

Crisis climáticas y futuros postapocalípticos: paisajes visionarios en el norte de Perú*

Ana Mariella Bacigalupo

 <https://orcid.org/0009-0008-3704-6631>

State University of New York at Buffalo, Estados Unidos

anab@buffalo.edu

RESUMEN

Las narrativas escatológicas anti-anthropocéntricas de los curanderos del norte de Perú, impregnadas de discursos científicos sobre el cambio climático, reescriben el debate sobre el cambio climático desde un punto de vista no humano. Al realizar una investigación etnográfica en el norte de Perú desde un marco descolonizador indígena, nuestro cómo los compromisos de los curanderos con los paisajes ancestrales con agencia pueden restaurar el sentido de pertenencia a la tierra para afrontar el reto del capitalismo depredador y las crisis climáticas catastróficas. El objetivo de las prácticas de curanderos es sanar las fracturas epistémicas que hemos heredado entre los seres humanos y los ecosistemas, entre los sujetos y los objetos, entre el tiempo y el espacio, y entre lo geopolítico y lo ecológico. Los curanderos también ofrecen una visión colectiva del futuro de la humanidad mientras el cambio climático asola el mundo. Al descentrar lo humano y tomar conciencia del inevitable fin del espacio-tiempo de la civilización industrial moderna y de la humanidad, y de un mundo que seguirá existiendo sin nosotros, los curanderos nos inspiran para responder a la crisis climática. Las conclusiones del artículo plantean que, a partir del razonamiento descrito de los curanderos, cuando aceptamos que la humanidad acabará siendo destruida por el cambio climático, es posible mitigar nuestro sufrimiento entablando relaciones éticas, recíprocas y entre múltiples especies para posponer el fin de la humanidad y reimaginar nuestra existencia en un mundo posthumano.

Palabras clave: Cambio climático, Escatología, Postapocalipsis, Posthumano, Perú.

* Esta es una traducción al español autorizada del artículo «Climate Crises and Postapocalyptic Futures: Visionary Landscapes in Northern Peru» de Ana Mariella Bacigalupo, publicado en 2026 en *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture* 20(6), por © Equinox Publishing Ltd. Esta traducción fue evaluada por pares ciegos.



Climate Crises and Postapocalyptic Futures: Visionary Landscapes in Northern Peru

ABSTRACT

Northern Peruvian shamans' anti-anthropocentric eschatological narratives infused with scientific climate change discourses rewrite the climate change debate from a nonhuman point of view. By engaging in ethnographic research in Northern Peru through an indigenous decolonizing framework, I show how shamanic engagements with ancestor landscapes can restore a sense of belonging to the earth to meet the challenge of predatory capitalism and catastrophic climate crises. The goal of shamanic practices is to heal the epistemic fractures we have inherited between humans and ecosystems, between time and place, and between the geopolitical and the ecological. Shamans also offer a collective vision of humanity's future as climate change ravages the world. By decentering the human and gaining awareness of the inevitable end of the space-time of modern industrial civilization and humanity—and of a world that will continue to exist without us—shamans inspire us to respond to the climate crisis. When we accept that humanity will ultimately be destroyed by climate change events, shamans reason, we might mitigate our suffering by engaging in ethical, reciprocal, multispecies relationships to postpone the end of humanity, and to reimagine our existence in a post-human world.

Keywords: *Climate change, Eschatology, Post apocalypse, Posthuman, Peru.*

INTRODUCCIÓN

Uno de los mayores retos de nuestras actuales crisis climáticas es superar nuestro antropocentrismo, nuestro enfoque exclusivo en el bienestar humano y la justicia entre los seres humanos a costas del medio ambiente. Estudiosos como Lynn Margulis (1998), Isabelle Stengers (2005, p. 995), James Lovelock (2007), Donna Haraway (2016), Eduardo Kohn (2015), Dipesh Chakrabarty (2021) y muchos otros arguyen que debemos contemplar el mundo humano desde puntos de vista no humanos. Estos autores consideran los diferentes tipos de agentes y agencias como parte de un sistema planetario interrelacionado en el que los humanos deben vincularse adecuadamente con otros seres para sobrevivir. Bruno Latour (1993, 2017) y James Lovelock (2007) añaden que, a menos que veamos a nuestro planeta como un ser vivo que regula el clima y responde a cómo lo tratamos, no cambiaremos nuestra forma de vivir.

Los curanderos indígenas, por su parte, exhortan a los no indígenas a convertirse en sus aliados en la urgente necesidad de reconocer y comprometer al mundo agencial para salvar al planeta del capitalismo depredador y del extractivismo tóxico. En la impactante película *Aluna: An Ecological Warning by the Kogi People* (Ereira, 2012), los curanderos indígenas kogi de la Sierra Madre colombiana enseñan a los no indígenas a interactuar con los paisajes con agencia y a leer las señales de la catástrofe medioambiental. Su objetivo es compartir la carga de sanar el planeta moribundo con los no indígenas. En su libro *The Falling Sky: Words of a Yanomamo Shaman*, el curandero indígena yanomami de Venezuela Davi Kopenawa (Kopenawa & Albert, 2013) narra la conciencia cosmoecológica del mundo y advierte del inminente cataclismo medioambiental, «la venganza de la naturaleza», si los pueblos no indígenas continúan haciendo caso omiso de la acción de la naturaleza para su beneficio económico.

Se trata de una tarea de enormes proporciones; nuestros discursos sobre el cambio climático están impregnados de una ética derivada de creencias y prácticas

antropocéntricas. Las religiones abrahámicas imaginan que los humanos fueron creados a imagen de Dios para tener dominio sobre la tierra y sus criaturas. El capitalismo refuerza la idea de que nuestra explotación y mercantilización de la naturaleza es un pequeño precio a pagar por la ganancia económica, la acumulación de riqueza y el nivel de vida occidental. Nuestros conceptos académicos y estructuras disciplinarias están moldeados por procesos sociales y políticos que nos aíslan de la tierra y nos hacen imaginar que somos los únicos sujetos del planeta. Entonces, ¿qué inspirará a los seres humanos a asumir la responsabilidad moral de responder a las crisis del cambio climático desde la humildad? ¿Cómo puede ayudar a esta tarea el estudio de la religión?

Puesto que nuestras creencias y prácticas moldean nuestras actitudes hacia el cambio climático (Callison, 2014, p. 4) debemos volver a las religiones que restauran nuestro sentido de pertenencia a la Tierra para afrontar el reto de las crisis climáticas catastróficas. En su discurso presidencial de 2022 en la Academia Estadounidense de Religión, Mayra Rivera señaló que el estudio de la religión debe curarse de las fracturas epistémicas entre los seres humanos y las ecologías particulares, entre el espacio y el tiempo, entre el sujeto y el objeto, y entre lo geopolítico y lo ecológico. Subrayó además que, para nuestro futuro colectivo, tenemos mucho que aprender de las comunidades que han sufrido y sobrevivido a múltiples catástrofes. Estas narrativas locales constituyen también una historia global, una nueva posibilidad de compromiso colectivo con la tierra y el futuro.

En torno a ello, pregunto: ¿qué implicaciones podría tener para nuestras crisis climáticas un verdadero descentramiento de lo humano? ¿Cómo pueden las lógicas de los paisajes con agencia y los discursos científicos sobre el cambio climático trabajar juntos hacia un fin común? ¿Cómo pueden los paisajes con agencia definir y defender la ética colectiva y la justicia climática? ¿Y qué tipo de visiones postapocalípticas podrían desencadenar nuestra responsabilidad moral hacia la Tierra?

Respondo a estas preguntas en mi trabajo etnográfico a partir de las experiencias de curanderos y curanderas y sus diversas comunidades en las regiones de La Libertad, Lambayeque y Piura, en el norte de Perú. Estas comunidades son una mezcla de pueblos costeros de ascendencia indígena y española y de indígenas de la Amazonía y los Andes. Este grupo de personas se autoidentifican como *norteños* y *campesinos*, aunque también son trabajadores marginados de las empresas mineras auríferas. Desde las inundaciones masivas que comenzaron en 2014, los *norteños* han vuelto a las prácticas indígenas materializadas con los ancestros de los cerros, conocidos como *apus*, que les han permitido adaptarse

y sobrevivir ante estas catástrofes. En este sistema, los humanos tienen la obligación moral de entablar relaciones recíprocas con los *apus*, que les conceden recursos. Pero los *apus* también tienen poder sobre los humanos y la capacidad de destruirlos con inundaciones y enfermedades si los humanos violan estas obligaciones, especialmente cuando contaminan el agua y el suelo y los destruyen mediante el extractivismo minero. Por tanto, el comportamiento humano está limitado y dirigido a estabilizar los sistemas ecológicos y administrar los recursos.¹

En este artículo empleo un enfoque descolonizador, reflexivo e interpretativo que reconoce y confronta los legados coloniales en las categorías y perspectivas producidas y reproducidas en el trabajo de los científicos sociales. Esto incluye las distinciones entre sujeto/objeto, naturaleza/cultura y materia/espíritu, que son fundamentales para las epistemologías occidentales y que han marginado a los pueblos indígenas y sus conocimientos. Un enfoque descolonial se basa en los conocimientos y marcos de referencia utilizados por los pueblos indígenas, reconociéndolos no como objetos de investigación, sino como intérpretes y colaboradores en la producción de conocimientos (Stavenhagen, 1971; Harrison, 1991; Bolles, 2023; Pierre, 2023). Este trabajo está basado en la investigación participativa con la comunidad y está centrado en las epistemologías y experiencias de los *norteños* y sus curanderos en sus propios términos.

Pongo en práctica la premisa de que el conocimiento y la realidad son socialmente contruidos y situacionales (Haraway, 1988). Los paisajes con agencia son reales porque los curanderos los reconocen como ancestros y actores sociales que actúan sobre el mundo, explican la causa moral del cambio climático y dan forma al futuro de los humanos en este mundo y en los mundos futuros. Como sostiene Rosalina Díaz (2024), «el conocimiento acumulado por los pueblos indígenas a lo largo de miles de años de observación y práctica no puede ni debe ser tan fácilmente descontado por el método científico que es relativamente más joven». Analizo cómo las voces *norteñas* entretejen múltiples formas de conocimiento, combinando conocimientos indígenas andinos y amazónicos con conocimientos católicos españoles y experiencias con relaciones entre múltiples especies, la biometría indígena, las nociones científicas occidentales sobre el cambio climático, el capitalismo y las narrativas sobre la justicia medioambiental. La comprensión de los *norteños* surge de la interseccionalidad caleidoscópica de sus conocimientos, identidades y fuerzas en sus vidas. Su contribución al debate

¹ Denise Arnold (2023) destaca las obligaciones éticas de reciprocidad y depredación que subyacen en los compromisos con los montes guardianes andinos.

es aún más significativa en esta coyuntura crítica de nuestra historia, a la sombra del cambio climático, cuando todas las voces y conocimientos son cruciales para la continuidad de toda nuestra especie.

