América Crítica

doi: https://doi.org/10.13125/americacritica/4772

Cosmopolíticas andino-amazónicas: ontologías y Buen Vivir en *Hija de la laguna* (2015) y *When Two Worlds Collide* (2016)

José Carlos Díaz-Zanelli[1]

[1]Rutgers University, Estados Unidos

E-mail: jd1272@scarletmail.rutgers.edu

Recibido: 19/04/2021. Aceptado: 16/05/2021.

Como citar: Díaz-Zanelli, José Carlos. 2022. «Cosmopolíticas andino-amazónicas: ontologías y Buen Vivir en *Hija de la laguna* (2015) y *When Two Worlds Collide* (2016)». *América Crítica* 6 (1): 81-88. https://doi.org/10.13125/americacritica/4772

Abstract—Drawing on the ontological turn made by political ecology as a theoretical framework, this article analyzes the environmentalist documentaries *Hija de la laguna* (Cabellos 2015) and *When Two Worlds Collide* (Orzel and Brandenburg 2016) to offer a thorough political understanding of the conflicts known as Conga and Baguazo in the Peruvian Andes and Amazon. By using environmentalist documentaries as discursive platforms for indigenous activists Nélida Ayay Chilón and Alberto Pizango, this work points out that the confrontations portrayed by these documentaries occur in the realm of cosmopolitics since the divergence is ontologically and not culturally rooted. Moreover, Buen Vivir is posited as the purpose of the indigenous cosmopolitics embodied by the activists in these two conflicts. — *Cosmopolitics; Buen Vivir; political ecology; indigenous people; Peru.*

Resumen—A través del giro ontológico ofrecido por la ecología política como marco teórico, este artículo analiza los documentales ecologistas *Hija de la laguna* (Cabellos 2015) y *When Two Worlds Collide* (Orzel y Brandenburg 2016) para ofrecer un entendimiento político cabal de los conflictos conocidos como Conga y el Baguazo en los Andes y la Amazonía peruana. Utilizando a los documentales ecologistas como plataformas discursivas de los activistas indígenas Nélida Ayay Chilón y Alberto Pizango, este trabajo señala que los enfrentamientos retratados por estos documentales ocurren en el terreno de las cosmopolíticas dado que la divergencia tiene una raíz ontológica y no cultural. Además, se plantea al Buen Vivir como el objetivo de las cosmopolíticas indígenas plasmadas por los activistas en estos dos conflictos. — *Cosmopolíticas; Buen Vivir; ecología política; pueblos indígenas; Perú.*

Uno de los ejes principales de la ecología política es la discusión que este corpus teórico le plantea a la noción binaria sociedad/naturaleza, como la única lectura posible sobre las cartografías políticas, sociales, económicas y ambientales. Tal división implica la repercusión de una visión universalista que aspira a la consolidación de la idea de un mundo habitado por múltiples culturas. La antropología cultural, y el giro ontológico que esta ha dado en las últimas décadas, ha realizado suficientes señalamientos críticos a la visión universalista de los ensamblajes socionaturales (Descola 2013; Latour 1993; Viveiros de Castro 2004). Asimismo, refiriéndose al activismo político de los pueblos indígenas, Marisol de la Cadena (2010) ha cuestionado que se le etiquete como "políticas étnicas", optando por referirse a ellos como "cosmopolíticas

indígenas", un concepto sobre el que este trabajo volverá más adelante pero que, para anticipar una idea central, trasciende la noción política de disputa por el poder implantada por el sistema moderno/racional[1]. En este sentido, la noción de modernidad/racionalidad implica una lectura de mundo que divorcia al ser humano de las entidades no-humanas que lo rodean, sean estas animadas o no, confiriendo los primeros a la sociedad y los segundos a la naturaleza. Consecuentemente, bajo esta lógica los humanos son los sujetos políticos y las entidades no-humanas los objetos sobre los cuales hacer política, una premisa que se refutará en las siguientes páginas.

