

UC Merced

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World

Title

Radiografía de una colisión. El paradigma amazónico jíbaro versus el discurso neocolonial en When Two Worlds Collide (2016)

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/2c02f820>

Journal

TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World, 9(2)

ISSN

2154-1353

Author

Díaz, José Carlos

Publication Date

2019

DOI

10.5070/T492046324

Copyright Information

Copyright 2019 by the author(s). This work is made available under the terms of a Creative Commons Attribution License, available at <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Peer reviewed

Radiografía de una colisión. El paradigma amazónico jíbaro versus el discurso neocolonial en *When Two Worlds Collide* (2016)

JOSÉ CARLOS DÍAZ
RUTGERS UNIVERSITY

Resumen

El conflicto entre la alianza indígena awajún-wampis y el Estado peruano, ocurrido en la provincia amazónica de Bagua (región de Amazonas, Perú) en 2009, marcó un hito en la historia reciente entre la Amazonía y los estados-naciones de América del Sur. A raíz de este enfrentamiento, que tuvo como principal motor al Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Perú y los Estados Unidos, surgió en 2016 el documental *When Two Worlds Collide*. Esta coproducción peruana-británica cuenta la historia del conflicto denominado *Baguazo* a través del testimonio del líder indígena Alberto Pizango. Este ensayo examina a nivel ontológico los distintos elementos que componen a la colisión entre el paradigma amazónico jíbaro encarnado por la alianza awajún-wampis y discurso neocolonial empleado por las instituciones del estado-nación Perú para imponer una colonialidad del poder. Este choque pone en evidencia la incompatibilidad entre el proyecto de modernidad extractivista y la cosmovisión amazónica jíbara a través de nociones como la territorialidad, la constitución cosmológica de la naturaleza y la divergencia de ecologías políticas.

Palabras clave: Amazonía, *When Two Worlds Collide*, ecología política, pueblos indígenas

En la brecha final del siglo XX, diversos países en América Latina aceleraron sus procesos de apertura económica global, siendo las industrias extractivas uno de los espacios más visibles. En el caso particular de Perú, desde la década de 1990, una serie de reformas políticas neoliberales desregularon el uso de sus materias primas y con ello el número de concesiones en las zonas andina y amazónica se multiplicaron.¹ En simultáneo, los conflictos entre pueblos indígenas y campesinos contra el Estado peruano y empresas extractivas nacionales o transnacionales también se reprodujeron. Los medios de comunicación con frecuencia llamaban a estos enfrentamientos “conflictos socio-ambientales”, un neologismo prestado de las ciencias sociales que entraña la disolución de la cosmovisión dicotómica: sociedad y naturaleza. Este desencuentro de ontologías políticas, noción en la que profundizaremos más adelante, será analizado a través del documental *When Two Worlds Collide* (2016), dirigido por Heidi Brandenburg y Mathew Orzel.

Apelando al testimonio de los protagonistas y al archivo periodístico audiovisual, *When Two Worlds Collide* cuenta la historia del conflicto que ocurrió en el año 2009 en los alrededores y dentro de la provincia de Bagua, región Amazonas (Perú), desde la perspectiva del líder awajún Alberto Pizango.

Este suceso, denominado popularmente como *Baguazo*, enfrentó al Estado peruano contra una alianza entre los grupos étnicos Awajún y Wampis que reclamaban la derogación de los Decretos Legislativos 1064 y 1090. Estas resoluciones formaban parte de un grupo más amplio de decretos que, según el gobierno peruano de aquel entonces, eran indispensables para la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre Perú y los Estados Unidos. La oposición de las comunidades indígenas a estos dos proyectos respondía a que dejaban en manos del Poder Ejecutivo la toma de decisiones sobre el uso y aprovechamiento de sus territorios en la Amazonía peruana. Alertados ante la posibilidad de ser desplazados de sus tierras y despojados de sus recursos, los pueblos Awajún y Wampis realizaron una serie de protestas que empezaron con bloqueos de carreteras y escalaron hasta la toma de una estación de la compañía estatal de petróleo Petroperú, incluyendo en esta retención a los trabajadores que se encontraban adentro. Ante los fallidos intentos de diálogo entre el representante de los indígenas, Alberto Pizango,² y los funcionarios del gobierno, encabezados por Alan García. La tensión entre ambas partes fue en aumento hasta el 5 de junio, día en que el conflicto entre los policías y los indígenas se radicalizó, dejando como resultado final, hasta hoy, la muerte de 23 efectivos y 11 nativos amazónicos, así como un desaparecido. Luego del conflicto, el Gobierno del Perú se vería obligado a la derogación de ambos decretos e iniciar una serie de mesas de diálogo con los pueblos indígenas que no interrumpieron la firma del TLC.

