticamente subversiva en lugares asolados por los efectos del extractivismo capitalista, el cambio climático, la misionización católica y la violencia

estructural. Exploro cómo la conmensurabilidad de los *Apus* con la política moderna y el conocimiento ritual contribuyen a los debates actuales sobre las personas más-que-humanas y la cosmopolítica, en el contexto de las ironías y contradicciones en torno a la raza, la clase y la ideología en las vidas y prácticas de los norteños. Por último, examino cómo los norteños recurren a los *Apus* indígenas para combinar la esperanza en el futuro -una visión de un nuevo orden mundial forjado por personas más-que-humanas y sus relaciones humanas- con un compromiso práctico y político anticapitalista con el mundo muy propio del siglo XXI.

Yo arguyo que los *Apus* son “más-que-humanos” porque incluyen y exceden a las sociedades humanas e implican redes de interdependencias entre todos los seres de la Tierra (Abram, 1996). Algunos norteños plantean que los *Apus* responden al daño que les causa el ser tratados como objetos para ser explotados y no como personas, expresando dolor y rabia en forma de terremotos, aludes de lodo y lluvias torrenciales. El cambio climático expresa el rechazo de los *Apus* a ser reducidos a objetos de explotación; mediante este rechazo desafían las distinciones entre vida y no vida, cultura y naturaleza, y materia y espíritu, normalizadas por el extractivismo capitalista y el colonialismo, que promueven el excepcionalismo humano y la devastación medioambiental.

Mientras el cambio climático y las industrias extractivas causan estragos en todo el mundo, contribuyendo a la devastación medioambiental y a la violencia estructural, este grupo de norteños ha recurrido a los *Apus* como líderes

morales para abogar por la ética colectiva y la justicia climática. Percy se refirió a este punto cuando señaló el lugar donde la inundación de 2017 se había llevado una de las piedras rituales del *Apu* Campana: “Esta última inundación fue inmensa porque la corrupción humana y la ira del *Apu* es inmensa. Necesitamos la guía del *Apu* Campana como líder moral en esta catástrofe” (Percy Valladares, 10 de junio de 2018).

Ontologías relacionales y europeas en la praxis de los norteños

Muchos norteños recurren a formas de ser relacionales indígenas en las que los humanos y los más-que-humanos adquieren personalidad participando en actividades recíprocas como alimentar y ser alimentados por otros: *Apus*, animales, plantas, energías y humanos. Los curanderos norteños se comunican a través de las acciones de los *Apus*, los animales, las plantas y los ancestros mediante sueños y visiones inducidas por *Wachuma*, el cactus de mescalina San Pedro, un ser con agencia que abre las puertas a otras formas de conciencia. El curandero Leoncio Carrión, conocido como *Omballec*, (Guardián del Agua), explicó: “Todo está vivo; hasta las piedras y los cerros vibran. Nuestros antepasados forman parte de los *Apus*, el agua, el viento. . . Tenemos que desarrollar una conciencia superior que esté en sintonía con la de los *Apus*. La gente tiene que aprender a dejar de lado su egoísmo, ser consciente y pensar más colectivamente con sus comunidades, la tierra y los *Apus*” (Leoncio Carrión, 4 de agosto de 2016).

Para los quechuas andinos del sur del Perú (Mannheim y Salas Carreño, 2015), el concepto de *Apu* es un título honorífico como señor, concedido a humanos poderosos y cerros con agencia. Para los norteños, en cambio, el concepto de *Apu* tiene una acepción material. Los *Apus* son antepasados-señores-cerros, lugares poderosos con nombres y características específicas que hablan de historias geológicas más antiguas, así como de los rituales que allí se celebran y de los animales y plantas que se comunican con los *Apus*. Los *Apus* no son espíritus que habitan lugares, son los lugares mismos. Los *Apus* viven, observan e interactúan con humanos, animales y plantas, conociendo y recordando cada movimiento. Aunque los incas podían conocer directamente los estados de ánimo y las reacciones de los *Apus*, hoy en día los humanos los conocen indirectamente a través de señales: configuraciones de la hoja de coca, sueños, sucesos inusuales y el estado de salud. Los humanos deben alimentar a *Apu* con soplos rituales de coca, grasa de llama, frutas, dulces y otros elementos y a cambio reciben recursos y sustancias como agua, cosechas y bienestar (Allen, 1988).

En el pasado, los gobernantes divinos moche (200-900 d.C.), chimú (900-1470 d.C.) y el inca quechua que los conquistaron (1470-1532) alimentaban al *Apu* Campana con sacrificios humanos, coca, chicha y maíz, en un intento de controlar los recursos hídricos, evitar las inundaciones causadas por El Niño y promover la estabilidad medioambiental y la salud comunal.

Estas percepciones y prácticas indígenas coexisten con las distinciones europeas entre lo humano y lo más-que-humano, la vida y la

no-vida, y la materia y el espíritu, reconocidas oficialmente en el norte de Perú. Estas distinciones están normalizadas y promovidas por el capitalismo neoliberal y las industrias extractivas como la minería de oro, que tratan la tierra como una no-persona, un recurso a explotar.

A lo largo de los años noventa, el gobierno peruano había intensificado la extracción de recursos para impulsar el crecimiento económico, acelerando simultáneamente el calentamiento del planeta, la deforestación del Amazonas, la destrucción de los glaciares andinos y la contaminación del agua, el aire y el suelo. Perú es ahora el tercer país más vulnerable del mundo frente al cambio climático (DW 2018). Los líderes peruanos y el Ministerio de Energía y Minas creen que la reconstrucción resolverá los problemas medioambientales; sin embargo, su tratamiento de la economía del medio ambiente y la salud humana como ámbitos políticos desconectados ha tenido consecuencias desastrosas.

La minería de oro y las fábricas de caña de azúcar apoyadas por el Estado producen y reproducen jerarquías no democráticas, violencia estructural y devastación medioambiental; su explotación de la naturaleza se refleja en su explotación de los trabajadores pobres. Al igual que los mineros del oro en el Perú (Ulmer, 2020), los mineros pobres de la costa y Los Andes se enfrentan a que sus vidas sean desechables. La pobreza ha aumentado en los valles y las inundaciones han destruido canales de irrigación muy necesarios. La crisis de la industria de la caña de azúcar en la costa norte del Perú ha provocado la pérdida de puestos de trabajo para los norteños y el descenso de

los salarios (Kus, 1989; Klaren, 2005). La supervivencia de los norteños marginados depende a menudo de su capacidad para trabajar en la agricultura industrial o en las industrias mineras, pero la contaminación del aire y el agua produce diversos problemas de salud: enfermedades respiratorias, cáncer, depresión, alienación y envidia y, a la vez, destruye las plantas medicinales que utilizan los curanderos para curarlas.