Este artículo propone trasladar la discusión sobre el giro ontológico desplegado por la ecología política a un texto cultural que en los últimos años ha proliferado en el Perú: los conflictos socio-ambientales plasmados en documentales ecologistas. Para esto, este trabajo se concentrará en los filmes *Hija de la laguna* (Cabellos 2015) y *When Two Worlds Collide* (Brandenburg y Orzel 2016). La elección de estas dos producciones es estratégica debido a que ambas abordan a los dos conflictos socio-ambientales (una nomenclatura que más adelante será discutida) más significativos ocurridos en el territorio peruano en los últimos años: Conga y el Baguazo. Asimismo, como una aclaración preliminar, señalaré que mi lectura de estas producciones audiovisuales se ubica parcialmente dentro del subgénero que Helen Huges (2014) llama *green documentaries*, y que hace referencia al corpus de documentales surgidos en el siglo XXI que se enfocan en temas como el cambio climático y las políticas energéticas. Además, este trabajo busca atender a uno de los vacíos señalados por Jorge Marcone (2015) quien apunta que, aunque el documental se haya convertido en el género predilecto para la visibilización de las luchas ambientalistas, sean indígenas o no, estos dedican muy poca atención a las ontologías políticas inherentes a estas luchas. Precisamente, este artículo se concentra en analizar las ontologías indígenas encarnadas por los dos protagonistas, lo que centraliza el debate político de los filmes en el ámbito de la cosmopolítica, como se desarrollará más adelante.

En ese sentido, este artículo plantea tres objetivos puntuales. Primero, redefinir el debate retratado por ambos documentales como una discusión que excede los márgenes de la política moderna y se instala en la cosmopolítica. Segundo, argumentar la obsolescencia de la cultura como una categoría de análisis válida para explicar las divergencias que en los últimos años han encarnado las tensiones entre el estado-nación peruano y los pueblos indígenas y campesinos de los Andes y la Amazonía. Por último, este trabajo busca iluminar la emergencia de agendas políticas subyugadas que, basadas en las divergencias analizadas en los puntos anteriores, encarnarían un reclamo de autonomía ontológica o Buen Vivir.

Hija de la laguna (2015), dirigida por el documentalista peruano Ernesto Cabellos, narra la historia de la activista y campesina peruana Nélida Ayay Chilón y su lucha contra el proyecto minero Conga que desde el 2008 busca explotar yacimientos de oro y cobre ubicados debajo de la laguna Conga en la región de Cajamarca. La explotación de este proyecto implicaría la desaparición de la laguna, principal fuente de agua para las comunidades campesinas aledañas al proyecto. El filme se concentra en la lucha de Ayay, haciendo énfasis no solo en la disputa legal que esta le plantea a la empresa, sino en las interacciones que esta tiene con *Mamayaku* que es como ella se refiere al agua y a los espíritus que la habitan. Por su parte, *When Two Worlds Collide* (2016), una producción peruano-británica dirigida por Heidi Brandenburg y Mathew Orzel, cuenta, a través de la figura del líder indígena Alberto Pizango, la historia del conflicto ocurrido en la provincia de Bagua, región de Amazonas, cuando en junio del 2009 una alianza de las naciones indígenas awajún-wampis se enfrentó al Estado peruano reclamando la derogación de una serie de decretos legislativos que liberalizaban el uso del territorio indígena amazónico para el aprovechamiento de los recursos naturales. Según la administración del entonces presidente peruano Alan García, estas normas eran indispensables para la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos. El conflicto entre los indígenas y la policía, denominado popularmente como Baguazo, tuvo su pico de violencia el 5 de junio cuando el enfrentamiento dejó un resultado final de 34 muertes entre indígenas y policías.

Antes de ingresar al análisis de los conflictos en Conga y Bagua, desarrollaré cómo enmarco teóricamente mi aproximación a las políticas indígenas en estos casos. Arturo Escobar (2018) ha explicado que desde 1990 las luchas sociales en América Latina se despliegan en tres frentes. El primero encarnado por los sectores de derecha que apuntan a una globalización neoliberal, mientras

1 Utilizo el término en el sentido dado por Aníbal Quijano (1991), en el que se refiere a la modernidad/colonialidad como la estructura epistemológica importada desde Europa durante el periodo colonial e impuesta en los pueblos no occidentales a través de desiguales estructuras de poder.