A lo largo de los últimos ocho años he ido comprendiendo estas cuestiones a través de mi relación con los *norteños*, en particular con un curandero llamado Omballec («guardián del agua»), a quien conocí en Trujillo en 2015. Omballec canalizaba los poderes curativos de su *apu*, Cuculicote, y predecía lluvias e inundaciones. Los *norteños* reconocen a los curanderos como Omballec, como únicos en su capacidad de moverse fuera de la cognición humana porque experimentan el mundo a través de las múltiples perspectivas de los seres que canalizan: pájaros, serpientes, jaguares, plantas, *apus* y *encantos*. Los curanderos, por tanto, entienden el mundo como una totalidad.

Cuando Omballec se enteró que mi abuela paterna era quechua de Ayacucho y que yo sabía alimentar a *apus* y a *encantos* con *pagos a la tierra* (oraciones, hojas de coca, chicha, panes dulces, alcohol y fruta) me pidió que lo acompañara en un ritual de curación para tres pacientes en el *apu* Cuculicote. Después de la ceremonia, Omballec me pidió que escribiera sobre sus relaciones con los *apus* como algo crucial para abordar las crisis climáticas antes de que él muriera. Vio en mí una oportunidad para dar a conocer su historia. Omballec sabía que yo conocía la práctica de los curanderos, ya que pasé veinticinco años trabajando con curanderos *mapuche* en Chile y publiqué libros sobre sus perspectivas alternativas del cuerpo, la personalidad, la historia, el género, la medicina y el tiempo (Bacigalupo, 2007, 2016, 2018, 2023). Omballec confiaba en que yo podría traducir entre su sistema de conocimiento y el de los académicos del mismo modo que él traducía entre el mundo de los no humanos y el de los humanos.

Omballec me explicó que su motivación para pedirme que escribiera sobre él y los *apus* era doble. En primer lugar, quería que sus relaciones con la tierra fueran reconocidas por un público angloparlante y esperaba que esto acabara reduciendo la destrucción provocada por las empresas mineras canadienses y europeas en el norte peruano. En segundo lugar, esperaba que este texto advirtiera a la humanidad de que el mundo ya se está acabando para los *norteños* y pronto acabaría para el resto de la humanidad, a menos que aprendamos a relacionarnos en forma íntima con la tierra.

La escatología de Omballec es coherente con la noción quechua andina de *Pachakutik*, en la que a la destrucción cataclísmica de un orden mundial establecido le sigue el comienzo de un nuevo orden que representa una inversión del mundo anterior. Este nuevo mundo acabaría finalmente con un apocalipsis

similar. En la lengua quechua, *pacha* significa tanto tierra como tiempo, colapsando tiempo y espacio juntos, y *kutik* significa retorno o inversión (MacCormack, 1988; Gose, 2008; Colloredo-Mansfeld & Nelms, 2021). Los pueblos indígenas de toda América sostienen una escatología similar en la que los tiempos finales son también tiempos de comienzo. Dado que la creación de un nuevo mundo implica el retorno a un mundo anterior, el mundo postapocalíptico y el mundo preapocalíptico se asemejan por estar desprovistos de seres humanos. En la actualidad, los cambios de orden en el mundo indígena se producen habitualmente por acontecimientos sociales, políticos y medioambientales catastróficos causados por el extractivismo y el capitalismo depredador. Y los nuevos órdenes mundiales suelen implicar el retorno a un mundo anterior gobernado por seres no humanos, a menudo paisajes con agencia y ancestros en forma de animales y plantas (Black Elk & Neihardt, 1961; Sullivan, 1988; Krenak, 2020).

Entre 2016 y 2024, trabajé estrechamente con Omballec, participando en muchos de sus rituales (y en los de otros curanderos) y grabando sus visiones, cantos sanadores y conversaciones con diversos no humanos y pacientes. Me enseñó a interpretar el lenguaje de los *apus*: los sonidos misteriosos que estallan por las noches, las rocas y estrellas que caen, la niebla, los cielos despejados, la temperatura y la fuerza de los vientos, los silbidos, los olores y los movimientos de los pájaros. Alimentamos a muchos *apus* y *wakas* con *pagos a la tierra* y les pedimos permiso para visitarlos y para aprender de ellos. También recorrimos los cerros donde Omballec pronosticó lluvias e inundaciones mediante la biometría, y donde habló con pájaros, insectos, petroglifos y curanderos moche de tiempos pasados. Visitamos el mercado para comprar plantas medicinales y perfumes. Y hablamos durante muchas horas sobre los paisajes visionarios, el cambio climático y los mundos postapocalípticos. Omballec desarrolló una fibrosis pulmonar por exposición a toxinas y murió a los setenta y dos años, en marzo de 2023. Espero que mis palabras e interpretaciones hagan justicia a su visión.

Los *norteños* perciben a los cerros abuelos como el Cuculicote (*Apu Cuculicote*) y las lagunas andinas encantados como la Shimbe (*Encanto Shimbe*) como dos tipos diferentes de paisajes con agencia con redes de relaciones interdependientes con todos los seres de la tierra. Estos paisajes con agencia son los ancestros de las sociedades humanas, pues de ellos provienen y en ellos se sostienen. Los *apus* y *encantos* incluyen a las sociedades humanas. Por lo tanto, concluye Omballec, los humanos deben tratar al *Apu Cuculicote* y el *Encanto Shimbe* con respeto y alimentarlos con *pagos a la tierra* para que estos puedan seguir viviendo y sosteniendo a las sociedades humanas. Pero, además, los *apus* y

encantos son paisajes con poderes que existen y actúan de manera independiente de los humanos. Estos paisajes derivan del tiempo geológico del principio de la tierra antes de que existieran los humanos, y permanecerán en la tierra mucho después de que los humanos hayan sido exterminados.

Desde que la costa norte de Perú se vio asolada por los efectos de la minería, la agroindustria y las inundaciones y aludes provocados por El Niño en 2014, los *apus* y *encantos* se han preocupado por el daño medioambiental que los seres humanos infligen sobre el planeta y por la forma en que la codicia capitalista viola los principios de la ética y el bienestar colectivo. Según los curanderos, Shimbe y Cuculicote perciben, sienten y actúan ante el cambio climático antropogénico. Las perspectivas de estos paisajes con agencia expresados a través del discurso de curanderos, dignifica lo humano, inspira el compromiso y proporciona visiones esperanzadoras de un futuro postapocalíptico.

En este artículo, me enfoco en las visiones escatológicas anti-anthropocéntricas sobre el cambio climático de Cuculicote y Shimbe, que hablan del fin del mundo y de la humanidad a través de las inundaciones, y de un futuro postapocalíptico canalizado por el curandero andino José García y el curandero costeño Omballec.

Empiezo este texto con una narrativa local co-creada por estos dos curanderos del norte peruano y su relación conmigo y con los *apus* y *encantos* antes de analizar la narrativa como tal. A continuación, incluyo secciones que abordan los siguientes ámbitos: (1) la historia de los paisajes con agencia y el contexto de su resurgimiento; (2) la sensación de catástrofe que tiene la población; (3) las relaciones de los curanderos del norte de Perú con los *apus* y los *encantos*; (4) lo que significa ser «pariente» de los *apus* y los *encantos* y cómo se puede descolonizar la escritura occidental sobre las relaciones y los «paisajes con agencia», sanando así las fracturas epistémicas existentes; (5) el resurgimiento del apoyo popular a los *apus* y *encantos* y el reconocimiento de sus poderes; (6) la noción popular de que el fin de los tiempos en el que se encuentra Perú es en parte el resultado de no observar la ética en las relaciones de parentesco con los *apus* y *encantos*; (7) cómo la antigua noción andina en los *Pachakutik* y el tiempo geológico apoyan esta idea; (8) cómo la ciencia apoya las ontologías y prácticas de curanderos y *apus*. Concluyo con una sección donde discuto la validez de las visiones de las perspectivas de los *apus*, *encantos* y curanderos, y la ética para la ciencia, planteando un desafío a las formas en que los estudiosos pensamos sobre el cambio climático, los presentes y futuros distópicos, y las relaciones éticas con los paisajes con agencia, dondequiera que se encuentren.

LA NARRATIVA APOCALÍPTICA DE SHIMBE Y CUCULICOTE

El 8 de julio de 2018, hice el viaje de trece horas en autobús con Omballec desde su ciudad natal, Ascope, en la costa norte de Perú, hasta la casa de José en Huancabamba, en los Andes peruanos meridionales. Salí de Huancabamba con Omballec y José a las cuatro de la mañana siguiente. Tras un viaje de dos horas en camión y otras cuatro horas a caballo, llegamos por fin a la clara laguna *Encanto* Shimbe, encaramada majestuosamente a 3900 m.s.n.m.

Shimbe y sus lagunas hermanas encantadas han iniciado y sanado a muchos curanderos, incluido a José. Pero Omballec fue iniciado por el *apu* Cuculicote, un cerro de la costa norte de La Libertad. Shimbe y Cuculicote son rivales que gobiernan reinos andinos y costeros respectivamente en el norte de Perú.

Aquel día, José nos dijo que Shimbe nos estaba manifestando su desagrado. Llovía a cántaros y caía granizo; ráfagas de viento helado nos cortaban la cara; trombas de agua tornadizas giraban sobre la laguna. Omballec tropezó y cayó en el barro profundo y pegajoso que rodeaba la laguna. Las oraciones de Omballec y las hojas de coca que masticaba para conectarse con Shimbe no pudieron con su ira.

Omballec se arrodilló en el barro, mareado por la enfermedad de altura mientras se lamentaba: «Me ha atado las piernas, no puedo moverme. Me está succionando hacia la laguna. Shimbe quiere comerme». Aterrorizada, le grité a José: «Controla la laguna, lo está matando». José intentaba apaciguar a Shimbe con harina de maíz, azúcar, fruta y perfumes. Tocando su mejor maraca de plata, José respondió humildemente: «No puedo controlarla. Escuchemos su voluntad».

Omballec y José cayeron en trance, poseídos por Cuculicote y Shimbe, respectivamente. Cuculicote le dio las gracias a Shimbe por darle vida al mundo con sus aguas prístinas y le explicó que Omballec había venido humildemente en busca de sanación. La lluvia cesó mientras Shimbe aceptaba a Cuculicote. A través de los curanderos, hablaron. Cuculicote se quejó, a través de la voz sedosa de Omballec:

Los humanos son implacables. Me minan con dinamita y se llevan mis piedras en camiones. Duele, pero no les importa. El ruido es insoportable. Sus fábricas de caña de azúcar me sofocan con el humo. Me enfurece la estupidez de los humanos egoístas que destruyen el mundo por una moneda. No puedo vivir en paz. Los inundo. Les tiro *waykos* (aludes de barro), terremotos, pero no entienden. Su codicia es infinita. He perdido la paciencia.