Al extractivismo se une la corrupción, un flagelo que afecta a todas las esferas de la sociedad peruana. La corrupción ha llevado a seis exmandatarios a ser investigados por sobornos y lavados de activos, entre otros delitos. La Procuraduría Anticorrupción ha reportado más de 52,000 casos en el año 2022. Pero la corrupción no sólo impacta las altas esferas del poder, sino también a las municipalidades, a los gobiernos regionales, a los ministerios y a la policía, lo que perjudica especialmente a los más pobres. En Huanchaco y Trujillo las autoridades pisotean los derechos ciudadanos, se apropian del dinero del Estado destinado a ayudar a la población afectada por los deslaves e inundaciones, aceptan sobornos de las compañías privadas, y manipulan los contratos. Las autoridades también sacan provecho económico en Huanchaco construyendo viviendas y granjas porcinas y avícolas en las quebradas y desviando el cauce de los ríos que luego inundan a las poblaciones marginadas. Existe un anti-valor en la sociedad peruana pues se celebra el obtener provecho de una oportunidad transgrediendo la norma para favorecerse ellos mismos, su familia y amigos (1).

Para lidiar con el extractivismo y la corrupción, los norteños combinan las ontologías

europeas y las ontologías relacionales indígenas en sus vidas y prácticas cotidianas sin mezclarlas, en lo que Silvia Rivera Cusicanqui (2012: 105) ha llamado una “existencia paralela de múltiples diferencias culturales que no se extinguen, sino que se antagonizan y complementan”.

En el norte de Perú, al igual que en el Chaco argentino (Tola, 2023), los curanderos combinan la noción chamánica de conocer con la noción cristiana de creer. Para los norteños, conocer se refiere a todo aquello que se puede percibir o experimentar (oír, ver, oler, saborear, tocar). Conocer no se refiere a lo que se puede comprender racionalmente. Por lo tanto, conocer implica un compromiso a través de los sentidos que puede tener una forma material o inmaterial. Cuando el curandero huele putrefacción cerca de una persona, sabe que esa persona ha sido embrujada. De la misma manera, cuando los curanderos ven inundaciones que bajan de un Apu que ha sido fuertemente minado, saben que el Apu está enojado porque ha sido irrespetado y destruido. En cambio, los curanderos utilizan el término creer para describir su relación con el Dios, Jesús y los santos cristianos. El cristianismo distingue entre un mundo material y otro inmaterial trascendente que no puede percibirse a través de los sentidos. Los curanderos pueden ver, oler y tocar al Apu, pero nunca a Dios ni a Jesús. Los extranjeros y las personas que están fuera del ámbito de los curanderos y sus seguidores, por el contrario, suelen decir que no creen en los Apus, los curanderos o los rituales para descartar su eficacia, agencia y legitimidad, aunque sean claramente visibles. Los norteños a veces se apropian de este uso

ajeno del término creencia cuando quieren reducir el impacto que los Apus y los curanderos tienen en sus vidas. Por ejemplo, aunque muchos norteños afirman que no creen en los *Apus*, muchos también reconocen que los *Apus* existen, que son personas con valores éticos y un cuerpo material y que ejercen agencia sobre ellos, su mundo y el clima, independientemente de que los norteños creen o no en ellos.

El relato de Pablo, un taxista de cuarenta años, ilustra este punto. Tras las inundaciones masivas y los corrimientos de tierra de marzo de 2017, mientras señalaba edificios derruidos y paisajes transformados, le pregunté si los *Apus* habían causado las inundaciones. “No creo en los Apus, porque entonces no pueden atraparme”, respondió Pablo. “¿Atraparte?”, “Sí”, exclamó. “Si crees en los *Apus*, entonces pueden destruir tu casa con las inundaciones”. “¿Se salvó tu casa?” pregunté. “No, la destruyeron igual. El *Apu* estaba enojado porque lo huaquee (saqué) y trabajé en las minas, así que destruyó mi casa. Si le hubiera dado pagos de coca y fruta, quizá tendría una vida mejor” (Pablo Gutiérrez, 2 de julio de 2017). Percy, Pablo y *Omballec* son norteños que reconocen que los *Apus* con agencia participan en lo que Isabelle Stengers llama “cosmopolítica”, actuando intencionadamente sobre las personas y sus formaciones políticas, lo que desafía las nociones comunes de la soberanía de la cultura sobre la naturaleza (Stengers, 2005: 995). Utilizo el término “cosmopolítica norteña” para referirme al modo en que los *Apus* actúan sobre las vidas, realidades y prácticas políticas de los norteños de la costa norte de Perú, y para referirme al modo en que los

norteños reconocen la cosmopolítica de *Apu* en el norte de Perú y se comprometen con ella a través de rituales y actos políticos. Al reconocer la capacidad de acción de los *Apus*, Percy, Pablo y *Omballec* cuestionan el excepcionalismo humano y las suposiciones sobre la separación entre vida y no vida, entre materia y espíritu, habituales en los relatos europeos. Hablan de los intentos actuales de descentrar lo humano, reconociendo la capacidad de acción de los *Apus* y sus similitudes materiales con los humanos, en lo que los académicos conocen como el nuevo giro materialista o posthumanista. Los relatos de Pablo, Percy y *Omballec* también ejemplifican las complejidades y contradicciones en la forma en que los norteños experimentan los paisajes que habitan y visitan. Algunos ven los cerros ancestrales como recursos naturales que hay que explotar. Otros, como *Omballec*, ven los cerros como parientes con agencia a los que hay que alimentar y con los que hay que comprometerse para que los norteños obtengan recursos y eviten catástrofes, y que enseñan a los humanos a adquirir una conciencia superior y los castigan si fracasan. Y otros, como Percy, ven a los *Apus* como parientes éticos que practican la cosmopolítica, como actores políticos que lideran movimientos locales por la ética colectiva y la justicia medioambiental y climática. Al igual que Pablo, los norteños se mueven a menudo entre estas posturas en función de sus necesidades prácticas y políticas y del contexto.

Cosmopolíticas norteñas: Ontologías y activismo político

Los académicos que se han centrado

en las ontologías han planteado que la preocupación por las ontologías conlleva una preocupación política: reinstalar en la escena todas aquellas entidades que conforman el mundo para los indígenas. Ignorar las ontologías indígenas fomenta el “equivoco controlado” (Viveiros de Castro, 2004) y la jerarquía generada entre mundos indígenas y no indígenas, perpetuando la idea de la inferioridad de los primeros (Tola, 2023). Otros han añadido que las perspectivas ontológicas no son ni ahistóricas ni apolíticas porque están incrustadas en las relaciones con los Estados, razón por la cual se las denomina ontologías políticas (Blaser, 2012), y que el compromiso con el capitalismo y los Estados no inhabilita las formas animistas de componer el mundo (Tola, 2023). Aunque en general estoy de acuerdo con la mayor parte de lo anterior, sostengo que necesitamos una comprensión más matizada de lo que entendemos por ontología política en diferentes contextos. Cuando los pueblos indígenas se comprometen políticamente con el Estado, no siempre lo hacen a través de sus propias ontologías. A veces se apropian de las ontologías del Estado en sus negociaciones políticas. Además, los académicos rara vez han considerado a los propios más-que-humanos como actores políticos que generan justicia social y climática en nombre de sus comunidades. Y tenemos que replantearnos cómo serían las ontologías políticas en este contexto.