que los segundos están representados en una izquierda que propone proyectos alternativos de modernidad. Los terceros, sin embargo, están constituidos por comunidades y movimientos sociales que aspiran a la creación de mundos post-capitalistas (: 64-65). En este último frente podemos entender que se encuentra la movilidad política de los pueblos indígenas, en la heterogeneidad de fórmulas y organizaciones que estos tienen. Debe quedar claro que esto no se trata de forzar concomitancias entre las distintas naciones indígenas de las tres Américas[2], por el contrario, se trata de enfatizar sus diferencias históricas, políticas y cosmológicas. Así, movimientos indígenas pro-autonomía como los municipios zapatistas de Chiapas (México) y el Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (Perú), despliegan estrategias distintas, pero coinciden en un solo aspecto: ninguno de los dos opera políticamente en los márgenes en los que se mueven los dos primeros frentes señalados líneas arriba, es decir, dentro de los márgenes de la política convencional. A este tercer frente en el que los movimientos indígenas pluralizan las formas de hacer política, Marisol De la Cadena le llama "cosmopolíticas indígenas" (Cadena 2010: 359-36) y Mario Blaser "política no racional" (Blaser 2019: 69). En última instancia, ambos se nutren de una corriente teórica que Bruno Latour comienza a construir en 1993 con *We Have Never Been Modern*, donde cuestiona lo que llama la "constitución moderna", es decir, la creencia occidental de que el mundo está dividido entre sociedad y naturaleza. Años más tarde, en una respuesta a la definición de cosmopolitismo provista por el sociólogo Ulrich Beck, Latour cuestionará la existencia de un solo cosmos, es decir, de una sola naturaleza habitada por distintas culturas, para plantear la existencia de muchas *cosmopolíticas*, como un escenario en el que lo político es ejercido por una lista infinita de entidades (Latour 2004: 453-454). Partiendo de este marco teórico, en las siguientes secciones abordaré los conflictos ontológicos representados en los casos de Conga y el Baguazo.

2 Después de todo, las luchas indígenas de América del Sur, Mesoamérica y Norteamérica están definidas por distintas experiencias coloniales (española y británica), y por distintas temporalidades organizativas. Un ejemplo de esta heterogeneidad espacial, temporal y estructural, la ofrecen la continua resistencia de la Nación Mapuche (Chile) cuya lucha organizada convivió con la administración colonial, respecto de la insurrección de los municipios autónomos zapatistas en el territorio maya de Chiapas (México), cuya lucha organizada nace de una ruptura con el estado-nación, aunque algún estudio halle trazos de rebeldía en la zona durante el periodo colonial.

Cosmopolíticas andino-amazónicas

En las escenas iniciales de ambos documentales, en las que los personajes principales son introducidos luego de una secuencia de planos panorámicos y detalle de la naturaleza que les rodea, Ayay y Pizango reflexionan sobre los espacios que habitan y que se encuentran amenazados por proyectos extractivos:

> El agua es su sangre de la tierra y sin su sangre la tierra no tendría vida. Ya no podría vivir, ningún viviente sobre la tierra. Y yo me pregunto, cuando destruyan las lagunas, ¿adónde irán a vivir los dueños de las lagunas? No la gente, sino la duenda, el duende. Porque ellos están ahí, cuidándote, Madre Agua, *Mamayaku*. Y no piden nada, no nos piden nada. No nos dicen, "oye, yo quiero que me cuides". Simplemente, ellos están allí.
> Nélida Ayay (Cabellos 2015: 01:00-02:03).

> Nuestro territorio, para nosotros, es sagrado. Nuestro territorio es el embrión de nuestra propia existencia. Sin territorio no podemos vivir. [...] En el concepto de los pueblos indígenas, la tierra no se vende, la tierra no se negocia. Esto es lo que no quiere entender el gobierno de [Alan] García.
> Alberto Pizango (Brandenburg y Orzel 2016: 06:30-07:00).

Las reflexiones de estos dos activistas nos ofrecen sus perspectivas políticas y ontológicas respecto de aquello que la política moderna/racional solo concibe como naturaleza o recursos naturales. No se trata solo de distintas perspectivas sobre el espacio que habitan, pues reducir las reflexiones de Ayay y Pizango a ello, nos llevaría a caer en la trampa del perspectivismo cultural que, de algún modo, está contemplada en el binarismo occidental sociedad/naturaleza, pues la culturas son elementos de lo que la modernidad define como sociedad. El factor diferenciador clave acá es la relación que tienen estos activistas con las entidades no-humanas que les rodean, algo que los filmes enfatizan a través de recursos técnicos como la agudización de los sonidos diegéticos de la naturaleza (sonido del agua del manantial y lluvia, así como los animales), reforzando en el espectador la sensación de inseparabilidad entre los activistas y la naturaleza que les rodea. Ambos activistas, de distintas formas, a través de sus interacciones con *Mamayaku* o el territorio sagrado, están retando a la noción moderna/nacional que percibe a las entidades inanimadas como objetos inertes. Para Escobar, lo que aquí sucedería sería la emergencia de ontologías relacionales que retan los fundamentos epistemológicos de la política moderna y su identificación de la naturaleza (Escobar 2018: 75).