A través de la voz retumbante de José, Shimbe respondió:

Aquí la gente se resistió a las minas de oro porque necesitan mi agua. Pero dejan basura en mis orillas. Las plantas y los animales se mueren. Los humanos son corruptos –mienten, matan, roban, apestan como los muertos- pero siguen pidiéndome que los sane y no me dan nada a cambio. Los humanos corruptos son el problema. Yo bailare con mis faldas, haciendo remolinos de granizo, y tirando enfermedades. Y los humanos morirán. Pero los animales y las plantas seguirán viviendo.

Cuculicote respondió:

Sí... después de que las inundaciones y las enfermedades destruyan a los humanos, tendremos un mundo mejor. Los humanos buenos que nos alimentan y nos reconocen como sus antepasados volverán a vivir en el nuevo mundo como insectos y pájaros, las manifestaciones y los mensajeros de los *apus* y *encantos*.

Las narrativas escatológicas de Shimbe y Cuculicote ofrecen una visión expansiva del orden del planeta y del futuro de la humanidad a medida que el cambio climático asola el mundo. Catalogan a los humanos que siguen defendiendo sus privilegios basados en el colonialismo y el capitalismo global como no-personas inseparables de la destrucción de otras especies, del planeta y de sí mismos. Planteo que estas visiones apocalípticas canalizadas por José y Omballec pueden ayudarnos a concebir mejor nuestro lugar en el mundo, tanto hoy como en el futuro. También pueden ayudarnos a ver cómo la confluencia de valores y escalas temporales humanos y no humanos desencadena nuestra responsabilidad ética hacia la Tierra y sus seres.

Estos relatos apocalípticos indican que, cuando aceptamos que la humanidad acabará siendo destruida por el cambio climático, podemos mitigar nuestro sufrimiento entablando relaciones éticas y recíprocas con múltiples especies para posponer el fin de la humanidad y reimaginar nuestra existencia en un mundo posthumano. Cuculicote y Shimbe narraron distintos futuros postapocalípticos posibles para los humanos en función de nuestras relaciones con los paisajes con agencia de este mundo. Según esta perspectiva, los humanos que practican el extractivismo perderán su condición de personas y serán exterminados, mientras que los humanos que mantienen compromisos éticos y recíprocos con *apus*, *encantos* y múltiples especies, renacerán en forma de pájaros e insectos (mensajeros y ayudantes de los *apus*). Cuculicote y Shimbe imaginan un nuevo orden mundial anti-anthropocéntrico, un retorno a un pasado indígena sin humanos gobernado por paisajes con agencia.

Los curanderos curan las fracturas epistémicas que hemos heredado entre los humanos y los ecosistemas, entre el tiempo y el espacio, entre los sujetos y los objetos, y entre lo geopolítico y lo ecológico. Estas narrativas intercorporales critican el guion clásico de la Ilustración y el lenguaje antropocéntrico europeo que postula que la naturaleza no tiene subjetividad ni agencia y está gobernada por los humanos. Estas narrativas también desafían las nociones cristianas de escatología, según las cuales el tiempo y el mundo terminan con el exterminio de la humanidad (Boyer, 1992). Al descentrar lo humano y tomar conciencia del inevitable fin del espacio-tiempo de la civilización industrial moderna y de la humanidad —y de un nuevo mundo que existirá sin nosotros—, los curanderos nos inspiran para responder a la crisis climática. Los indígenas aprendieron esta lección hace mucho tiempo, pues como plantea Kyle Whyte (2017) ya viven en los futuros distópicos de sus antepasados.

LAS MÚLTIPLES CATÁSTROFES EXPERIMENTADAS POR LOS *NORTEÑOS* Y LA ÉTICA PLANETARIA DE LOS *APUS*

Al igual que muchos pueblos indígenas y negros, los *norteños* y sus paisajes con agencia ya han experimentado lo que Kathryn Yusoff (2018) ha llamado múltiples Antropocenos, múltiples exterminios que implican la pérdida de la subjetividad, el desplazamiento y el extractivismo centrado en el ser humano. Para los *norteños*, como para muchos indígenas, una forma de vida distópica no es imaginada ni ficticia, sino una realidad. Ya están «viviendo en los futuros distópicos de sus antepasados» (Whyte, 2017). Académicas como Zoe Todd (2015), Macarena Gómez-Barris (2017) y Kathryn Yusoff (2018) han criticado el Antropoceno como un concepto eurocéntrico despolitizador que pasa por alto las historias racializadas del extractivismo, ya que atribuye la degradación ambiental a toda la humanidad, en lugar de a un sector específico de la población mundial: a los colonizadores, extractivistas y aquellos que impulsan las economías de combustibles fósiles.

Complejos procesos históricos intentaron obstruir las obligaciones éticas con *apus* y *encantos* en el norte de Perú. Los pueblos indígenas moche y chimú del norte de Perú fueron colonizados primero por los incas andinos (1438 a 1533), que promovieron el compromiso con los *apus* en términos quechuas, y luego por los españoles católicos (1532-1824), los sacerdotes peruanos (1824-presente) y los misioneros evangélicos (1968-presente), que les obligaron a abandonar sus tierras, trataron la tierra como un objeto de explotación, erradicaron las lenguas indígenas y las «idolatrías», demonizaron a los curanderos como brujos y llevaron

a la clandestinidad las relaciones con los *apus* y los *encantos*. En la actualidad, los peruanos de clase media y alta suelen rechazar los *apus* y *encantos* como una forma de animismo demoníaco que amenaza el monoteísmo cristiano, las divisiones occidentales entre lo humano y lo no humano y los intereses de las industrias extractivas.²

Marisol de la Cadena llama a este intento de forzar a *apus* y *encantos* a entrar en las categorías de la metafísica occidental «el antropo-no-visto» (2019, p. 35) que ella describe como:

...el proceso de construcción del mundo a través del cual mundos heterogéneos que no se construyen a sí mismos a través de la división entre humanos y no humanos —ni conciben necesariamente los diferentes conjuntos de entidades a través de dicha división— se ven a la vez obligados a supeditarse a esa distinción, aunque la superan. Desde el siglo XV, en lo que se convirtió en las Américas, el antropo-no-visto fue, y sigue siendo, el proceso de destrucción de estos mundos heterogéneos y la imposibilidad de dicha destrucción. Bien podría representar el primer apocalipsis histórico: la voluntad de acabar con muchos mundos para producir un solo mundo y sus excesos (2019, p. 35).

Los *norteños* también han sufrido catástrofes por el calor, las lluvias y las inundaciones provocadas por El Niño, agravadas por el cambio climático antropogénico. Las formas capitalistas corruptas de gobernanza peruana han permitido la existencia de industrias extractivas en el norte de Perú —plantaciones de caña de azúcar, agronegocios y minería aurífera— que se han convertido en instrumentos de violencia racial y de clase contra los *norteños*. La destrucción de *apus* y *encantos*, junto con las plantas y animales de los alrededores, es inseparable de la explotación de los trabajadores *norteños* en beneficio de las industrias extractivas. De hecho, el extractivismo ha hecho estragos en los cuerpos y las tierras de los *norteños*. El agua que beben y utilizan para regar sus campos está contaminada por metales pesados, al igual que el polvo de las explosiones en las minas de oro. Muchos *norteños* padecen toxicidad aguda y crónica, cáncer y enfermedades respiratorias graves (Bacigalupo, 2024a).

Al sufrir múltiples catástrofes, los curanderos han adquirido un conocimiento profundo de los vínculos entre los seres humanos y la tierra, entre el tiempo y el espacio, lo que les permite encontrar formas de gestionar las crisis climáticas

² Los evangélicos de Perú dicen a sus fieles que la tierra no está animada, que Dios dio a los humanos la tierra para explotarla y que las buenas acciones de los humanos serán recompensadas y sus pecados serán castigados en la otra vida.

y crear visiones de futuros postapocalípticos. En concreto, sienten a las lagunas y los cerros como «paisajes con agencia» que responden a las catástrofes ecológicas relacionadas con el extractivismo capitalista y el cambio climático y, al mismo tiempo, repercuten en ellas. Las experiencias de los *norteños* con estos paisajes con agencia pueden ayudarnos a entender cómo podemos cambiar nuestra relación con la Tierra a medida que el cambio climático hace estragos en el mundo.

Los *norteños*, como muchos pueblos indígenas, redefinen lo social y las relaciones colectivas de reciprocidad y depredación entre múltiples especies y paisajes con agencia. Los humanos están inextricablemente ligados a las formas de ser, intercambio y conciencia de los paisajes con agencia. Según Omballec, las recientes olas de calor, las lluvias torrenciales, las inundaciones y los corrimientos de tierra han sido respuestas de los *apus* y los *encantos* al incumplimiento por parte de los humanos de sus relaciones éticas de parentesco con sus antepasados de los cerros. Si los humanos no responden a los desastres medioambientales individuales, argumentan los curanderos, entonces los *apus* destruirán el mundo y la humanidad. Según esta perspectiva, los *apus* y los *encantos* también «encantan» o «comen» a las personas que violan los intercambios recíprocos, provocando la muerte de los humanos e incorporándolos a sus cuerpos y fuerzas vitales. Por eso, curanderos como Omballec y José afirman que la humanidad morirá a causa de los desastres provocados por el cambio climático mucho antes que otras especies, y que los paisajes con agencia gobernarán los mundos futuros.

En este futuro distópico presente, los *norteños* se comprometen con los paisajes con agencia como agentes de la ética planetaria. Para los quechuas andinos del sur de Perú, *apu* es un título honorífico, como «señor» o «abuelo», concedido a los humanos y paisajes poderosos de los Andes meridionales. Pero los *apus* son conocidos no solo por lo que representan, sino por lo que hacen (Mannheim & Salas Carreño, 2015). En el norte del Perú, los *apus* también son conocidos por lo que hacen, pero el término *apu* tiene un significado inherentemente material y se refiere únicamente a cerros ancestrales con nombres y características específicas. Los *apus* no son títulos, ni espíritus que habitan en ciertos lugares, sino que son poderosos paisajes ancestrales (Allen, 1988, pp. 41-44). En el norte de Perú, cada *apu* es un cerro abuelo único con un nombre y características específicas y que realiza acciones concretas. *Apu Cuculicote*, por ejemplo, es conocido por crear, enseñar y curar, pero también por comer y destruir, con terremotos e inundaciones, a quienes no le alimentan o extraen minerales y piedras de su cuerpo.