Muchos académicos han eliminado la distinción entre humanos y más-que-humanos en sus intentos por comprender cómo la conciencia medioambiental da forma a modelos alternativos de agencia y cómo la cosmopolítica desafía las percepciones euroamericanas

de la persona y la organización del mundo (Viveiros de Castro, 1998; Povinelli, 2016; Haraway, 2016; Descola, 2013; Latour, 1993; Cruikshank, 2005; Stengers, 2010; Blaser, 2013; de la Cadena 2015, 2019; Tola, 2023). Pero pocos académicos vinculan el estudio de la personalidad y los paisajes con agencia a la justicia climática, la ética colectiva y las comunidades interétnicas. Los académicos suelen eliminar discursivamente los *Apus* de las negociaciones políticas con el Estado que intentan recuperar las tierras comunitarias, debido a lo que la antropóloga peruana Marisol de la Cadena ha denominado la “inconmensurabilidad radical” de estos paisajes. De la Cadena (2015: 275) escribe: “Para salvar los cerros de ser engullidos por las corporaciones mineras, los propios activistas -incluidos los runakuna (quechuahablantes)- apartaron a los seres de la tierra de la negociación. Su diferencia radical superaba la política moderna, que no podía tolerar que existieran más que como creencia cultural”. Pero en la práctica, estos cerros con agencia desempeñan un papel central en las movilizaciones contra las empresas mineras, ya que está en juego la propia existencia de los cerros (de la Cadena, 2015; Taussig, 1980).

En contraste con los estudios dominantes en este campo, me centro en cómo los norteños interétnicos se relacionan con los *Apus* de forma práctica y discursiva, tanto en términos de recursos como en sus respuestas a la política moderna y a las movilizaciones contra el extractivismo y la corrupción. Para los norteños, los *Apus* no existen en una alteridad radical, sino que son una parte central de su vida cotidiana y de su activismo político.

La tensión entre la economía política y los enfoques ontológicos en la investigación antropológica, junto con la exotización de los pueblos indígenas por parte de antropólogos y defensores políticos indígenas, ha dado forma a la teorización de la diferencia en Perú, que afecta a los norteños. El enfoque de la economía política se centra en la situación histórica, política y económica de los pueblos indígenas y las relaciones de poder (Bacigalupo, 2022: 180-81). El enfoque ontológico ofrece un lenguaje a través del cual conceptualizar los paisajes más-que-humanos en medio de la degradación medioambiental. Pero algunos académicos reivindican la alteridad radical como una postura metodológica o política que no necesita una acción política mundana (Holbraad y Axel Pedersen, 2017). Al exagerar la alteridad de los pueblos indígenas y separarlos del mundo y la política modernos, los ontólogos perpetúan la división entre los colonizadores europeos y los indígenas colonizados en América Latina (Bessire y Bond, 2014; Todd, 2016; Lazar, 2022: 132-133; Bacigalupo, 2016; Winchell, 2023). Estas percepciones de los pueblos indígenas como si existieran en otro mundo están impregnadas de racismo y colonialismo interno y se utilizan para justificar las relaciones de explotación, dominación y desposesión. Como plantea el sociólogo crítico Rodolfo Stavenhagen, el colonialismo interno se refiere a una estructura de relaciones sociales de dominación, explotación y conflicto entre grupos culturales heterogéneos dentro de un estado que conduce a desigualdades políticas y económicas entre diferentes etnias, clases y regiones. Los indígenas que pertenecen a las clases bajas siempre han sido colonias internas que viven

en las regiones subdesarrolladas de América Latina y que carecen de poder con respecto a la clase ladina que vive en centros urbanos en desarrollo o en zonas agrícolas productivas (1963: 63, 65, 89).

Las percepciones ontológicas dominantes silencian el compromiso político indígena y norteño contemporáneo con los paisajes materiales para hacer valer los derechos y el acceso a los recursos y el activismo político de los propios más-que-humanos. De hecho, algunas interpretaciones ontológicas no dan cuenta del predicamento político de la vida indígena en el mundo moderno (Ramos, 2012) o de las perspectivas y prácticas de los norteños como habitantes de un reino que no es ni indígena ni de élite (Bacigalupo, 2022:180-181). A su vez, algunos defensores que celebran la alteridad indígena incurren en el exotismo y el esencialismo al describir a los indígenas como nobles campesinos que operan bajo lógicas alternativas. Todas estas percepciones niegan la capacidad de las personas interétnicas, como los norteños, para formar parte del orden dominante y tener peso ante el Estado (Lazar, 2022: 146-147; Rivera Cuscanqui, 2012:99).

Dado que los norteños combinan enfoques ontológicos y de economía política, sus percepciones y prácticas son un lugar productivo desde el que analizar ontologías políticas basadas en dinámicas políticas y étnicas regionales. Mostraré cómo los norteños crean movimientos panétnicos y anticapitalistas a través de la ética colectiva y la justicia climática liderados por *Apus* indígenas. La cosmopolítica norteña reconoce múltiples diferencias culturales, pero también permite a los norteños reconocer sus raíces indígenas e incorporar una variedad de

otras identidades para lidiar con la violencia estructural del extractivismo y los problemas de la modernidad.

Mi trabajo con los movimientos norteños aborda una de las estrategias antropológicas, propuesta por Sian Lazar, para responder a la tensión entre economía política y ontología mediante “el desarrollo de lenguajes teóricos menos totalizadores, que no busquen ni la asimilación plena... ni la alteridad completa”. “Tal empeño”, afirma Lazar, “privilegiaría las antropologías de la contingencia, la mezcla, el cambio y la ocupación simultánea de diferentes posicionalidades y perspectivas, sin dejar de estar atentos a las diferencias de jerarquía y desigualdad” (Lazar, 2022: 148).

Los norteños diferencian entre *Apus* que no tienen agencia moral y los que sí la tienen, habitualmente *Apus* que les conceden agua para vivir mientras les protegen de ciclones y lluvias torrenciales. Percy Valladares explica por qué el círculo de *Apus* de la costa de La Libertad tiene agencia moral:

“Los Apus de este círculo tienen agua brotando de las rocas... los cerros están cargados de agua y eso también es un indicio de lluvia... Cuando las nubes también cuando se colocan verticalmente encima de los Apus como humo... también indican lluvia seguro... los Apus nos avisan cuando va a llover para que estemos preparados. Tenemos una cadena de Apus que forman un círculo de protección y dentro de ese círculo están los pueblos de Huanchaco, La

Esperanza, Victor Larco, Trujillo, Moche, Laredo, Porvenir, Florencia. Están dentro del ojo. Cuando vienen nubes del mar, los torbellinos de nubes que se forman en el alto cielo absorben esas nubes y las llevan a Salaverry, y ahí está lo que queda del cerro Carretas y sigue absorbiendo las nubes hacia adentro hacia la costa y pasa por Apu Blanco, Apu Chupitur y sigue por la cordillera y llega a Apu Cabras, que ya está en La Esperanza y sigue por Apu Prieto, Apu El Alto y luego llega a la zona de El Milagro, Apu Cabezón.... llega al Apu Campana, que ya está en Huanchaco y regresa nuevamente al mar en un círculo por donde van las nubes.

Estos Apus son los que nos han salvado de las lluvias torrenciales porque las nubes se mueven en círculo a lo largo del círculo de cerros y si se libera algo de agua, cae sobre los cerros. Por eso se activan algunos barrancos. Por la noche, cuando la presión atmosférica y la temperatura bajan un poco, tenemos algunas lluvias, porque las nubes se juntan y cierran el círculo. Como Piura, Tumbes y Lambayaque, más al norte, no tienen un círculo protector de Apu, sufren ciclones y lluvias torrenciales. Allí la cordillera está lejos de la costa” (Percy Valladares, 20 de marzo de 2023).