La edición de los filmes hace hincapié en esta relacionalidad ontológica alternativa cuando se priorizan primeros planos y planos detalle sobre el movimiento del agua (*Hija*) y sobre el sonido ambiental del bosque tropical (*When*). Sumado al diálogo horizontal entre los activistas indígenas con las entidades no-humanas, los documentales nos muestran, también a nivel cinematográfico, a la naturaleza como un actante vívido y participativo. Es decir, estos filmes se esfuerzan por representar a los indígenas y sus contrapartes no-humanas como integrantes de una asamblea en la que no son "convidados de piedra" que, en el contexto del análisis de los activismos ambientales, es como Marcone (2017) define a la inclusión no vinculante de actores indígenas en asambleas políticas modernas.

Pizango, un líder indígena awajún que habita en la Amazonía peruana, refleja en sus palabras la noción de "territorio integral indígena" apuntada por los antropólogos Garra y Riol Gala (2014) quienes definen el sentido de integralidad en las etnias awajún-wampis como la interdependencia entre actores materiales y espirituales con sus territorios. Es por ello que la referencia embrionaria que atribuye Pizango a su territorio no es un artificio retórico sino una expresión genuina de la ontología indígena awajún. Pizango se entiende a sí mismo como la continuación material de su territorio, por tanto, la vulneración a su territorio es la vulneración de su propio ser. Por su parte, Ayay habla en segunda persona sobre *Mamayaku* (Madre agua), como una entidad que puede al mismo tiempo ser el agua y, por consiguiente, se hace indispensable para la vida de las demás entidades, humanas como Ayay y no-humanas como los duendes (espíritus), a quienes la activista se refiere como los propietarios de las lagunas amenazadas por el proyecto minero Conga. En este último caso, Ayay, una mujer campesina originaria de los Andes, introduce a *Mamayaku* como lo que De la Cadena define como un *earth-being*[3] (Cadena 2015: 25-26), es decir, como una entidad sintiente que no habita pero es en sí misma las montañas, los ríos y los lagos andinos.

Por un lado, las diferencias entre ambos constituyen lo que Blaser denomina como una multiplicidad ontológica (Blaser 2013: 552) pues ambos activistas indígenas hacen y conciben a sus mundos de distintas maneras, con sensibilidades y relacionalidades diferentes con respecto a las entidades no-humanas. Y, sin embargo, ambos coinciden en ubicarse fuera de los parámetros occidentales que constriñen todo lo no-humano en el ámbito de la naturaleza. En esta línea, ambos activistas introducen actores distintos a los ya institucionalizados por la política moderna/racional, al presentar al territorio amazónico y a *Mamayaku* como integrantes de la misma asamblea política. Bajo la perspectiva moderna/racional, estos nuevos actores quedarían reducidos a la categoría inerte de naturaleza o, en sus versiones capitalizables, a la de recursos naturales. La divergencia entre Pizango, Ayay y el paradigma político moderno/racional sobre la naturaleza no se puede explicar en términos culturales pues, como lo señala De la Cadena en su explicación sobre la emergencia de las cosmopolíticas, estas divergencias preceden al propio concepto de cultura como una categoría divisoria (Cadena 2010: 349-351). La diferencia radica en la cosmología desde la cual estos activistas indígenas formulan su acción política, para lo cual la ecología política encuentra más adecuado el concepto de cosmopolítica. En este sentido cabe preguntarse, ¿qué es lo que está en disputa en este conflicto?

> Cuando hay recursos como el petróleo, como el gas, como la madera, como la pesquería que puede dar trabajo a muchos en los ríos de nuestra selva, eso no le pertenece a un grupo que tuvo la fortuna de nacer allí. Las tierras de la Amazonía son de ustedes, de sus hijos, son de toda la nación. Alan García (Brandenburg y Orzel 2016: 20:36-21:20).

El documental recupera imágenes de archivo periodístico de un mitin de García en una ciudad de la selva peruana. El fragmento intercala tomas panorámicas sobre la población y primeros planos de García ofreciendo su discurso y agitando su dedo índice inquisidor. La composición visual recrea la dinámica colonial intrínseca en la relación de poder que hay entre los políticos modernos de Lima y las poblaciones subalternizadas del país. Volviendo a su discurso, a diferencia de los activistas indígenas, el expresidente García reduce a las entidades no-humanas a recursos naturales y, en última instancia, objetos inertes sobre los cuales hacer política, no como sujetos políticos. Desde su perspectiva moderna/racional, todo lo que no encaje con este esquema forma parte de lo irracional o no moderno. El conflicto, entonces, ya no puede definirse como socioambiental[4], pues los axiomas que componen

3 Una traducción literal de *earth-being* sería "ser de la Tierra", pero personalmente considero que esta traducción no refleja el sentido original elaborado por Marisol de la Cadena, por lo que usaré el anglicismo por razones pragmáticas y para no correr el riesgo de vulnerar el concepto con alguna traducción imprecisa. Para mayor información sobre los *earth-beings* y sus diferentes roles en las políticas indígenas andinas, consultar *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds* (2015).