Conocida como la reina de los orígenes y la vida del norte de Perú, la laguna Shimbe es un poderoso *encanto* que concede a los humanos agua pura, curación

y poder. Pero cuando los humanos no la alimentan con perfumes y frutas, o la ofenden con su basura y corrupción, ella los encanta y se los come, causándoles la muerte e incorporando después la fuerza vital de estos humanos a la suya propia. El término español *encanto* se refiere tanto a la fuerza inherente de la laguna como a la esencia espiritual acumulada de los humanos que han vivido y muerto en él (Glass-Coffin, 1998, pp. 24-25).

Curanderos como Omballec refutan la separación entre la humanidad, la naturaleza y lo sobrenatural centrándose en la materialidad de los *apus* y sus efectos en el mundo en forma de lluvias, vientos, inundaciones, terremotos y derrumbes. Para los curanderos, los *apus* viven, observan e interactúan con los humanos, los animales y las plantas, conocen y recuerdan cada movimiento; también recuerdan historias geológicas más antiguas, así como acciones humanas, incluyendo los rituales celebrados a lo largo de muchos siglos.

Los curanderos y sus seguidores entienden que los desastres medioambientales tienen un significado ético planetario más amplio relacionado con el cambio climático y la violencia sistémica. Invocan a los paisajes con agencia para que les concedan recursos, pero también para crear un nuevo orden mundial que lleve a las personas más allá de las desigualdades sociales y medioambientales producidas por el actual sistema económico mundial. Los curanderos que canalizan *encantos* y *apus* sostienen que los *norteños* deben revivir las ontologías relacionales y promover la ética colectiva para contrarrestar el cambio climático y desafiar el contrato social desigual de la industria extractiva, que ha arruinado los cuerpos y las tierras de los *norteños* a través del agua y la tierra contaminadas. En la perspectiva de los curanderos, los *norteños* y otros humanos que mantuvieron relaciones recíprocas con *apus* y *encantos* en este mundo, renacerían como aves e insectos en un mundo futuro.

Pero el capitalismo, la violencia y el colonialismo de colonos también han transformado de manera significativa las vidas de los *norteños* y su relación con los *encantos* y los *apus*. Se dice que los *apus* y *encantos* se enfadan cuando los *norteños* participan en las industrias extractivas para alimentar a sus familias, tratando a los *apus* y *encantos* como recursos y no como personas, sin mantenerlos vivos mediante *pagos a la tierra*. Estos paisajes con agencia se convierten entonces en depredadores y se comen a los humanos, o envían granizo, inundaciones y aludes de lodo para castigarlos (Bacigalupo, 2024a). Por lo tanto, según los curanderos, el cambio climático debe abordarse mediante relaciones recíprocas entre humanos, *apus* y *encantos*.

LA ÉTICA DEL PARENTESCO CON PAISAJES CON AGENCIA

La preocupación por el cambio climático, el Antropoceno y el fin de la humanidad ha llevado las crisis ecológicas y éticas al primer plano de los estudios religiosos y la antropología. A pesar de la vasta atención concedida a los paisajes parientes con la capacidad de sentir, sentir y actuar, lugares que desafían la dicotomía de sujeto y objeto (Povinelli, 2016; Haraway, 2016; Descola, 2013; Latour, 1993), y la soberanía de la cultura sobre la naturaleza (Cruikshank, 2005; Stengers, 2010; Blaser, 2013; de la Cadena, 2015, 2019), pocos estudiosos consideran cómo la comprensión radicalmente anti-anthropocéntrica del mundo atribuida a los paisajes con agencia y comunicada por los curanderos puede ayudar a reescribir el debate sobre el cambio climático.³

Los estudiosos indígenas han dado pasos importantes hacia la descolonización de los paradigmas coloniales euroamericanos que sostienen muchos científicos e investigadores, argumentando que los humanos son los últimos en la evolución y que todo lo demás es un antepasado, incluidos los paisajes (Todd, 2015). Idealmente, esta perspectiva indígena permitiría a los seres humanos resistirse a la alienación, la objetivación y la mercantilización del mundo vivo (típicas de las industrias extractivas), en favor de la pertenencia y la reciprocidad con paisajes con agencia, a través de la humildad, la escucha, la receptividad y la reciprocidad (Van Horn *et al.*, 2021). Pero la ética de la postura anti-anthropocéntrica mantenida por curanderos, *apus* y *encantos* choca con la idealización euroamericana de los paisajes indígenas como protectores benévolos de la humanidad y otorgadores de sabiduría, protección y dones (Martin, 2001). Estas percepciones tienen poco que ver con el papel ambivalente de los paisajes con agencia como dadores de vida, pero también peligrosos y destructivos para los humanos que no se comprometen con ellos en una ética recíproca.

Los curanderos no ven a Cuculicote y Shimbe como antepasados benévolos que priorizan la vida de los humanos sobre las especies que no están destruyendo el planeta. El planeta no pertenece a un orden humano dominante, ni es un telón de fondo de la historia humana. Los *apus* y los *encantos* tienen capacidades dadoras de vida como también destructores de vida, y utilizan ambas para forjar su

³ Los estudiosos han etiquetado estas antiguas formas indígenas no antropocéntricas de compromiso como «espiritualidades basadas en la naturaleza» y «ontologías relacionales», incluido el parentesco entre especies, que permiten posiciones éticas que critican los sistemas antropocéntricos y pueden conducir a la acción medioambiental (Taylor, 2010, 2016; von Stuckrad, 2022; Hornborg, 2016).

crecimiento y supervivencia y para aumentar la biodiversidad en los ecosistemas con múltiples especies que hacen habitable el planeta. El objetivo de los *apus* y los *encantos*, según los curanderos, es enseñar a todos los seres a revivir la ética relacional colectiva entre especies para contrarrestar el cambio climático y revertir las desigualdades del capitalismo extractivo. A ojos de Shimbe y Cuculicote, los humanos solo se convierten en seres morales en la medida en que son responsables con otras especies y tratan éticamente al planeta con reverencia y sabiduría. Para enseñarnos, argumentan los curanderos, los *apus* y los *encantos* castigan a los humanos con un calor insoportable, aludes de lodo y lluvias torrenciales. Así, según los curanderos, el cambio climático y los desastres medioambientales tienen dos causas: los humanos corruptos y sin ética que practican el extractivismo y los *apus* enfadados y éticos que los castigan.

Según los curanderos, los humanos son los hijos más jóvenes de los paisajes con agencia. Pero cuando rompemos sistemáticamente el contrato ético recíproco y destruimos el mundo, los *apus* y los *encantos* no tienen reparos en destruir a la humanidad. Según los curanderos, la ética del «parentesco» entre especies distintas (volverse parientes de especies diferentes)⁴ para el bienestar del planeta tiene prioridad sobre la supervivencia de la humanidad en el futuro.⁵

Los curanderos sostienen que los *apus* y los *encantos* practican una ética planetaria y tienen un nivel superior de conciencia porque son seres colectivos que comparten la conciencia de animales, insectos, plantas y piedras a través de los cuales pueden manifestarse. Por lo tanto, los *apus* y los *encantos* son conscientes de sí mismos como una colectividad interrelacionada, y responden a su entorno desde la perspectiva de múltiples seres. Algunos seres son considerados mensajeros e intermediarios con los *apus* y *encantos*; entre ellos se incluyen halcones, colibríes, búhos, zorros, cóndores, jaguares, serpientes, grillos, lagartijas, langostas, libélulas, arañas, *Wachuma* (el cactus San Pedro que contiene mezcalina) y una variedad de plantas medicinales. Los humanos pueden participar en la conciencia superior de *apus* y *encantos* ingiriendo un brebaje de mezcalina hecho con *Wachuma* en rituales y teniendo visiones en las que se convierten en animales mensajeros. Los *apus* y los *encantos* también se comunican a través de las mesas rituales de los curanderos, que son un microcosmos (Sharon, 2000; Bussmann & Sharon,

⁴ Gavin Van Horn, Robin Wall Kimmerer y John Hausdoerffer desarrollaron por primera vez la noción de *kinning* interespecífico (convertirse en pariente de especies diferentes) (Van Horn *et al.*, 2021).

⁵ El trabajo de Apffel-Marglin (2012) en el sur de los Andes peruanos promueve una espiritualidad y ecología de relaciones con la naturaleza y su pertenencia a ella.

2007; Glass-Coffin, 1998). Los curanderos perciben los objetos inmanentes que colocan en sus mesas —piedras, fragmentos de cerámica, conchas, plantas y aguas sagradas tomadas de *apu* y *encantos*— como seres vivos y como una expresión de las relaciones de los curanderos con estos paisajes con agencia (Gálvez Mora, 2014). Los *apus* y *encantos* también mantienen entre sí relaciones de parentesco, romance, celos y enemistad que se materializan en la topografía local.

Aunque los *norteños* sienten que los *apus* y *encantos* son seres inherentemente superiores, su relación con los humanos es idealmente de mutuo apoyo y se basa en la reciprocidad. Los *apus* controlan el acceso a los recursos, la salud y la fertilidad, así como la muerte, los desastres naturales y las enfermedades (véase Gose, 1994; Salas Carreño, 2016). *Apus* y *encantos* requieren el compromiso humano y alimentarlos con *pagos a la tierra* y oraciones para sobrevivir. A cambio, los *apus* y *encantos* concederán a los humanos sanación, sustento y permiso para acceder a los recursos (minerales, agua y tierra fértil) para cultivar, cazar, talar y explotar minas a pequeña escala.

Podemos decir que los *apus* y *encantos* practican lo que Isabelle Stengers (2010, p. vii) denomina la «cosmopolítica»: la política del cosmos entendida como la multitud de seres —humanos y no humanos, vivos y no vivos— que juntos construyen la realidad y forman una sociedad colectiva. La cosmopolítica se refiere a una práctica integradora de sujetos y objetos, hechos y valores, naturaleza y sociedad, mundo y representación, tiempo e historia, que es crucial para navegar por el fracturado paisaje actual del conocimiento. En la cosmopolítica *norteña*, *apus* y *encantos* son macrosujetos que actúan sobre las comunidades humanas y sus formaciones políticas observando la ética relacional. Si esta ética relacional es violada, trae como consecuencia una retribución destructiva de parte de los *apus* y *encantos* en forma de inundaciones y derrumbes de tierra.