Los norteños también se preguntan cómo podrían trabajar con estos *Apus* como actores intencionales en la lucha para contrarrestar la devastación medioambiental, a pesar de las contradicciones que genera el extractivismo en sus comunidades. Aunque muchos norteños reconocen a los *Apus* y se comprometen con ellos, su supervivencia humana depende a menudo de su capacidad para trabajar en la minería, una industria cuya explotación de los cerros como recursos refleja su explotación de los trabajadores.

Me centro en el modo en que este grupo de norteños se relaciona con los *Apus* indígenas, dependiendo del contexto y de sus necesidades prácticas y políticas. En concreto, analizo cómo estos norteños se relacionan con algunos cerros tanto como señores ancestrales con derechos propios y como proveedores de recursos. Los *Apus* no son sólo entidades sagradas, sino seres caprichosos e interesados que participan en una política transaccional, exigiendo ser alimentados con pagos que les concedan sustento y control sobre los recursos medioambientales y económicos, así como sobre los artefactos precolombinos enterrados en su interior. Los *Apus* también son agentes políticos morales a los que algunos norteños involucran discursiva y pragmáticamente en la política moderna y en las movilizaciones contra el extractivismo y la corrupción gubernamental.

Ironías de raza, clase y turismo espiritual en la cosmopolítica norteña

¿Quiénes son estos norteños? ¿Y qué configura sus identidades contradictorias, sus prácticas y sus relaciones diversas con

los *Apus*? Los términos *indígena* y *norteño* son en sí fluidos, relacionales y políticamente controvertidos. Aunque los académicos han etiquetado la cosmopolítica andina como indígena o indígena-mestiza, ninguna de las personas que viven en Los Andes peruanos o en la costa se autoidentifica como indígena, ni son reconocidos como indígenas por el gobierno peruano (de la Cadena, 2000; Salas, 2016). Los únicos peruanos que se autoidentifican como indígenas y son reconocidos como tales por el gobierno son los que viven en la Amazonia. Los habitantes de Los Andes suelen identificarse como serranos o campesinos, pero muchos de estos habitantes y de la costa de Perú practican la cosmopolítica al movilizar sus complejas y cambiantes identidades en su compromiso con la política local y nacional. Los que se autoidentifican como norteños se distinguen tanto de los serranos del norte como de los habitantes de la costa central.

En Perú, la raza se entiende en términos contextuales y culturales y está ligada a la clase, la educación, la ubicación, la posicionalidad y la discriminación entre las personas. Los costeños discriminan abiertamente a los serranos o campesinos, interpretándolos como campesinos incultos e irracionales que viven en grupos basados en el parentesco con vínculos territoriales a cerros con agencias específicas (Méndez, 2011). La gente de la costa suele considerar que los serranos se interponen en el camino de las opiniones modernas y neoliberales de la élite educada de la costa, que no se relaciona con los *Apus* (Méndez, 2011; de la Cadena, 2000; Gose, 1994).

A su vez, los habitantes de Los Andes peruanos han utilizado el mismo sistema, autoidenti-

ficándose como mestizos de un lugar concreto y etiquetando como serranos a otros a los que consideran inferiores. La “raza” y la racialización se producen en las formas habituales de interacción social entre los quechuahablantes rurales y los hispanohablantes urbanos (Huayhua, 2014; Mannheim, 2015). La élite serrana quechua se identifica como mestiza y celebra la cultura indígena, pero discrimina a los serranos rurales (de la Cadena, 2000).

Aunque algunos de los norteños costeros monolingües hispanohablantes de La Libertad siguen siendo abiertamente racistas contra los serranos, también desafían la dicotomía serrano-norteño costero peruana, y sus conocimientos trascienden los ámbitos indígena y científico. Los norteños incorporan a sus comunidades a emigrantes de Los Andes y la selva que trabajan en la minería, la agroindustria y las fábricas de caña de azúcar, y siguen relacionándose con los *Apus* y participando selectivamente en una versión a menudo romantizada de su propio pasado indígena (Bacigalupo, 2018 y 2022). La comunidad de El Milagro, en la base del *Apu* Campana, es un ejemplo de ello.

La apropiación por parte de estos norteños de los *Apus* costeros pertenecientes a sus antiguos antepasados indígenas moche, chimú e inca, no es una “explotación política de la neoindigenidad” instrumental (Galinier y Molinié, 2013:189), sino una reinención de sus identidades en un nuevo contexto costero. Dado que la cosmopolítica norteña se entrecruza con la migración de la sierra a la costa, así como con los lugares comunitarios compartidos activamente, también desafía discursivamente las políticas de identidad racial y étnica divisorias entre la sierra y la costa. “En el pueblo pesquero

de Huanchaco”, sostuvo Percy, “la sabiduría en la que se basa el poder local también ha ido absorbiendo las culturas de personas que proceden de distintas zonas. Y por eso sigue existiendo” (Percy Valladares, 12 de junio de 2018). De este modo, los norteños se distinguen de la clase alta de las ciudades de Trujillo y Lima, y se imaginan a sí mismos como parte de un universo moral en el que los *Apus* son seres sociales que poseen poderes indígenas y participan en el activismo político.

Complejos procesos históricos y sociales han propiciado la aparición de una política espiritual y medioambiental norteña contemporánea basada en el lugar. Los pueblos indígenas moche y chimú fueron colonizados primero por los incas andinos, que promovían la relación con los *Apus* en quechua, y después por los españoles católicos (1532-1824) y los sacerdotes peruanos (1824-presente), que intentaron erradicar las “idolatrías”, demonizar a los curanderos y las ofrendas y llevar a la clandestinidad la relación con los *Apus*. Los peruanos de clase media y alta suelen rechazar los *Apus* como una forma de animismo demoníaco porque los *Apus* amenazan el monoteísmo cristiano, las divisiones occidentales entre lo humano y lo no humano y los intereses de las industrias extractivas. Los curanderos han atemperado esta historia colonial y usurpado la jerarquía de la Iglesia Católica resignificando a San Cipriano como curandero/*Apu* ambivalente y a Jesús como agente moral. Como muchos indígenas, los norteños a menudo superponen las prácticas indígenas a los santos católicos. Los norteños hacen pagos tanto a los *Apus* como a las cruces y santuarios.

Los *Apus* resurgieron públicamente entre los

y los *Apus*. Canalizan la conciencia superior de los *Apus* en ceremonias en las que ingieren un brebaje de mescalina hecho con *Wachuma*. Los *Apus* se comunican a través de las acciones de animales y plantas, a través de sueños y visiones inducidos por *Wachuma*, y a través de las mesas rituales de los curanderos -miniaturas del cosmos de los curanderos (Sharon, 2000; Bussmann y Sharon, 2007; Glass-Coffin, 2010). Los objetos de la mesa -piedras rituales, fragmentos de cerámica, conchas, plantas y aguas sagradas tomadas de *Apus* y lagunas específicos- expresan las relaciones de los curanderos con los objetos (Gálvez, 2014). Los objetos de la mesa son portales a estos cerros y lagunas con agencia y permiten a estos chamanes norteños pensar como *Apus*, del mismo modo que los chamanes amazónicos con los que trabaja Eduardo Kohn (2013) son capaces de pensar como bosques.