4 Utilizo el neologismo "socio-ambiental" en el sentido que proviene de la ambientalización de la naturaleza promovida por los discursos

a este concepto han quedado obsoletos. Los activistas indígenas y García no solo habitan sociedades distintas, sino que perciben a sus espacios vitales desde distintas cosmologías. Para García la naturaleza es un conjunto de *commodities*, para Ayay son sujetos políticos que se expresan a través de entidades sensibles o *earth-beings* y para Pizango la naturaleza es la continuidad de su propia existencia, es la integralidad de su ser. En un escenario de multiplicidad ontológica, las tres partes habitan y conciben mundos distintos. Frente a la ideología moderna/racional de García, Ayay y Pizango responden desde sus cosmopolíticas indígenas, una divergencia que ya no se puede definir como una disputa cultural o de poder por la posesión de recursos. A este tipo de situaciones, Blaser opta por definirlas como "conflictos ontológicos", es decir, como aquellos conflictos en los que no hay un consenso sobre qué está en disputa, en donde no se enfrentan distintas perspectivas del mundo sino distintas formas de hacer mundo (Blaser 2016: 549).

A través de lo expresado en ambos documentales, las cosmopolíticas andino-amazónicas encarnadas en los activistas indígenas no emergen como una fórmula única de relación entre los actores humanos y las entidades no-humanas. Ayay y Pizango personifican distintas ontologías, distintas formas de relacionarse con sus espacios vitales y, por ende, distintas formas de hacer política. Sin embargo, ambos traen actores diferentes a los que la modernidad/racionalidad ha convencionalizado como sujetos políticos válidos. Con esto, argumento que, al emerger las cosmopolíticas indígenas como respuestas a la política moderna/racional del estado-nación Perú, lo que estuvo en disputa en los conflictos en torno al proyecto minero Conga y los decretos que suscitaron el Baguazo fue una disputa por la autonomía ontológica de los pueblos indígenas andino-amazónicos. En los últimos años, las administraciones gubernamentales peruanas han intentado mediar en estas disputas a través de dos fórmulas: la redistribución de la renta ganada con la explotación de la naturaleza[5] o la culturalización de diferencias que, como este trabajo viene argumentando, son de orden ontológico a través de instituciones pertenecientes al aparato estatal[6]. En última, la segunda de las estrategias conduce también a promover la inclusión económica y cultural de los pueblos indígenas en la vida nacional, mas no implica la inclusión de sus cosmologías en el diseño de políticas públicas[7].

Autonomía ontológica o Buen Vivir

Hasta este punto, queda claro que desde la perspectiva moderna/racional, la disputa se centra en la explotación de la naturaleza cuyo impacto es externalizado como una consecuencia inevitable del progreso. En última instancia, el progreso es un estadio necesario para modernizar a las sociedades subdesarrolladas. Analizando cómo se implantó la ficción de tercer mundo en América Latina, Escobar ha enfatizado en el progreso como un elemento constituyente de esta ficción, siendo considerado un paso inevitable para el desarrollo y la modernidad (Escobar 2004: 213-215). Sobre el progresismo, Svampa ha apuntado que este se caracteriza por ofrecer una mirada productivista de la naturaleza, la cual es reducida al rol de materias primas (Svampa 2012: 18). En *When Two Worlds Collide* podemos ver este rol cumplido en García y sus declaraciones sobre la Amazonía, mientras que, en *Hija de la laguna*, el rol progresista es ejercido por la minera Yanacocha y por la diseñadora de joyas holandesa Bibi van der Velden quien es presentada en el documental como el fin de aterrizar visualmente al último eslabón de la cadena extractiva, en el corazón de Europa. A través de estos personajes, queda claro el objetivo del frente moderno/racional en relación a los conflictos en Bagua y Conga, pero cabe preguntarse, ¿cuál es el objetivo de los activistas indígenas?

> *Mamayaku*, en tus entrañas guardas oro. ¿Sabes para qué sacan tu oro? Para guardarlo otra vez en los bancos. El oro no se bebe, el oro no se come. Por el oro se derrama sangre. Si de tanta utilidad

modernos sobre la naturaleza que se encauzan hacia la idea de una naturaleza en común, la misma que luego es disputada por alegatos capitalistas y/o ecologistas (Cajigas-Rotundo 2006: 62-63). Esta aclaración la hago desde la plena consciencia de que existen otros sentidos para este concepto como el de Maristella Svampa (2008) quien se refiere como socio-ambientales a los movimientos sociales que lidian con el extractivismo y la mercantilización de los recursos naturales desde un sentido político territorial.