Los *norteños* sostienen que los antepasados indígenas estaban más cerca de los *apus* y *encantos* en términos temporales y espaciales y, por tanto, podían conocer directamente los estados de ánimo y las reacciones de los *apus*. Hoy en día, los *norteños* solo pueden conocer a *apus* y *encantos* indirectamente a través de sus acciones: la temperatura y la fuerza de los vientos, las inundaciones, los aludes de lodo, los terremotos, el estado de salud, los sueños y las visiones. La lectura que hace Omballec de las lluvias torrenciales como la furia de un *apu* ejemplifica esta dinámica

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

el cerro de Cuculicote y le dijera que parara. 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. (Comunicación personal, 11 de agosto de 2016)

Los acontecimientos andinos de inversión del mundo o *Pachakutik* han ocurrido en el pasado, volverán a ocurrir y son inminentes. Los curanderos y sus aliados sostienen que serán «los últimos de la fila» en la destrucción de la humanidad porque han sostenido una ética de reciprocidad con los *apus* y *encantos*. El *norteño* Percy Valladares explicó cómo la ética de reciprocidad sostenida con el círculo de *apus* que rodea el valle de Moche protegió a su comunidad de los efectos más severos de El Niño en marzo y abril de 2023. En contraste, las comunidades de Chiclayo, Piura y Tumbes, que no cuentan con un círculo de abuelos *apus* protectores, sufrieron intensas inundaciones y ciclones. Valladares señaló:

Los *apus* de este círculo tienen agua que brota de las rocas.... Tenemos una cordillera de *apus* que forman un círculo de protección, y dentro de ese círculo están los pueblos de Huanchaco, La Esperanza, Víctor Larco, Trujillo, Moche, Laredo, Porvenir, [y] Florencia. Están dentro del ojo. Cuando las nubes vienen del mar, los torbellinos de nubes que se forman en el cielo alto absorben esas nubes y las llevan a Salaverry, y ahí está lo que queda del cerro Carretas, y [los torbellinos] siguen absorbiendo las nubes hacia adentro, hacia la costa, y van sobre el *apu* Blanco, el *apu* Chupitir, y siguen por la sierra y llegan a *apu* Cabras, que ya está en La Esperanza, y siguen por *apu* Prieto, *apu* El Alto, y luego llegan a la zona de El Milagro, *apu* Cabezón.... 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 suelta algo de agua, cae sobre los cerros. Por eso se activan algunas quebradas. (Comunicación personal, 23 de marzo de 2023)

LA REAPARICIÓN DE *APUS* Y *ENCANTOS* EN EL NORTE DE PERÚ

Los *apus* y *encantos* resurgieron públicamente cuando el curanderismo adquirió popularidad entre los *norteños* de la costa de ascendencia indígena y española a finales de la década de 1980, tras el descubrimiento de tumbas de los gobernantes-divinos moche y en medio del auge del turismo espiritual.⁶ Los curanderos

⁶ A lo largo de los Andes y especialmente en Cusco, los buscadores espirituales (especialmente euroamericanos) han adaptado las prácticas indígenas a un bricolaje de espiritualidades no

reinterpretaron la historia colonial del norte peruano y usurparon la jerarquía de la Iglesia católica fusionando el poder de los santos católicos con los *apus* y *encantos*. Por ejemplo, los curanderos resignificaron a San Cipriano como un curandero/*apu* ambivalente y a Jesús como un *apu* con una ética cristiana. También empezaron a alimentar a las cruces y los santuarios además de *apus* y *encantos*. En la década de 1990, académicos estadounidenses y peruanos legitimaron la curación sincrética de los curanderos a través de escritos académicos (Joralemon & Sharon, 1993; Glass-Coffin, 1998; Gálvez Mora, 2014) y conferencias de colaboración con curanderos (Segura Vásquez & Flores, 1995). Cuando comenzó un ciclo de inundaciones extremas en 2014, el compromiso humano con los *apus* y *encantos* aumentó bruscamente. El 14 de noviembre de 2022, el Ministerio de Cultura del Perú reconoció la importancia de la *Wachuma* en la relación con la práctica de los curanderos y sus relaciones con los *apus* y *encantos* del norte del Perú como un patrimonio cultural que debe ser respaldado y protegido (mediante la Resolución Viceministerial N° 000250-2022-Vmpcic/Mc). Este reconocimiento dio un enorme impulso a la práctica y legitimidad de los curanderos y fue impulsado por los Directorios de Cultura locales de la costa norte del Perú y por los propios curanderos.

A medida que los curanderos participan en la industria del turismo espiritual en el norte de Perú, sus percepciones sobre las respuestas de *apus* y *encantos* al cambio climático se legitiman y adquieren una vigencia mundial. Para los *norteños*, los paisajes con agencia ofrecen una explicación de por qué se producen los desastres medioambientales y sanitarios, y qué pueden hacer los humanos ante la amenaza constante de destrucción. Para los turistas, el fracaso del sistema biomédico occidental para curar de forma holística los lleva a buscar una conexión espiritual con la tierra a través de nociones romantizadas del curanderismo indígena (Fotiou, 2016).

Los turistas van al norte de Perú, en particular a la laguna Shimbe en Las Huaringas y a los *apus* Campana y Cuculicote cerca de Trujillo, fuera de la ruta turística principal, para ser curados por paisajes con agencia mediante la intervención de curanderos en ceremonias donde usan el *Wachuma*. El dinero y el valor añadidos que los turistas conceden a los *apus* y *encantos*, y a los curanderos que los canalizan, refuerza el compromiso de los *norteños* locales con los paisajes con agencia. Aunque invocar a los *apus* y *encantos* para curar a los turistas del

indígenas, incluyendo el misticismo oriental y las prácticas de la Nueva Era (Galinier & Molinie, 2013).

Primer Mundo en cierto modo abona al capitalismo global, los *norteños* también incorporan a estos turistas a sus prácticas rituales, concientizándolos sobre cómo el extractivismo capitalista destruye a los paisajes con agencia y sus relaciones, y contribuye a los desastres climáticos.

LOS *APUS* COMO AGENTES DEL CAMBIO CLIMÁTICO DURANTE LAS INUNDACIONES MASIVAS DE EL NIÑO

Desde que la costa norte de Perú se vio asolada por los efectos de la minería, la agroindustria y las inundaciones y derrumbes de tierra provocados por El Niño en 2014, *apus* como Cuculicote y Shimbe se han preocupado por el daño medioambiental que los humanos infligen al planeta y por cómo la codicia capitalista viola los principios del bienestar colectivo.

La preocupación por el cambio climático en esta región se disparó con las inundaciones masivas provocadas por El Niño en los años 2014, 2017, 2023 y 2025. El Niño y La Niña corresponden a las fases cálida y fría de un patrón climático recurrente en el Pacífico tropical: El Niño-Oscilación del Sur. Este patrón cambia de forma irregular cada dos a siete años.⁷ En el norte de Perú, El Niño trae consigo un aumento de las temperaturas de la superficie oceánica, olas de calor, lluvias torrenciales, inundaciones y deslizamientos de tierra, mientras que La Niña trae consigo temperaturas frías y sequía.

La oscilación de temperatura y la intensidad de los ciclos de El Niño y La Niña son mucho mayores que en los años anteriores, instigando las preocupaciones articuladas por *apus* y *encantos* (a través de curanderos) sobre el fin del mundo. El fenómeno de La Niña trajo un descenso drástico de la temperatura media anual durante tres años (2020-2022), y en el último El Niño de marzo y abril de 2023, la temperatura fue cinco grados superiores a la normal, tendencia que se prolongó durante todo 2024.

Claudia, una mujer de Túcume, habló de las inundaciones de 2023 como el fin de la humanidad en la costa norte peruana:

El Niño de este año es mil veces más fuerte que el de 2017 porque se ha combinado el ciclón Yaku con el fenómeno de El Niño costero y el cambio climático global. El agua del océano está muy caliente y ha desencadenado una cadena de sucesos aterradoros: hay fuertes vientos, llueve a cántaros

⁷ <https://www.climate.gov/news-features/understanding-climate/el-ni%C3%B1o-and-la-ni%C3%B1a-frequently-asked-questions>

y hay fuertes truenos y relámpagos. Los sistemas de drenaje y de agua han colapsado y la calle y la plaza de Túcume están llenas de aguas residuales. Tendremos terribles epidemias de dengue y todos moriremos (Comunicación personal, 8 de abril de 2023).

Algunos *norteños* reconocen que los *apus* responden a quienes los tratan como objetos expresando dolor, ira y venganza en forma de terremotos, aludes de lodo y lluvias torrenciales. El cambio climático expresa la capacidad de acción de los *apus* y su rechazo a ser reducidos a objetos de explotación, sacudiendo los cimientos en los que se basa el pensamiento no indígena. Mediante este rechazo, los paisajes con agencia desafían las distinciones entre cultura y naturaleza, sujeto y objeto, y materia y espíritu, normalizadas por el extractivismo capitalista y el colonialismo. Mientras el cambio climático y las industrias extractivas causan estragos en todo el mundo, contribuyendo a la devastación medioambiental y a la violencia estructural, los *norteños* han recurrido a los *apus* para crear futuros que impliquen volver a un pasado sin humanos. El futuro sin humanos y el pasado sin humanos son ambos gobernados por *apus* que viven según valores éticos planetarios. En el mundo futuro también habrá humanos éticos —los que alimentaron a los paisajes con agencia y acataron sus valores— pero estos humanos tomarán la forma de pájaros, plantas o insectos.

Para los *norteños*, el compromiso con los *apus* y los *encantos* como personas y líderes de la justicia climática representa una estrategia viable tanto para contrarrestar los daños medioambientales producidos por las industrias extractivas, como para prevenir la ira de *apus* y *encantos*, que podrían causar desastres adicionales que acabarán destruyendo a la humanidad.

En otros artículos he argumentado que las vulnerabilidades generadas por las crisis medioambientales y morales del neoliberalismo, el cambio climático y el extractivismo han provocado un «replanteamiento de los valores y el desarrollo de movimientos por el cambio que reconcilian la cosmopolítica de los paisajes con agencia con el activismo político» (Bacigalupo, 2024b). A continuación, analizo estas cuestiones a través del lente de la cosmopolítica subversiva (Bacigalupo *et al.*, 2024) que reconoce a los *apus* y *encantos* como agentes éticos y sujetos políticos que mitigan la crisis y promueven una ética colectiva basada en el espacio y la justicia medioambiental en relación con el estado y más allá de él.

A modo de ejemplo, en 2014, un grupo de personas de Huanchaco, en la costa norte de Perú, desarrolló tres movimientos locales por la ética colectiva y la justicia climática liderados por *apus*: Asociación de Rescate y Defensa del *Apu* Campana, Colectivo Comunidad Consciente y Apoyarte Perú (Bacigalupo, 2022, 2024b).

Los participantes en estos movimientos intentaron recrear un mundo impregnado de los valores éticos de los *apus*, que emergen como líderes enfadados pero éticos de estos movimientos. Centrarse en la respuesta *norteña* a las inundaciones, deslizamientos de tierra y otros desastres es crucial para comprender no solo el complejo razonamiento práctico y ético que provocan estos acontecimientos, sino también la relación entre los seres humanos y los *apus* que determinan cómo se perciben el cambio climático y la degradación ambiental en el norte de Perú.