La investigación pionera de Douglas Sharon (1978) documentó las prácticas de los curanderos norteños -sus mesas de curación y su compromiso ritual con poderosos paisajes dotados de personalidad y agencia, como el mar, los *Apus* y los encantos, y que posteriormente se teorizaron como parte de la cosmopolítica. Mientras que los académicos de la década de 1970 a menudo percibían la práctica chamánica, la cosmopolítica y el conocimiento de la medicina tradicional como exclusivos de los pueblos indígenas, Sharon reveló una próspera tradición de curanderismo, conocimiento y uso de plantas medicinales y cosmopolítica norteña en la costa del norte de Perú, a pesar de los intentos de borrar estas prácticas mediante la “extirpación de idolatrías”. Más tarde, académicos estadounidenses y peruanos legitimaron la

curación sincrética de los curanderos a través de sus escritos (Joralemon y Sharon, 1993; Glass-Coffin, 1998 y 2010; Gálvez, 2014) y conferencias de colaboración con curanderos (Vásquez y Flores, 1995).

El 14 de noviembre de 2022, el Ministerio de Cultura del Perú reconoció el uso de la *Wachuma* (cactus de San Pedro) en el curanderismo del norte peruano como patrimonio cultural de la nación que debe ser avalado y protegido (vía Resolución Viceministerial n° 000250-2022-Vmpcic/Mc). Este reconocimiento fue impulsado por los Directorios de Cultura locales de la costa norte del Perú y por las propias asociaciones de curanderos, creadas en el congreso de curanderos realizado en el museo de Túcume en 2019, 2020 y 2021.

A partir de 2012 surgió en Perú un nuevo y complejo compromiso cosmopolita y comercializado entre el curanderismo, el turismo, los *Apus* y los alucinógenos. A medida que los curanderos participan más en la industria del turismo espiritual, el concepto de *Apus* adquiere una dimensión global. Los turistas que buscan visiones poderosas se dedican al turismo de la *ayahuasca*, fuertemente comercializado, en el Amazonas o en Cuzco. Los turistas van al norte de Perú, fuera de las principales rutas turísticas, para ser curados por *Apus* mediante la intervención de curanderos en ceremonias que implican los efectos sutiles del *Wachuma*. Sin embargo, los turistas pagan más por estos rituales que los lugareños, y el dinero y el valor añadidos que conceden a los *Apus* y a sus curanderos refuerzan el compromiso de los norteños locales con los *Apus* y sus políticas medioambientales y espirituales basadas en el lugar. Los curanderos y otros también toman presta-

dos conceptos no indígenas, como “paisajes espirituales”, “lugares sagrados”, “medio ambiente” y “patrimonio cultural y natural”, que distinguen entre naturaleza y cultura para facilitar la comunicación con los extranjeros. Aunque invocar los *Apus* para curar a los turistas del Primer Mundo responde en cierto modo al capitalismo global, los norteños también incorporan a estos turistas a sus percepciones sobre los *Apus* y a su compromiso con ellos. Al incorporar a los turistas, también amplían las dimensiones panélicas de sus movimientos medioambientales y políticos radicales.

Cosmopolíticas costeras norteñas contradictorias

Los norteños de la costa utilizan el sistema andino de relaciones sociales con los seres humanos y los lugares, que se construye mediante la comensalidad -compartir alimentos y recursos y cohabitar (Salas Carreño, 2016). La materialidad de los *Apus* y los cuerpos humanos es crucial para esta práctica. Los *Apus* son seres ambiguos de los que se cree que tienen un lado fértil, que da vida, y otro destructivo, que la arrebató. Proporcionan recursos como agua, oro y tierra fértil para que los humanos puedan alimentarse y, a su vez, como parientes, los *Apus* dependen de los humanos para alimentarse de productos como grasa de llama, coca, fruta, pan y alcohol. Como en otros lugares de América Latina, los *Apus* del norte de Los Andes son seres ensimismados que participan en políticas transaccionales e intervienen en la vida de los humanos (Kohn, 2013; Gose, 1994; Nash, 1993; Taussig, 1980; Salas Carreño,

2016). Los *Apus* se protegen a sí mismos y a sus recursos contra quienes no los alimentan o los sobreexplotan, alterando los sistemas de intercambio al provocar granizo, niebla, lluvias torrenciales, aludes de lodo, accidentes, enfermedades y muerte. Los norteños sostienen que los *Apus* “encantan” o “se comen” a la gente y ésta muere o desaparece. Se cree que las personas que enferman o adelgazan y mueren o que fallecen en accidentes cerca de los *Apus* han sido devoradas por los cerros en un esfuerzo de éstos por reponer su fuerza vital. Percy compartió el resultado de su ofrenda de sangre al *Apu Campana*:

“Hice una ofrenda de coca al Apu Campana y entonces mi mente se quedó en blanco y reaparecí desorientado unos 150 metros más abajo en la ladera. Miré hacia abajo y vi un triángulo de plata, parte de un pectoral y fragmentos de cerámica. Vi un hueso humano; cuando fui a enterrarlo, encontré ofrendas de conchas, cuentas, cuarzo... Entonces me corté la mano y, al bajar, me esperaba una hermosa cerámica que antes no estaba allí. El Apu recibió mi ofrenda de sangre y luego me arastró a este lugar para darme un obsequio” (Percy Valladares, 11 de marzo de 2018).

Las interacciones de los norteños con los *Apus* y sus fuerzas que dan y quitan vida les permiten dar sentido a la pobreza, la enfermedad y la muerte que conforman sus precarias vi-

das y establecer una matriz de responsabilidad humana y más-que-humana en torno a la extracción. Sin embargo, la sensibilidad y el poder de los paisajes escapan en última instancia al control humano y no siempre están en relación o respuesta directa con las preocupaciones humanas; por ejemplo, cuando la alimentación de un *Apu* va seguida de escasez, enfermedad o inundaciones (Bacigalupo, 2022). Algunos norteños responden despersonalizando los *Apus* y argumentando que los humanos deberían utilizar los recursos de la tierra. Otros intentan dar sentido a estos sucesos argumentando, como hace *Omballec*, que los más-que-humanos deben ser honrados y alimentados constantemente, y que las inundaciones y aludes surgen cuando han sido sobreexplotados. En muchos casos, estas diferentes ontologías relacionales norteñas proliferan a la vez y los norteños se mueven de y entre estas posicionalidades según el contexto y las necesidades.

Al mismo tiempo, los norteños son muy conscientes de cómo la relación entre las desigualdades ontológicas y humanas determina la capacidad de representar una versión particular de la realidad. Los poderosos propietarios de las industrias extractivas y los políticos que les permiten tratar la tierra como un objeto a explotar, obstruyen e invalidan las ontologías relacionales con más-que-humanos por irracionales, antimodernas y contrarias al desarrollo. A la par, los norteños se sienten traicionados por el gobierno corrupto y las industrias extractivas y recurren cada vez más a los paisajes más-que-humanos como personas, así como a los discursos sobre justicia medioambiental y derechos comunitarios. Para los norteños, las fuerzas medioambientales y sociales destructi-

vas han adquirido ahora implicaciones éticas en el norte de Perú, obligando a la gente a trabajar por el bien colectivo.