5 En la última década, el Estado peruano emitió una serie de leyes que dictaban la existencia de cánones o tasas porcentuales fijas que reorientaban una parte de las rentas generadas por las actividades de explotación de recursos hacia los gobiernos sub-nacionales, no hacia las organizaciones indígenas.

6 Para esto se crearon en los últimos años múltiples instancias burocráticas como una Oficina Nacional de Diálogo y Sostenibilidad y un Viceministerio de Gobernanza Territorial, las cuales operan como intermediarios en búsqueda de la resolución de conflictos que suelen plantearse en términos culturales cuando no económicos.

7 Intentos de incorporación de cosmologías indígenas en la literatura jurídica de los estado-nación en América del Sur, son las distintas introducciones de nociones de Buen Vivir que hicieron las administraciones de Rafael Correa en Ecuador (*sumak kawsay*) y de Evo Morales en Bolivia (*sumaq qamaña*) con sus respectivos cambios constitucionales. No obstante, soy consciente de lo debatible que es afirmar que luego estas modificaciones en el corpus legal tuvieran algún correlato en las políticas públicas.

> les hace el oro a los grandes y a los poderosos, mándales a sacar de las reservas de sus bancos y que los vuelvan a utilizar. Pero a ti, que te dejen en paz. Cuidándote bien, podrías alimentarnos para siempre. Nélida Ayay (Cabellos 2015: 56:32-57:25).

Como parte de las interacciones de Ayay con *Mamayaku*, esta nos descubre su incomprensión de las lógicas capitalistas y de la percepción productivista que esta despliega sobre la naturaleza. Las palabras de Ayay no solo revelan la falta de consenso respecto a qué está en disputa en el conflicto ontológico que entraña el caso Conga, sino también lo que Silvia Rivera Cusicanqui explica como una histórica disyunción lógica entre el pensamiento indígena andino y la idea abstracta del desarrollo (Rivera Cusicanqui 2015: 212-219). Para esta socióloga, la noción del desarrollo como una abstracción modernizante ha sido incompatible con la filosofía indígena de los Andes desde el origen del periodo colonial, lo cual ella rastrea incluso en algunas láminas del cronista indígena Guamán Poma de Ayala. Esta disyunción lógica a la que se refiere Rivera Cusicanqui quizá sea más visible en la siguiente declaración de Ayay hecha en un diálogo con su madre, que el documental muestra a través de un plano medio doble con las mujeres hincadas sobre la tierra y por una pared de vegetación escoltándolas, reforzando a nivel visual el lazo identitario entre las comuneras y la naturaleza: "¿Sabes qué extraño cuando estoy en la ciudad? Extraño a la tierra, a los cantos de los pájaros, extraño a mis animales. En la ciudad no es vivir bonito. Salimos a la calle, solo hay carros, solamente cemento" (Cabellos 2015: 48:10-49:07). Ayay no solo discrepa con la lógica capitalista y la visión productivista que esta tiene sobre la naturaleza, sino que rechaza el estilo de vida que propone el desarrollo como paso intermedio hacia la modernidad. Esto responde parcialmente a la pregunta sobre cuál es el objetivo de los activistas indígenas: no ser incluidos en el proyecto modernizante que la política moderna/racional promueve a través de la gestión de García es una de sus metas.

En ese sentido, Pizango declaró lo siguiente el primer día de protesta de la alianza awajún-wampis: "¿Qué reclaman las comunidades nativas? Justicia. Respeto a sus derechos. Respeto a sus territorios. Respeto a sus tradiciones y costumbres" (Brandenburg y Orzel 2016: 17:30-17:50). Pizango nos lleva con sus declaraciones más allá del solo rechazo al desarrollismo que formula Ayay, sino que reclama el respeto de las tradiciones y costumbres, es decir, del modo de vida de los pueblos indígenas amazónicos, algo que también se infiere de la nostalgia de Ayay por la tierra, el canto de los pájaros y los animales. Es así como argumento que las cosmopolíticas andino-amazónicas desde las cuales ambos están desplegando sus activismos políticos no solo rechazan las propuestas progresistas y desarrollistas de la política moderna/racional, sino que reclaman la intangibilidad de un estilo de vida permeado por sus propias ontologías, un estadio de autonomía ontológica o, como lo llamaré en adelante, de Buen Vivir.