Un curandero de Túcume interpretó las inundaciones y aludes de lodo de 2023 como la forma que tienen los *encantos* de castigar a los peruanos por su corrupción y falta de empatía por la muerte y el sufrimiento que se produjeron en Perú durante la pandemia de Covid-19 y durante el régimen político de la actual presidenta Dina Boluarte (2022-presente):

Perú es un horror, una catástrofe, el mundo se acaba. Primero Covid, luego la Presidenta Boluarte, que mató a toda esa gente en el sur del Perú, y luego las inundaciones del 2023. Los *encantos* están enviando estos castigos porque la gente no los toma en cuenta y porque hay mucha maldad, mucha envidia, mucha corrupción humana en la tierra. Los *encantos* están expresando su furia, su ira, a través de los *waykos* [aludes de lodo]. Los *encantos* están dando una lección a sus criaturas humanas para que aprendan a estar más unidos. La gente del sur de Perú sufrió tantas muertes a manos de la presidenta Boluarte, pero a los *norteños* no les importó. Estaban bailando, tomando, riendo. Por eso ahora los *norteños* sufren con las inundaciones. Los *encantos* también están enojados con los congresistas corruptos que no se preocupan por la gente humilde (Comunicación personal, 26 de marzo de 2023).

Como demuestran estos relatos, los *norteños* experimentan el castigo de los *apus* y los *encantos* a los humanos asociado a los efectos de El Niño, pero exacerbado por el cambio climático. Mediante estas represalias medioambientales, los paisajes con agencia obligan a los humanos a centrarse en el bien colectivo y a frenar a quienes están destruyendo el mundo con la sobreexplotación y la codicia. Los curanderos sostienen que tanto los humanos corruptos y faltos de ética y los *apus* enfadados pero éticos son responsables del cambio climático.

VISIONES APOCALÍPTICAS Y UN NUEVO *PACHAKUTIK*

Como ilustra la conversación entre Cuculicote y Shimbe al principio de este artículo, los paisajes con agencia tienen una relación ambivalente con los humanos y le dan prioridad a la ética planetaria por sobre la supervivencia humana. Preceden

a los seres humanos en milenios y son antepasados que crearon las condiciones para la vida humana en la Tierra alimentando y nutriendo a los humanos. Se espera que los humanos correspondan alimentando y respetando los paisajes con agencia y otras formas de vida. Pero en este momento Cuculicote y Shimbe consideran que la ruptura de las relaciones con los humanos es irreparable debido al excesivo extractivismo, y que la humanidad debe ser destruida. Del mismo modo, muchos *norteños* creen que el proyecto de crecimiento y progreso indefinidos de la sociedad moderna está llegando a su fin. Y ese final indica un nuevo comienzo, un giro hacia un mundo mejor y más equitativo sin humanos. La forma en que los humanos actúen en este mundo determinará su supervivencia y su futuro postapocalíptico. Los que respetaron las leyes de los *apus* y *encantos* en el mundo preapocalíptico volverán como pájaros e insectos. Aquellos que no respetaron la ética planetaria serán eliminados junto con el colapso y desmembramiento del sistema capitalista basado en la codicia y la destrucción.

Este nuevo orden es posible en su perspectiva porque José y Omballec y Cuculicote y Shimbe rechazan la separación del tiempo humano y el tiempo geológico. Este rechazo se ha debatido en estudios académicos recientes. Por ejemplo, Dipesh Chakrabarty (2021) sostiene que el «ahora» de la historia humana se ha enredado con el «ahora» de duración mucho más larga del tiempo geológico. El extractivismo humano, los combustibles fósiles y la devastación medioambiental han tenido tal impacto en el planeta que nos hemos convertido en un agente geológico y, por tanto, nuestra historia no puede contarse desde un punto de vista puramente humano. Al mismo tiempo, Chakrabarty (2021) demuestra que adoptar una perspectiva planetaria significa comprender que, aunque los humanos somos agentes geológicos, también estamos sujetos a las fuerzas planetarias mayores. Esto es evidente en las visiones articuladas por Shimbe y Cuculicote que pondrán fin a la humanidad y permitirán que quienes participan en el sistema planetario regresen como insectos, plantas y aves en un mundo futuro.

Para dar sentido a estas visiones apocalípticas, los curanderos recurren al concepto andino de *Pachakutik*, que implica la inversión o giro del mundo. En este caso, la creación de un nuevo orden mundial implica el regreso a un mundo anterior gobernado por paisajes con agencia. Al combinar y colapsar el tiempo humano y geológico en este ciclo, los curanderos pueden moverse fácilmente entre el pasado y el futuro. Esto permite a los *apus* y *encantos* regresar a un tiempo geológico anterior a la existencia de los humanos y recrear en ese espacio-tiempo a quienes se relacionaron respetuosamente con los paisajes con agencia en este mundo industrial moderno en forma de insectos y aves en un mundo futuro.

Los curanderos predicen que el fin de la era del extractivismo y el comienzo de un nuevo *Pachakutik* gobernado por *apus* y *encantos* estará marcado por lluvias torrenciales e inundaciones. Como plantea Christophe Bonneuil (2015), una narrativa eco-catastrófica exige un cambio radical en las formas dominantes de vivir, consumir y producir. Los curanderos también llaman a restablecer relaciones estrechas con *apus* y *encantos*, porque nuestro único futuro viable es el renacimiento en forma no humana. Como Omballec me dijo:

El apocalipsis afectará a toda la humanidad. Los pobres sufrirán más con las inundaciones, aunque es la avaricia de las industrias las que más contribuyen al problema. Pero los pobres de buen corazón que alimentan a los *apus* volverán a la nueva era en la que gobernarán los *apus*. Allí viviremos como plantas, insectos y pájaros (Comunicación personal, 25 de julio de 2019).

Las experiencias intercorporales de Omballec y José señalan la desigualdad sistémica en el orden mundial actual y luego reescriben las historias de los *norteños* para que obtengan reconocimiento y justicia en un mundo postapocalíptico. Según los curanderos, los que menos impactan al planeta son quienes más sufren en el mundo *actual*, mientras que los que más destruyen son quienes menos sufren. Pero posteriormente, aquellos humanos que impulsan el extractivismo y las economías de combustibles fósiles se extinguirán. Los humanos que rompan con el capitalismo extractivo y vuelvan a entablar relaciones recíprocas con los paisajes con agencia resurgirán como insectos, plantas y pájaros, que son manifestaciones y ayudantes de los paisajes con agencia. En este nuevo espacio-tiempo, esas plantas y animales cooperarán con los paisajes con agencia para crear una vida comunitaria regida por la ética colectiva y no por el beneficio y la destrucción. Así, los actos de los humanos en este mundo tendrán efectos directos sobre su futuro en un mundo apocalíptico. Los humanos que mantienen relaciones sociales con *apus* y *encantos* se transformarán en insectos y pájaros en un mundo nuevo donde no habrá humanos.

A diferencia del *Pachakutik* andino anterior o la Danza de los Espíritus de los nativos norteamericanos, Shimbe y Cuculicote no se oponen a la existencia de los blancos. Los *norteños* de etnicidades diversas invitan a la humanidad a oponerse al capitalismo extractivo y a encontrar formas de relacionarse con la tierra. Los curanderos también enseñan a los turistas extranjeros que vienen a sanarse sus percepciones sobre los *apus* y los *encantos* y su compromiso con ellos. Así pues, las narraciones locales de los *norteños* son también una historia global, una nueva posibilidad de compromiso colectivo con la tierra y el futuro.

ESCATOLOGÍA CURANDERA, BIOMETRÍA Y LECTURAS CIENTÍFICAS SOBRE EL CAMBIO CLIMÁTICO

Las lecturas norteñas del cambio climático se ven confirmadas por la ciencia y se mezclan entre sí. Los curanderos fusionan la agencia y la ética de *apus* y *encantos*, expresadas a través de desastres naturales, sueños y visiones, con los discursos científicos y sus propias observaciones de los patrones y cambios medioambientales. Esto hace que sus conocimientos sean accesibles a un público amplio. Como los *norteños* pueden ver las conexiones entre las acciones de *apus* y *encantos*, las lecturas biométricas de los curanderos y la ciencia medioambiental, comprenden también las consecuencias de la sobreexplotación simultáneamente en términos medioambientales, éticos y sociales.

«El cambio climático ha cambiado la época de lluvias», me dijo Omballec. «Antes llovía en octubre o noviembre, pero ahora llueve en marzo y abril». Y continuó:

Supé que El Niño se acercaba porque los *apus* me lo mostraron a través de visiones, y los animales y las plantas me lo mostraron a través de sus acciones. Las termitas empezaron a salir de los troncos y muchas libélulas se alimentaban de ellas. Las arañas, los insectos y las serpientes bajaron del cerro y se metieron en las calles y las casas, buscando refugio para no ahogarse. Había un gran número de garzas... y los pájaros y los animales se alarmaron. Encendí una vela y chisporroteó, manifestando de que había mucha maldad humana y [una falta de ética] y que el *apu* castigaría eso con agua. Los árboles de pacay y guayaba florecieron temprano y perdieron sus flores y les salieron otras nuevas. El zapote, que es pequeño y crece en las quebradas, empezó a crecer muy alto y a tener muchas hojas verdes en la copa porque había mucha agua acumulada bajo tierra (Comunicación personal, 20 de julio de 2017)

El biólogo *norteño* Carlos Quiroz comentó:

Omballec tiene razón. Cuando empieza a llover en las tierras altas, lo primero que se llena es la capa *freática* subterránea y, una vez saturada, el río fluye por encima. También pueden surgir muchos pequeños manantiales, y brotan las semillas que estaban bajo tierra... y entonces todo el desierto reverdece con arroyos, ranas, insectos, ciervos, por lo que está claro que se avecina una gran lluvia (Comunicación personal, 5 de julio de 2018).

Muchos de los *norteños*, incluyendo a los *norteños* científicos, hablan del cambio climático como mensajes enviados por los *apus* en sueños y visiones y como predicciones científicas. Carlos describió las mediciones científicas junto con sus propias experiencias con los *apus*:

La gente sueña con *apus* enfadados por la devastación del medio ambiente y con los *apus* que provocan terremotos y explotan con agua para destruir el mundo. Estas experiencias tienen una base científica. Cuando las temperaturas suben debido al fenómeno de El Niño, la presión atmosférica sobre los cerros desciende y entonces el viento se desplaza de las zonas de alta presión a las de baja presión para compensar. Los cerros de la cordillera costera se ven afectados por la lluvia tropical que satura los acuíferos bajo la superficie rocosa. Las zonas de baja presión generadas por la alta temperatura de la atmósfera hacen que el agua de las capas freáticas suba y llegue a la superficie de los cerros, aumentando drásticamente el volumen de agua de las quebradas. Los terremotos agravan este efecto, por lo que suelen producirse a la vez debido a la presión del agua producida por la lluvia infiltrada bajo la superficie. Los *apus* también te muestran cosas que la ciencia no puede. Tomamos la infusión de cactus de San Pedro con un curandero llamado Julio, y él vio al *apu* Campana como un cerro de cristal. Al día siguiente, encontramos antiguas minas de cristal moche que los artesanos moche utilizaban para hacer maravillosas cuentas de collar (Comunicación personal, 5 de julio de 2018).