Cosmopolíticas de curanderos y *Apu* contra la corrupción política y la devastación medioambiental

Desde los años 2014 y 2017 la costa norte de Perú se ha visto assolada por los efectos de la minería, la agroindustria, las inundaciones y aludes provocados por El Niño y amplificadas por el cambio climático. En este contexto, un grupo de norteños ha ampliado el alcance de su relación con los *Apus*, más allá de las súplicas individuales de protección o prosperidad. Los *Apus* han surgido ahora como líderes iracundos pero morales de tres movimientos locales por la ética colectiva y la justicia climática que implican a humanos y más-que-humanos. Los integrantes de estos movimientos se refieren a los *Apus* no como entidades ensimismadas que hacen regalos o causan destrucción, sino como seres superiores que critican la corrupción y la codicia humanas. Estos norteños ven a los *Apus* como líderes morales no sólo porque desempeñan un papel central en sus relaciones y vidas, sino también porque los norteños piensan que los movimientos liderados por *Apus* ofrecen la única estrategia viable para promover una ética colectiva humana-no humana que contrarreste el daño medioambiental producido por las industrias extractivas y el cambio climático y cree un cambio político. Definen al cerro Campana como “un *Apu* o *Si-pong*, la máxima autoridad espiritual y gnóstica de nuestro pasado indígena que nutre nuestros valores colectivos humanos-más-que-

humanos”; es “central para nuestro bienestar y salud colectivos, ya que nuestros curanderos la invocan y utilizan sus plantas medicinales para sanar”, “fundamental para nuestra ética y política colectivas”, 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, 2012).

La academia define la justicia climática en términos de distribución equitativa de los beneficios y las cargas del cambio climático, así como de las responsabilidades para gestionar su impacto. Pero la política subversiva de los *Apus* plantea muchas preguntas: ¿Quién define la justicia? ¿La justicia para quién? ¿Y qué papel desempeñan los *Apus* en la justicia climática para las comunidades locales?

Los *Apus* y los norteños que los contratan entienden la justicia en sus propios términos. A partir de 2014 surgieron conflictos entre los norteños y las autoridades locales, que se apropiaron de fondos destinados a reconstruir las comunidades locales. Los curanderos y otros norteños de los valles atribuyeron así las inundaciones a los *Apus* iracundos, que obligaban a la gente a centrarse en el bien colectivo castigando a quienes destruyen el mundo. Al colaborar con los *Apus*, los norteños asientan su ética colectiva y afrontan la explotación de los recursos, el cambio climático y la codicia como un único problema, porque todos se derivan de deshonrar los *Apus*. Por ello, los curanderos y sus comunidades entienden que los desastres medioambientales tienen un significado ético más amplio relacionado con el cambio climático, la violencia sistémica y la mala salud. Invocan los *Apus* para crear un

nuevo orden mundial que nos lleve más allá de las desigualdades sociales y medioambientales producidas por nuestro actual sistema económico mundial.

Los norteños articulan la especificidad de la agencia moral de los *Apus* y cómo estas perspectivas contribuyen a los debates actuales sobre la justicia climática. El curandero *Omballec* me contó una historia que ilustra este cambio de mentalidad:

“Las nubes y los relámpagos se acumularon en el cerro, y el agua bajó en oleadas. Los Apus lanzaban la lluvia para limpiarse. . . con tanta rabia para enseñarnos a respetar la naturaleza. La gente vino a pedirme que calmara al cerro Cuculicote y le dijera que se detuviera. Pero no es algo que debamos intentar detener. No se puede dominar a los Apus. Es la naturaleza con poderes superiores diciéndole a los humanos que cambien su comportamiento y que desarrollen una conciencia superior, que piensen colectivamente” (*Omballec*, 11 de agosto de 2016).

El curandero Omar Ñique, de la localidad de Buenos Aires, añadió:

“Somos tan arrogantes que hemos perdido la capacidad de comprender que los Apus son los protectores de los recursos de la Pachamama [Madre Tierra]. Los científicos explican en televisión el

fenómeno de El Niño y el cambio climático desde una perspectiva científica. Pero no entienden que éstos son causados por la ira de los Apus debido a la corrupción humana. Pero nosotros lo sabemos, y por eso estamos trabajando junto con nuestros Apus que son agentes intencionales y líderes para contrarrestar la destrucción de nuestras tierras y la corrupción de los humanos mediante rituales y acciones políticas colectivas a través de nuestras organizaciones” (Omar Nique, 26 de agosto de 2016).

Los participantes en la Asociación de Rescate y Defensa del *Apu* Campana, el Colectivo Comunidad Consciente y Apoyarte Perú sostienen que los marcos capitalistas imaginan la naturaleza como inagotable y separada de la vida humana, transformando la realidad misma en una mercancía y a los individuos, las empresas y los Estados, en agentes de mercado corruptos y codiciosos que explotan el medio ambiente, una no mercancía que en realidad es indispensable para la supervivencia de todos. A través de estas organizaciones, los norteños elaboran documentos destinados a proteger y recuperar sus tierras de los invasores, los agronegocios y las empresas mineras. También intentan recrear un mundo impregnado de los valores de los *Apus* utilizando estas fuerzas indígenas fundamentales con fines políticos. Como explicó Percy:

“Los Apus son nuestros antepasa-

dos que nos dan principios organizativos para vivir y hacen hincapié en la moral y las relaciones respetuosas entre los seres o el bienestar colectivo. El objetivo de El Colectivo es utilizar estos principios para crear una plataforma para la toma de decisiones colectivas sobre temas que tienen que ver con las agendas ambientales regionales, el patrimonio natural y cultural, y las campañas anticorrupción en la gestión de desastres. Valoramos el bien colectivo, la transparencia y la cogobernanza democrática y estamos en contra de la corrupción, la explotación y el abuso por parte de las industrias extractivas y el gobierno. Buscamos mejorar las leyes ambientales para proteger los espacios verdes y trabajamos con organizaciones ecológicas, personas que defienden el patrimonio natural y cultural, Apus y autoridades comprometidas con los objetivos de El Colectivo para crear un mundo mejor” (Percy Valladares 21 de febrero de 2018).

Los norteños colaboran con los *Apus* para negociar la protección espiritual frente a funcionarios gubernamentales, empresas mineras y otros, y para gestionar el capital natural, social y espiritual para el bienestar de las generaciones futuras. “El Colectivo”, me dijo Percy, “se ha implicado en la protección, el respeto y la conservación de los espacios sagrados no sólo como estructuras, sino

también como entidades intencionales con poder y energía que fluyen de cada *Apu* hacia sus habitantes” (Percy Valladares, 21 de febrero de 2018).