Lo primero que se debe entender por Buen Vivir es que no existe uno solo y que no hay una definición única. En los últimos años, el término se ha popularizado entre las poblaciones y políticos de los Andes y la Amazonía para referirse a un cambio de paradigma respecto de la relación hombre-naturaleza por uno que privilegie los conocimientos ancestrales y la cosmovisión indígena. Eduardo Gudynas lo define como un concepto plural y en construcción que se elabora como una plataforma crítica al modelo desarrollista y que propone una alternativa basada en las tradiciones indígenas (Gudynas 2011: 442-443). Para Thomas Fatheuer el Buen Vivir representa un nuevo régimen de desarrollo que, desde las tradiciones indígenas, responde políticamente al modelo de desarrollo occidental (Fatheuer 2011: 14-19). Para este autor, el ejemplo más evidente de esta respuesta política fueron los cambios constitucionales realizados por Ecuador y Bolivia en los cuales convirtieron a la naturaleza en un sujeto de derechos. Sin embargo, Catherine Walsh ha advertido que existen formas de Buen Vivir que han sido adoptadas políticamente por gobiernos neo-desarrollistas como fue el caso de la administración de Rafael Correa en Ecuador quien utilizó retóricamente a este concepto para mantener su vínculo político con las organizaciones indígenas sin dejar de promover políticas extractivas (Walsh 2018: 188-191). Una lectura similar hizo Anders Burman de la funcionalidad que tuvo la versión boliviana de Buen Vivir para el proyecto político de Evo Morales y sus alianzas estratégicas con determinadas bases sociales indígenas funcionales a su administración (Burman 2017: 158-160). No hay un consenso sobre el Buen Vivir, más allá de la presencia de la cosmovisión indígena como eje articulador.

Pizango y Ayay, activistas políticos que singularizan en los documentales analizados el reclamo de sus comunidades amazónicas y andinas, respectivamente, promueven una lucha cosmopolítica orientada a la consecución de sus respectivas formas de Buen Vivir. En la sección anterior he señalado cómo, ante la falta de consenso sobre qué está en disputa, los conflictos

de Conga y Bagua constituyen conflictos ontológicos debido a que las partes enfrentadas habitan y conciben distintos mundos. En ambos casos una ontología dominante, la occidental y monocultural desplegada por la política moderna/racional interviene en las otras ontologías. Así, el reclamo de intangibilidad del territorio amazónico awajún-wampis y de las lagunas o *earth-beings* andinos, entraña en realidad la demanda de una autonomía ontológica. Para alcanzar ello, Pizango y Ayay realizan una apertura ontológica[8] que dinamiza y diversifica a las cosmopolíticas andino-amazónicas, lo que se refleja también la aspiración a un modo de vida post-desarrollista basado en las tradiciones indígenas. Dicho de otro modo, estas demandas reflejan la aspiración a una forma de Buen Vivir más cercana a las definiciones de Fatheuer y Gudynas, es decir, como un estilo de vida que es al mismo tiempo una respuesta política estructurada por las cosmovisiones indígenas. En este extremo, la lucha por la autonomía ontológica de los campesinos en Cajamarca y de los awajún-wampis es al mismo tiempo la lucha por la supervivencia de un Buen Vivir amenazado por el avance neocolonial del modelo desarrollista.

Conclusión

En las últimas décadas, en el Perú se han sucedido múltiples conflictos entre las instituciones del estado-nación y los pueblos indígenas y campesinos en torno a proyectos de extracción. El análisis inicial de estos enfrentamientos, pero, sobre todo la búsqueda de sus soluciones, se ha estructurado bajo la lógica arriba cuestionada de conflictos socio-ambientales. En esa línea, este artículo ha buscado contribuir al entendimiento cabal de dos conflictos emblemáticos ocurridos en el Perú en los últimos años (Conga y Baguazo) a través dos documentales que sintetizan el involucramiento de las cosmopolíticas indígenas en estos casos. Como bien lo ha señalado Blaser, el apresuramiento en definir a estos conflictos como socio-ambientales, puede despistar la idea de que se está frente a un choque ontológico (Blaser 2019: 77-78). En otras palabras, conflictos como Conga y el Baguazo ponen en evidencia el enfrentamiento de dos formas de hacer mundo que se obstruyen mutuamente, no leerlos de esta manera obstaculizaría la solución al conflicto. Solo así entiendo el fracaso de los esfuerzos del Estado peruano por mediar estos conflictos en términos de perspectivismo cultural, lo que se hace evidente en el fracaso de las mesas de diálogo entabladas en estos dos casos. Por eso, este artículo buscó proveer un análisis de estos conflictos a través de la ecología política como un marco teórico que, si bien no necesariamente puede proveer solución a estos conflictos, puede contribuir con el entendimiento de la naturaleza de una serie de conflictos que se siguen reproduciendo frente al avance de las industrias extractivas.