Leonel, que trabajaba en la gestión de desastres, predijo una enorme destrucción en la región en los próximos cinco años como resultado de las aguas subterráneas que fluyen de los *apus* de los cerros. Articuló esta predicción combinando discursos científicos con narraciones locales y sus propias visiones sobre los *apus*:

Dos cerros destruirán esta zona en los próximos cinco años. San Idelfonso es la madre; es receptiva a todos los cerros. Ama a sus hijos, pero también les enseña y los castiga. Ella vaciará sus aguas sobre Trujillo y Chan Chan, y las quebradas de Campana inundarán y destruirán Huanchaco. Campana es el bisabuelo y el guerrero, y tiene tensiones con todos los cerros. Campana se está poniendo muy verde porque se está llenando de agua.... Antes, los vientos en Campana iban de norte a sur; ahora, van de sur a norte.... El aire caliente y el frío chocarán y crearán ciclones. Campana se vuelve cada vez más seca, mientras que los otros cerros verdean, están llenas de agua.... El choque de la corriente fría de Humboldt con las aguas cálidas de El Niño provocará ciclones en el Pacífico, y tsunamis de más de treinta metros [llegarán] desde el mar [e] inundarán la zona hasta Chocope y Ascope (Comunicación personal, 28 de julio de 2017).

O, como dijo Omballec casi un año antes: «Los humanos comerán desastres y angustias hoy y mañana» (Comunicación personal, 28 de julio de 2016).

Las lecturas de los paisajes con agencia y las de los científicos dialogan y se solapan entre sí. Ambas ontologías aclaran que no hay tiempo para la complacencia

ni para la continuación del capitalismo depredador que está provocando el cambio climático y destruyendo la Tierra y sus especies. Ambas perspectivas explican que la acción ciudadana y la conservación del medio ambiente pueden aplazar el cataclismo del fin de la humanidad, pero no lo impedirán. Y según ambos puntos de vista, el mundo seguirá existiendo sin los humanos. La diferencia entre estas perspectivas radica en que los curanderos se basan en una perspectiva enfocada en las relaciones entre múltiples especies para ofrecer esperanza, mientras que la ciencia no lo hace. Los paisajes con agencia recompensan a los humanos que se comprometen con la ética planetaria permitiéndoles existir como insectos y pájaros en un mundo postapocalíptico, mientras que la ciencia sigue centrada en el exterminio inminente de la humanidad.

DISCUSIÓN Y REFLEXIONES FINALES

Al descentrar fundamentalmente el lugar de los humanos en el mundo y en el futuro, la crítica de Shimbe y Cuculicote ofrece una herramienta productiva para promover la justicia medioambiental y climática en el ahora. Desde la perspectiva de los curanderos, los *encantos* y los *apus* promueven una ética colectiva entre los seres humanos y los paisajes con agencia en lugares dramáticamente afectados por el fenómeno de El Niño/La Niña exacerbado por el cambio climático y el capitalismo extractivo. Tal ética, arguye Omballec, si se practicara ampliamente, reduciría la devastación medioambiental causada por el extractivismo y, en consecuencia, los *apus* reducirían sus castigos de inundaciones y aludes contra los extractivistas. Esto remodelaría la comprensión occidental de la relación entre naturaleza y cultura, sujeto y objeto, lo material y lo espiritual. Esta visión esperanzadora del futuro a corto y mediano plazo podría sin duda inspirar a la gente a responder al cambio climático. Pero, aunque la práctica de una ética colectiva y el uso de tecnologías de mitigación del cambio climático reduzcan las crisis medioambientales inmediatas, no evitarán el fin de la humanidad a largo plazo. Sin embargo, ofrece a los seres humanos una forma de implicarse en la conciencia medioambiental en lugar de convertirse en víctimas pasivas del apocalipsis sin esperanza ni futuro.

Shimbe y Cuculicote, a través de José y Omballec, nos muestran el tipo de visiones postapocalípticas que podrían desencadenar el sentido de responsabilidad moral de los humanos hacia la Tierra. Desde una perspectiva científica, cuando nuestras emisiones de carbono superen lo que la tierra puede capturar, la tierra será inhabitable para los humanos. Desde la perspectiva de los curanderos,

cuando dejamos de lado la posibilidad de la supervivencia humana a largo plazo y nos centramos en nuestras relaciones éticas con los paisajes con agencia y otras especies, posponemos el fin de la humanidad y reimaginamos nuestra existencia en un mundo posthumano. Al visualizar el regreso a un espacio-tiempo cíclico gobernado por paisajes con agencia, podemos imaginar el renacimiento en una forma no humana como un futuro deseable y viable. Sin embargo, nuestra presencia en este futuro depende de nuestras relaciones éticas actuales y de hasta qué punto estamos implicados en el extractivismo, el cambio climático y el Antropoceno. Al remodelar nuestros imaginarios postapocalípticos para visualizarnos como insectos y pájaros en un futuro sin humanos, los curanderos exigen que descolonizemos nuestras relaciones jerárquicas y explotadoras entre los humanos, otras especies, y los paisajes. Sus narraciones apocalípticas nos permiten tomar conciencia del inevitable fin del espacio-tiempo de la civilización industrial moderna y de la humanidad —y de un mundo que seguirá existiendo y será mejor sin nosotros—, lo que nos inspirará para responder a la crisis climática.

Lo sagrado añade potencia a estas reivindicaciones. La sacralidad y materialidad de los *apus* y *encantos* como antepasados representan formas de conocimiento que van más allá de la narrativa secular/científica del cambio climático. El cambio climático catastrófico ha inspirado históricamente a los movimientos milenaristas y a religiones apocalípticas y subversivas que transforman la forma en que interpretamos y nos relacionamos con el mundo. Las catástrofes del mundo y sus consecuencias reflejan y anuncian la pérdida del apoyo divino y crean un nuevo futuro (Jenkins, 2021, pp. 4-5, 13, 200). Así pues, las visiones escatológicas de Shimbe y Cuculicote nos ofrecen una línea de acción para reducir el sufrimiento imaginando nuestros futuros postapocalípticos como no humanos. Esto subvierte la escatología cristiana que promete la eternidad del cielo tras la destrucción del mundo (Boyer, 1992).

La lógica de los paisajes con agencia y los discursos científicos sobre el cambio climático trabajan juntos hacia un fin común. Los académicos debemos ampliar nuestras metodologías y marcos de referencia para incorporar a los modelos locales de relaciones éticas con los paisajes con agencia a nuestros discursos sobre el cambio climático. A menudo, los académicos consideran que las lógicas alternativas de los paisajes con agencia son inconmensurables con los discursos euroamericanos sobre el cambio climático desplegados por los científicos. En realidad, son profundamente conmensurables: ambos sistemas de conocimiento llegan a la misma conclusión: que debemos cambiar nuestra relación con la Tierra si queremos abordar de forma significativa el cambio

climático. A través de los cuerpos y las voces de José y Omballec, estos paisajes con agencia explican el cambio climático combinando lecturas científicas sobre el cambio climático antropogénico con visiones escatológicas del fin del mundo. Al igual que algunos científicos del clima, Shimbe y Cuculicote nos muestran que el cambio climático producido por el extractivismo y la quema de combustibles fósiles exterminará a la humanidad. Las visiones del inevitable exterminio de la humanidad por estas catástrofes medioambientales coinciden con las predicciones de muchos científicos.

La brecha ética en las relaciones recíprocas de parentesco con los paisajes con agencia tiene, pues, implicaciones ecológicas paralelas. Por tanto, estas narraciones deben leerse conjuntamente para visualizar el cambio climático y los futuros postapocalípticos desprovistos de seres humanos, cuyo renacimiento en formas no humanas es, desde la perspectiva de José y Omballec, nuestro único futuro viable. Los humanos que rompan con la industrialización moderna y vuelvan a los paisajes con agencia resurgirán como insectos, plantas y pájaros. En este utópico nuevo espacio-tiempo, esas plantas y animales cooperarán con los paisajes con agencia para crear una vida comunitaria que se rija por la ética colectiva de los paisajes con agencia y no por el beneficio y la destrucción.

En este artículo he demostrado que los paisajes con agencia definen la ética colectiva humana y más que humana y la justicia climática a través de sus acciones directas e indirectas visibles en los ciclos. Las relaciones éticas entre múltiples especies y las relaciones entre distintas formas humanas y no humanas deben producirse a múltiples niveles; el Estado tiene obligaciones éticas al igual que los individuos. Los curanderos piden al Estado que reconozca a los *apus* y *encantos* como personas y que establezca relaciones éticas con ellos como parte del mandato del Estado de reducir el cambio climático y prolongar el tiempo de la humanidad en la Tierra. Los curanderos plantean que debemos trabajar para revertir el cambio climático y la destrucción causada por el capitalismo extractivo, aprendiendo a traducir entre el conocimiento de curanderos y el científico moderno, y cambiando nuestras vidas y el orden global.

La insistencia en las relaciones éticas de intercambio con los seres humanos y otros seres promueve la esperanza y la acción, pues, aunque los actos de un solo individuo no basten para detener el cambio climático, ese esfuerzo nunca es inútil o fútil mientras fortalezca esas relaciones recíprocas. He demostrado lo que esto significa a través del lente del curanderismo del norte de Perú, pero hay muchas maneras diferentes en las que los seres humanos pueden volver al momento en el que pertenecemos a la tierra. A través del estudio de la religión en diversos

contextos religiosos, podemos sanar las fracturas epistémicas que hemos heredado entre los seres humanos y las ecologías particulares, entre el tiempo y el lugar, y entre lo geopolítico y lo ecológico.

El compromiso con la Tierra como ancestro y agente material sagrado es lo que ha llevado a los pueblos indígenas de todo el mundo a buscar un cambio transformador y a liderar los movimientos contra el cambio climático. Ha llegado el momento de que el resto de la humanidad se una a ellos.