Curanderos como Omar y *Omballec*, por su parte, utilizan los *Apus* con fines curativos rituales y como actores políticos del colectivo. Utilizan el colectivo para educar a sus comunidades sobre la conexión entre el cambio climático, la moralidad, las inundaciones y los corrimientos de tierra, así como sobre las acciones de los *Apus*. Omar señaló: “Cuento, pero también nuestro a la gente cómo los desastres que están sufriendo están causados por los *Apus* que dan forma al cambio climático. Y [si] actúan de forma responsable con todo el medio ambiente y se convierten en ciudadanos morales que luchan por conservar los *Apus* y se oponen a la codicia y la corrupción, estarán salvando sus propias vidas y el mundo” (Omar Nique, 25 de julio de 2017). Estos movimientos recurren a curanderos, abogados, periodistas y activistas locales, que se convierten en las voces de los movimientos de base locales; constituyen una plataforma real y virtual a través de blogs en línea centrados en la participación comunitaria, la ética colectiva y la responsabilidad social. A su vez, Apoyarte Perú ha participado en una serie de actividades para renovar las relaciones entre *Apu* Campana y la comunidad de El Milagro a sus pies, como murales, poesía, break dance, canciones, actividades académicas y activismo político. Se refieren a Campana con el término chimú *Si-pong* en lugar del quechua *Apu*.

Junior Prado explicó lo siguiente sobre el Foro Nacional de Cultura SI PONG, celebrado del 17 al 20 de noviembre de 2022 en El Milagro,

en el que participé:

“Este foro es un espacio de diálogo para proponer una política de protección, defensa, conservación de Campana y la muralla Chimú la Cumbre, patrimonios culturales que se encuentran en alto riesgo de ser destruidos. Buscamos el aporte de activistas, académicos, organizaciones culturales, políticos, chamanes y artistas. Incluimos a las personas que realizan rituales con Campana y a las que defienden el patrimonio cultural de Campana y el muro Chimú utilizando las artes escénicas. Participarán todas nuestras nuevas autoridades políticas regionales y locales, representantes de los Ministerios de Cultura, Ambiente, Turismo y Comercio Exterior, [y] del ACP Lomas del Cerro Campana de la Universidad Nacional de Trujillo. Firmaremos un informe del evento con un acuerdo de apoyo a nuestras actividades. También queremos evaluar el marco legal para proteger la Campana y la pared de la cumbre Chimú” (Junior Prado, 25 de julio de 2017).

Conclusiones

A pesar del interés por los valores y el yo moral, los académicos se han interesado menos por investigar una ética colectiva que implique a humanos y más-que-humanos y que

promueva el cambio político (Fassin, 2012; Robbins, 2007; Keane, 2015; Laidlaw, 2002; Lambek, 2010). En cambio, mi trabajo supera las limitaciones de los enfoques ontológicos que se centran sólo en las distintas formas de ser o exclusivamente en el activismo político. Analizo a los *Apus* como “agentes de la justicia social” (Povinelli, 2016), describiendo cómo algunos norteños se apropian de su agencia moral para buscar la transformación social, política y medioambiental.

Los *Apus* se convierten en líderes de movimientos ecologistas y cocreadores de un mundo interétnico que permite un nuevo tipo de política. Algunos norteños reconcilian las ontologías relacionales materialistas (formas de ser con la tierra) con el activismo político para crear un modelo de acción moral-medioambiental-política radical basado en el liderazgo de los *Apus*. Al definir la “comunidad” y el “bienestar” como seres humanos en relación con lugares-como-personas, los norteños resignifican la propia “naturaleza” como ancla para la justicia climática. Esta perspectiva desafía los supuestos y las epistemologías euroamericanas que explotan a las personas y al medio ambiente de forma devastadora.

Trabajando para limitar el crecimiento y revertir la destrucción causada por la civilización industrial -y argumentando que debemos cambiar nuestras vidas y el orden global- estos norteños plantean una nueva era de política participativa en la que los humanos morales y los paisajes con agencia política crean una ética colectiva y una vida comunitaria y se enfrentan a la explotación de recursos, el cambio climático y la codicia

como un único problema. La movilización a través de los *Apus* con agencia descarta las políticas identitarias divisorias en favor de un mundo interétnico compartido en el que los humanos corruptos e inmorales y los *Apus* iracundos y morales son responsables del cambio climático, que los habitantes describen simultáneamente a través de observaciones, sueños y visiones locales. La moralidad y el poder de los *Apus*, así como las acciones de los curanderos y las comunidades, determinan el bienestar de las personas y del planeta.

La posición única de los norteños, que no están asimilados ni existen en una alteridad radical racializada, les permite extender la cosmopolítica a movimientos populistas panétnicos y anticapitalistas a través de la ética colectiva y la justicia climática y medioambiental. Aunque los pueblos indígenas siempre han combinado un compromiso con la tierra con agencia con una capacidad de crítica política activa, siguen siendo leídos por una gran mayoría como Otros exóticos que existen en una alteridad radical. Aunque los norteños también sufren explotación y discriminación, no están racializados ni exotizados como los serranos o los indígenas de la selva. Esta libertad del imaginario exotizante de colonizadores y antropólogos permite a los norteños atraer a una amplia población interétnica rural y urbana.

Dado que los *Apus* trabajan tanto para los amplios intereses medioambientales, sociales y políticos de los norteños con diferentes orígenes raciales como para los turistas extranjeros, abren un nuevo tipo de debate político basado en el valor de un mundo interétnico compartido. Este grupo de norteños reconocen la alteridad de los pueblos indígenas y sus *Apus*

sin asimilarlos ni exotizarlos. En su lugar, alimentan los *Apus* indígenas y los utilizan con fines materiales, medioambientales y políticos. Entre los participantes en estos movimientos locales se encuentran emigrantes selváticos y serranos y norteños profesionales que sienten que sus preocupaciones son desatendidas por la industria extractiva, la élite de Lima y el corrupto gobierno regional. Estos movimientos también atraen a turistas extranjeros que se sienten curados por los *Apus* y que financian las actividades del movimiento mediante el pago de rituales, legitimando así los poderes agenciales de los *Apus* en un amplio contexto internacional.

Impulsados por el apoyo económico e ideológico del turismo espiritual, el activismo y los movimientos ecológicos, los norteños resignifican las ontologías materiales basadas en el lugar de una forma que proporciona un modelo para la acción ética-medioambiental-política radical contra el capitalismo extractivo y el proyecto de Estado moderno. Este movimiento radical beneficia tanto a los norteños como a las comunidades indígenas al reconocer la cosmopolítica de *Apu* y abogar por un trato más equitativo, tanto de las personas como de los *Apus* con los que se relacionan.

Los movimientos norteños liderados por *Apus* ponen la antropología ontológica en diálogo explícito con el trabajo sobre política indígena y la descolonización. He demostrado que los movimientos de base norteños liderados por *Apus* combinan eficazmente los lenguajes de la cosmopolítica indígena y la economía política para resistirse a los valores neoliberales basados en relaciones laborales de explotación capitalista racial, relaciones de poder desiguales

y extractivismo. Estos norteños desafían la corrupta forma de gobierno capitalista que permite la violencia estructural y los modelos de extracción y acumulación. La idea de la naturaleza como mero recurso a explotar es inseparable del tratamiento de los trabajadores como recurso a explotar para el beneficio de las industrias extractivas. Al valorar las relaciones entre los humanos y los más-que-humanos y reconocer la cosmopolítica de los *Apus*, estos norteños desafían el contrato social desigual de la industria extractiva, que ha arruinado sus cuerpos y sus medios de vida agrícolas a través del agua y las tierras contaminadas.