8 Marisol de la Cadena (2014) define a la apertura ontológica como el desprendimiento de las políticas indígenas respecto de los criterios normativos de la política moderna. Para efectos de los pueblos andinos, ella lo describe como el reconocimiento de una diferencia radical respecto de la episteme política occidental.

Referencias

Blaser, Mario. 2013. "Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology". *Current Anthropology* 54 (5): 547-568. https://doi.org/10.1086/672270/0.

Blaser, Mario. 2016. "Is Another Cosmopolitics Possible?" *Cultural Anthropology* 31 (4): 545-570. https://doi.org/10.14506/CA31.4.05.

Blaser, Mario. 2019. "Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales". *América Crítica* 3 (2): 63-79. https://doi.org/10.13125/AMERICACRITICA/3991.

Brandenburg, Heidi, y Matthew Orzel. 2016. *When Two Worlds Collide.*

Burman, Anders. 2017. "La ontología política del vivir bien". En *Ecología y Reciprocidad: (Con)vivir Bien, desde contextos andinos,* editado por Koen De Munter, Jacqueline Michaux y Gilbert Pauwels, 155-173. La Paz: Plural.

Cabellos, Ernersto. 2015. *Hija de la laguna.*

Cadena, Marisol de la. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology* 25 (2): 334-370.

Cadena, Marisol de la. 2014. *The Politics of Modern Politics Meets Ethnographies of Excess Through Ontological Openings.* https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-modern-politics-meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings.

Cadena, Marisol de la. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds.* Durham; Londres: Duke University Press.

Cajigas-Rotundo, Juan Camilo. 2006. "La (bio)colonialidad del poder: cartografías epistémicas en torno a la abundancia y la escasez". *Revista Youcali* 11:59-74.

Descola, Philippe. 2013. *Beyond Nature and Culture.* Chicago: University of Chicago Press.

Escobar, Arturo. 2004. "Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality and Anti-Globalisation Social Movements". *Third World Quarterly* 25 (1): 207-230.

Escobar, Arturo. 2018. "Transition Discourses and the Politics of Relationality: Towards Designs for the Pluriverse". En *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge,* editado por Bernd Reiter, 63-89. Durham; Londres: Duke University Press.

Fatheuer, Thomas. 2011. "Buen Vivir: Latin America's new concepts for the good life and the rights of nature". *Heinrich Böll Stiftung - Publication Series on Ecology* 17:7-30.

Garra, Simone, y Raúl Riol Gala. 2014. "Por el curso de las quebradas hacia el 'territorio integral indígena': autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis". *Anthropologica* 32:41-70.

Gudynas, Eduardo. 2011. "Buen Vivir: Today's tomorrow". *Development* 54 (4): 441-447.

Huges, Helen. 2014. *Green Documentary: Environmental Documentary in the 21st Century.* Bristol; Chicago: Intellect.

Latour, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern.* Cambridge: Harvard University Press.

Latour, Bruno. 2004. "Whose Cosmos, Which Cosmopolitics? Comments on the Peace Terms of Ulrich Beck". *Common Knowledge* 10 (3): 450-462.

Marcone, Jorge. 2015. "Filming the Emergence of Popular Environmentalism in Latin America". En *Global Ecologies and the Environmental Humanities: Postcolonial Approaches,* editado por Elizabeth DeLoughrey, Jill Didur y Anthony Carrigan, 207-225. New York; Londres: Routledge.

Marcone, Jorge. 2017. "The Stone Guests. Buen Vivir and Popular Environmentalisms in the Andes and Amazonia". En *The Routledge Companion to the Environmental Humanities,* editado por Ursula K. Keise, Jon Christensen y Nichelle Niemann, 227-235. New York; Londres: Routledge.

Quijano, Aníbal. 1991. "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Revista del Instituto Indigenista Peruano* 13 (29): 11-20.

Rivera Cusicanqui, SIlvia. 2015. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina.* Buenos Aires; La Paz: Tinta Limón; Piedra Rota; Plural.

Svampa, Maristella. 2008. *Cambio de época: movimientos sociales y poder político.* Buenos Aires: CLACSO; Siglo XXI.

Svampa, Maristella. 2012. "Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina". *Observatorio Social de América Latina/CLACSO* 32:15-38.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies". *Common Knowledge* 10 (3): 463-484.

Walsh, Catherine. 2018. "Development as Buen Vivir: Institutional Arrangements and (De)Colonial Entanglements". En *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge,* editado por Bernd Reiter, 184-194. Durham; Londres: Duke University Press.