AGRADECIMIENTOS

Estoy en deuda con los norteños de las regiones de La Libertad, Lambayeque y Piura, en el norte de Perú, que compartieron conmigo su visión y sus experiencias. Agradezco profundamente los comentarios de los participantes en el taller del Wenner-Gren *Religious Responses to Climate Change* organizado por Sophie Bjork James, Sarah Hautzinger y Cymene Howe, del 7 al 10 de junio de 2023. Muchas gracias a los revisores y, en particular, a Robin Wright y Bron Taylor por sus acertados comentarios sobre una versión anterior de este manuscrito. Esta publicación no sería posible sin la cuidadosa edición de Joe Witt y Amanda Nichols. Esta investigación fue posible gracias a la financiación de la Fundación Fulbright en Perú; National Humanities Center; Stanford Humanities Center External Faculty Fellowship; Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences, Wenner-Gren Foundation, Grant/Award Number: 9775 y University at Buffalo OIE/OVPRED Seed Funding for External Grants.

REFERENCIAS

- Abram, D. (1996). *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World*. Vintage Books.
- Allen, C. (1988). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. Smithsonian Institution Press.
- Apffel-Marglin, F. (2012). *Subversive Spiritualities: How Rituals Enact the World*. Oxford University Press.
- Arnold, D. (2023). Andean Guardian Mountains and the Ethical Obligations Underlying Resource Management: Between Reciprocity and Predation. En R. J. Chacon (Ed.), *The History and Environmental Impacts of Hunting Deities: Conflict, Environment and Social Complexity* (pp. 331-353). Springer Nature.

- Bacigalupo, A. M. (2007). *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing among Chilean Mapuche*. University of Texas Press.
- Bacigalupo, A. M. (2016). *Thunder Shaman: Making History with Mapuche Spirits in Chile and Patagonia*. University of Texas Press.
- Bacigalupo, A. M. (2018). The Mapuche Undead Never Forget: Traumatic Memory and Cosmopolitics in Post-Pinochet Chile. *Anthropology and Humanism*, 43(2), 228–248. <https://doi.org/10.1111/anh.12223>
- Bacigalupo, A. M. (2022). Subversive Cosmopolitics in the Anthropocene: On Sentient Landscapes and the Ethical Imperative in Northern Peru. En E. Berry (Ed.), *Climate Politics and the Power of Religion* (pp. 176–205). Indiana University Press.
- Bacigalupo, A. M. (2023). The Mapuche Man Who Became a Woman Shaman: Selfhood, Gender Transgression, and Competing Cultural Norms. *American Ethnologist*, 31(3), 440–457. [https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/toc/10.1111/\(ISSN\)1548-1425.Transitions](https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/toc/10.1111/(ISSN)1548-1425.Transitions)
- Bacigalupo, A. M. (2024a). Cannibalistic Exchanges with Ancestor Mountains: Moral Economies of Gold Mining in Northern Peru. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 29(4), 1–10. <https://doi.org/10.1111/jlca.12727>
- Bacigalupo, A. M. (2024b). Pan-indigenous Moral Cosmopolitics: Subversive Mountains and Climate Justice in Northern Coastal Peru. *American Religion*, 5(2), 19–43. <https://doi.org/10.2979/amr.00002>
- Bacigalupo, A. M., Manrique, C., & McAllister, C. (2024). The Flesh of Justice in Latin America. *American Religion*, 5(2), 1–18. <https://doi.org/10.2979/amr.00001>
- Black Elk, & Neihardt, J. G. (1961). *Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*. University of Nebraska Press.
- 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. <https://doi.org/10.1086/672270>
- Bolles, L. (2023). Decolonizing Anthropology: An Ongoing Process. *American Ethnologist*, 50(3), 519–522. <https://doi.org/10.1111/amet.13199>
- Bonneuil, C. (2015). The Geological Turn: Narratives of the Anthropocene. En C. Hamilton, F. Gemene, & C. Bonneuil (Eds.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch* (pp. 15–31). Routledge.
- Boyer, P. (1992). *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*. Harvard University Press.

- Bussmann, R. W., & Douglas, S. (2007). *Plants of the Four Winds: The Magic and Medicinal Flora of Peru*. Graficart Editorial.
- Callison, C. (2014). *How Climate Change Comes to Matter: The Communal Life of Facts*. Duke University Press.
- Chakrabarty, D. (2021). *The Climate of History in a Planetary Age*. The University of Chicago Press.
- Colloredo-Mansfeld, R., & Nelms, T. C. (2021). Apocalypse When? Andean World-Turnings in an Era of Neoliberalism, and After. *The Immanent Frame*. <https://tif.ssrc.org/2021/03/24/apocalypse-when/>
- Cruikshank, J. (2005). *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. University of Washington Press.
- de la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press.
- de la Cadena, M. (2019). Uncommoning Nature: Stories from the Anthro-Not-Seen. En P. Harvey, C. Krohn-Hanse, & K. G. Nustad (Eds.), *Anthropos and the Material* (pp. 35–58). Duke University Press.
- Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. University of Chicago Press.
- Diaz, R. (2024). Ethnography: A Reimagined Framework for Teaching Radical Ethnography. Teaching Tools. *Society for Cultural Anthropology*. <https://culanth.org/fieldsights/decolonizing-ethnography-a-reimagined-framework-for-conducting-radical-ethnography>
- Ereira, A. (Dir.). (2012). *Aluna: An Ecological Warning by the Kogi People*. BBC. <https://www.alunathemovie.com>
- Fernando, M. L. (2017). Supernatureculture. *The Immanent Frame*. <https://tif.ssrc.org/2017/12/11/supernatureculture/>
- Fotiou, E. (2016). The Globalization of Ayahuasca Shamanism and the Erasure of Indigenous Shamanism. *Anthropology of Consciousness*, 27(2), 151–179. <https://doi.org/10.1111/anoc.12056>
- Galinier, J., & Molinié, A. (2013). *The Neo-Indians: A Religion for the Third Millennium*. University Press of Colorado.
- Gálvez Mora, C. (2014). Una mesa de curanderos y la geografía sagrada del Valle de Chicama. En S. Limón Olvera, & L. Millones (Eds.), *Por la mano del hombre: Prácticas y creencias sobre chamanismo y curandería en México y el Perú* (pp. 169-210). Asamblea Nacional de Rectores.
- Glass-Coffin, B. (1998). *The Gift of Life: Female Spirituality and Healing in Northern Peru*. University of New Mexico Press.

- Gómez-Barris, M. (2017). *The Extractive Zone: Social Ecologies and Decolonial Perspectives*. Duke University Press.
- Gose, P. (1994). *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town*. University of Toronto Press.
- Gose, P. (2008). *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. University of Toronto Press.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14(3), 575–599.
<https://doi.org/10.2307/3178066>
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Harrison, F. V. (Ed.). (1991). *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*. American Anthropological Association.
- Hornborg, A.-C. (2016). Objects as Subjects: Agency and Performativity in Rituals. En P. Ingman, M. Broo, T. Hovi, & T. Utriainen (Eds.), *The Relational Dynamics of Enchantment and Sacralization* (pp. 27–43). Equinox.
- Jenkins, P. (2021). *Climate Catastrophe and Faith: How Changes in Climate Drive Religious Upheaval*. Oxford University Press.
- Joralemon, D., & Sharon, D. (1993). *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*. University of Utah Press.
- Kohn, E. (2015). Anthropology of Ontologies, *Annual Review of Anthropology*, 44, 311–327. <http://dx.doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2013). *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Harvard University Press.
- Krenak, A. (2020). *Ideas to Postpone the End of the World*. Anansi International.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Polity Press.
- Lovelock, J. (2007). *The Revenge of Gaia: Why the Earth Is Fighting Back—and How We Can Still Save Humanity*. Allen Lane.
- MacCormack, S. (1988). Pachacuti: Miracles, Punishments, and Last Judgment: Visionary Past and Prophetic Future in Early Colonial Peru. *The American Historical Review*, 93(4), 1960–2006. <https://doi.org/10.2307/1863531>
- Mannheim, B., & Salas Carreño, G. (2015). Wak'as: Entifications of the Andean Sacred. En T. Bray (Ed.), *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes* (pp. 46–72). University Press of Colorado.

- Margulis, L. (1998). *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. Basic Books.
- Martin, J. (2001). *The Land Looks After Us: A History of Native American Religion*. Oxford University Press.
- Pierre, J. (2023). To Decolonize, We Must End the World as We Know It. *Sapiens*. <https://www.sapiens.org/culture/to-decolonize-we-must-end-the-world-as-we-know-it/>
- Povinelli, E. (2016). *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*. Duke University Press.
- Rivera, M. (2022). What is the Role of the Study of Religion in Times of Catastrophe? *American Academy of Religion, Presidential Address*. <https://aarweb.org/AARMBR/AARMBR/Resources-/Webinars-and-Podcasts-/AAR/2022-AAR-Presidential-Address-Mayra-Rivera>
- Salas Carreño, G. (2016). Places Are Kin: Food, Cohabitation, and Sociality in the Southern Peruvian Andes. *Anthropological Quarterly*, 89(3), 813–840. <https://doi.org/10.1353/anq.2016.0048>
- Segura Vásquez, N., & Flores, J. (1995). Curanderismo del complejo costa norte: Un itinerario para la reflexión. *Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia*, (5), 41–52.
- Sharon, D. (2000). Shamanism and the Sacred Cactus: Ethnoarchaeological Evidence for San Pedro Use in Northern Peru. *San Diego Museum Papers*, (37). San Diego Museum of Man.
- Stavenhagen, R. (1971). Decolonizing Applied Social Sciences, *Human Organization*, 30(4), 333–344. <https://www.jstor.org/stable/44125422>
- Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical Proposal. En B. Latour, & P. Weibel (Eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy* (pp. 994–1004). MIT Press.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I* (PostHumanities). University of Minnesota.
- Sullivan, L. (1988). *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*. Palgrave Macmillan.
- Taylor, B. (2010). *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. University of California Press.
- Taylor, B. (2016). The Greening of Religion Hypothesis (Part One): From Lynn White, Jr. and Claims That Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviors to Assertions They Are Becoming Environmentally Friendly. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 10(3), 268–305. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.v10i3.29010>
- Todd, Z. (2015). Indigenizing the Anthropocene. En H. Davis, & E. Turpin (Eds.), *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environment and Epistemology* (pp. 241–254). Open Humanities Press.

- Van Horn, G., Wall Kimmerer, R., & Hausdoerffer, J. (Eds.). (2021). *Kinship: Belonging in a World of Relations*. Center for Humans and Nature Press.
- von Stuckrad, K. (2022). Bron Taylor's Dark Green Religion after Twelve Years, *ARGOS: Perspectives in the Study of Religion*, 1(1), 58–64. <https://doi.org/10.26034/fr.argos.2022.3563>
- Whyte, K. P. (2017). Our Ancestors' Dystopia Now: Indigenous Conservation and the Anthropocene. En U. K. Heise, J. Christensen, & M. Niemann (Eds.), *The Routledge Companion to the Environmental Humanities* (pp. 222–231). Routledge.
- Yusoff, K. (2018). *A Billion Black Anthropocenes or None*. University of Minnesota Press.