La apropiación por parte de los norteños de los poderes de los *Apus* nos lleva más allá de las distinciones académicas entre lo humano y lo más-que-humano, la cultura y la naturaleza, el activismo político y la ontología. Construyen un mundo mejor en el que los humanos corruptos y poco éticos y los *Apus* iracundos y éticos son responsables del cambio climático. Al promover límites al crecimiento económico, trabajar para revertir la destrucción causada por la civilización industrial moderna y argumentar que necesitamos cambiar nuestras vidas y el orden global, este grupo de norteños están marcando el comienzo de una nueva era de política participativa transformadora en la que los humanos y los *Apus* crean juntos una ética colectiva y una vida comunitaria.

Notas

(1) <https://www.france24.com/es/programas/enlace/20230527-corrupci%C3%B3n-en-per%C3%BA-un-flagelo-que-afecta-a-todas-las-esferas-de-la-sociedad>

Bibliografía

Abram, D.

1996 *The spell of the sensuous: perception and language in a more-than-human world*. New York: Vintage Books, 1996.

Allen, C.

1988 *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Washington y London: Smithsonian Institution Press.

Bacigalupo, A.M.

2016 *Thunder Shaman: Making History with Mapuche Spirits in Chile and Patagonia*. Austin: University of Texas Press.

Bacigalupo, A.M.

2018 “La Política Subversiva de los Lugares Sentientes’: Cambio Climático, Ética Colectiva y Justicia Ambiental en el Norte de Perú”, *Scripta Ethnologica*, 49:9-38.

Bacigalupo, A.M.

2022 “Subversive Cosmopolitics in the Anthropocene: On Sentient

Landscapes and the Ethical Imperative in Northern Peru”. En *Climate Politics and the Power of Religion* editado por Evan Berry. Indiana University Press

Bessire, L. y D. Bond

2014 “Ontological anthropology and the deferral of critique”, *American Ethnologist* 41(3): 440-456.

Blaser, M.

2012 “Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages,” *Cultural geographies*, 1–10.

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.

Bussmann, R., y D. Sharon

2007 *Plants of the Four Winds: The Magic and Medicinal Flora of Peru*. Trujillo: Graficart.

- Cruikshank, J.
2005 *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. Seattle: University of Washington Press.
- de la Cadena, M.
2000 *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919–1991*. Durham, NC: Duke University Press.
- de la Cadena, M.
2015 *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke Univ. Press.
- de la Cadena, M.
2019 “Uncommoning Nature: Stories from the Anthro-Not-Seen.” In *Anthropos and the Material*, editado por Penny Harvey et al, 35–58. Durham, NC: Duke University Press.
- Descola, P.
2013 *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Escritura Pública de Constitución de Asociación Civil Denominada Asociación de Rescate y Defensa del Apu Campana (2012)
- Fassin, D. editor
2012 *A Companion to Ethical Anthropology*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Galinier, J. y A. Molinié
2013 *The Neo-Indians: A Religion for the Third Millennium*. Boulder: Colorado University 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.
- Glass-Coffin, B.
(1998) *The gift of life: female spirituality and healing in northern Peru*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- 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.
- Gose, P.
1994 *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. Toronto: University of Toronto Press.
- Haraway, D.
2016 *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke.
- Holbraad M. y P. Morten Axel
2017 *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huayhua, M.
2014 “Racism and Social Interaction in a Southern Peruvian combi.” *Ethnic and Racial Studies* 37(13): 2399-2417.
- Joralemon, D., y D. Sharon
1993 *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Keane, W.
2015) *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*. Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.
- Klaren, P.
2005 “The Sugar Industry in Peru.” *Revista de Indias* 65 (233): 33–48.
- Kohn, E.
2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Kus, James S.
1989 “The Sugar Cane Industry of the Chicama Valley, Peru.” *Revista Geografica* 109:57–71.

- Laidlaw, J.
2002 "For an Anthropology of Ethics and Freedom." *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s., 8: 311–32.
- Lambek, M. editor
2010 *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
- Latour, B.
1993 *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lazar, S.
2022 "Anthropology and the Politics of Alterity: A Latin American Dialectic and its Relevance for Ontological Anthropologies." *Anthropological Theory* Vol 22(2): 131-153.
- Mannheim, B., y G. Salas Carreño
2015 "Wak'as: Entifications of the Andean Sacred." In *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por T. Bray, 47–72. Boulder: University Press of Colorado.
- Mannheim, B.
2015 "All translation is radical translation". In Carlo Severi & William F. Hanks (eds.), *Translating worlds, The epistemological space of translation*. University of Chicago Press. pp. 199-219.
- Méndez, C.
2011 "De Indio a Serrano: Nociones de raza y geografía en el Perú, siglos XVIII–XXI." *Histórica* 35 (1): 53–103.
- 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.
- Rivera Cusicanqui, S.
2012 “Ch’ixinakax utxiwa: A Reflection on the Practices and Discourses of Decolonization”. *South Atlantic Quarterly* (2012) 111 (1): 95–109.
- Robbins, J.
2007 “Between Reproduction and Freedom: Ethicality, Value, and Radical Cultural Change.” *Ethnos* 72: 293–314.
- Salas Carreño, G.
2016 “Places are Kin: Food, Cohabitation, and Sociality in the Southern Peruvian Andes.” *Anthropological Quarterly* 89, no. 3: 813–40. <https://doi.org/10.1353/anq.2016.0048>.
- Salas Carreño, G.
2017 “Mining and the Living Materiality of Mountains in Andean Societies.” *Journal of Material Culture* 22, no. 2: 133–50.
- Sharon, D.
1978 *Wizard of the Four Winds: A Shaman’s Story*. New York: Free Press. Spanish: 1980, Mexico, Siglo 21.
- Sharon, D.
2000 *Shamanism and the Sacred Cactus*. San Diego: San Diego Museum Papers 37.
- Stavenhagen, R.
1963 “Clases, colonialismo y aculturación, América Latina”: *Revista del Centro Latinoamericano de Investigaciones en Ciencias Sociales*, VI (4), Río de Janeiro.
- Stengers, I.
2005 “The Cosmopolitical Proposal”. In *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Bruno Latour y Peter Weibel, eds. Pp. 994-1004. Cambridge, MA: MIT Press.
- Stengers, I.
2010 *Cosmopolitics I (PostHumanities)*. Minneapolis: University of Minnesota.

- Taussig, M. 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Todd, Z. 2016 “An Indigenous Feminist’s Take on the Ontological Turn: ‘Ontology’ is Just Another Term for Colonialism” *Journal of Historical Sociology* vol 29 (1).
- Tola, F. 2023 “Neither posthumanist nor deconstructed: The Qom shamanic practices that challenge contemporary modes of existence.” In *Subversive Religiosities and More-than-Human Materialities in Latin America with Carlos Manrique*. *American Religion*. Volume 5, issue 2. University of Indiana press.
- Ulmer, G. 2020 “The Earth is Hungry: Amerindian Worlds and the Perils of Gold Mining in the Peruvian Amazon.” *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 25:324–39.
- Vásquez, N. y J. Flores 1995 “Curanderismo del Complejo Costa Norte: Un Itinerario para la reflexión”. *Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia*. Universidad Nacional de Trujillo, Perú.
- Viveiros de Castro, E. (1998) “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4: 469–88.
- Viveiros de Castro, E. 2004 “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation,” *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2 (1): 3-22.
- Winchell, M. 2023 *Critical Ontologies: Rethinking Relations to Other Than Humans from the Bolivian Andes*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 29 (3): 611-630.