Este conflicto, que es considerado un hito en la historia reciente de interacciones entre el estado-nación Perú y las comunidades indígenas de la Amazonía, ha sido analizado desde diversas perspectivas. Además de *When Two Worlds Collide*, otro documental que recoge estos hechos es *La espera: historia del Baguazo* (2015), un filme que además de relatar los eventos de Bagua, se concentra en recoger los testimonios de los deudos de las víctimas de los dos bandos en este enfrentamiento. Asimismo, es necesario señalar que existe en América Latina un amplio legado de proyectos imperiales (coloniales y poscoloniales) que afianzaron su poder a partir de una acumulación de riquezas basada en la extracción de recursos naturales, lo que en el último siglo se encauzó en el terreno político a través de la promesa del desarrollo. Dentro de este marco, la Amazonía experimentó desde mediados del siglo XIX una agresiva ola de proyectos extractivos que empezó con el “boom” del caucho hasta la actualidad en que proliferan proyectos petroleros y de tala de madera.³ Sin embargo, los pueblos Awajún y Wampis, ubicados en la ceja de selva norte del Perú y quienes forman parte de la familia etnolingüística conocida como Jíbaros, se han caracterizado a lo largo de su historia “documentada” por oponer resistencia a cualquier tipo de ocupación territorial y explotación, no habiendo podido ser doblegados inicialmente por el Imperio Inca y luego por la corona española (Regan Mainville 22; Garra

y Riol Gala 44). De manera que la alianza formulada en 2008 para enfrentar al Estado peruano no constituye una novedad en su genealogía de resistencia compartida.

Este trabajo se enfocará en examinar los distintos elementos que componen a la “colisión” propuesta por *When Two Worlds Collide* en su repaso de testimonios y compilación de material periodístico sobre el conflicto. Lo que este ensayo sostendrá es que el *Bagua* en realidad evidencia la colisión de ontologías políticas disímiles, una encarnada por la alianza interétnica Awajún-Wampis y la otra por el estado-nación Perú. Por un lado, se encontraría el paradigma amazónico jíbaro que configura a las entidades humanas y no-humanas como piezas constituyentes de una “naturaleza doméstica”. La articulación de estos elementos dentro de este paradigma crea una sociabilidad en la que hombres, animales, plantas y el territorio, coexisten dentro de un mismo esquema que equipara a todos dentro de una condición de *humanidad* (Descola, *The Ecology* 28-30; Viveiros de Castro 466). Este paradigma amazónico jíbaro sería incompatible con la cosmología dualista occidental que, además de dividir al universo entre sociedad y naturaleza, entraña una construcción universalista de la realidad en la que las diferencias están marcadas por la “cultura”, un término cuya obsolescencia quedaría probada al tener que lidiar con ontologías múltiples (Blaser 550-53).

Por otro lado, se encontraría el amplio proyecto neocolonial fomentado por el expresidente Alan García quien, promoviendo el capitalismo extractivista a través de un acuerdo comercial con EE. UU., buscaría intervenir e imponer atributos de dominación sobre la existencia de los pueblos amazónicos en aras de alimentar una de las varias matrices de la colonialidad del poder como es la economía de mercado y el control sobre los recursos naturales (Quijano 291-99).⁴ Sin embargo, el proyecto neocolonial se despliega a nivel institucional a través del estado-nación Perú, que se convierte en un instrumento de la colonialidad del poder, y que expresa discursivamente una colonialidad del ser a través la devaluación ontológica o clasificación sub-ontológica hacia los actores indígenas por parte de los interlocutores neocoloniales (Maldonado-Torres 254-57). El discurso extractivista además pondrá en evidencia la visión unidireccional del estado neocolonial hacia la Amazonía, circunscrita bajo lo que Maristella Svampa denomina el “consenso de los *commodities*”, es decir, la aplicación de una estrategia de desposesión de territorios y recursos a través de la agudización de la explotación de bienes primarios, así como una continuación de la dependencia de América Latina hacia las economías más industrializadas a partir de la valorización de los bienes naturales (16-19).

Frente a este discurso, el documental pone en evidencia que la alianza Awajún-Wampis logra cierta capacidad de agencia al asumir una postura insubordinada frente a un modelo hegemónico amenazador, constituyendo una praxis decolonial canalizada a través del rol de Alberto Pizango, quien

se convertirá en el portavoz de los indígenas que se resisten a capitular dentro de estructura política que los discrimina como es el estado-nación Perú.⁵

Hacia un paradigma amazónico

En la escena inicial de *When Two Worlds Collide* se muestran varias tomas con una intercalación de planos panorámicos, generales y detalle de diversos elementos que componen el paisaje amazónico, para dar paso al líder indígena awajún Pizango a quien se ve, a través de un plano general, sumergiéndose en una cocha.⁶ La composición fotográfica ofrece la imagen de un Pizango arropado por la naturaleza que lo rodea. Durante estos minutos, en los que se introduce a la figura de quien será el protagonista del documental, se combinan tomas sobre animales y desplazamientos de cámara sobre la superficie del agua, así como una toma con un plano contrapicado que ofrece una dimensión amplificada del tamaño de los árboles y de la tupida vegetación que rodea a Pizango. Se destaca en las escenas iniciales el énfasis impuesto sobre el sonido diegético que produce la fauna que habita la Amazonía, algo que resalta la sensación de vitalidad con que se retrata a este paisaje. En este lapso, además, la primera voz humana en intervenir será la inserción de parte de un discurso ofrecido por García en una visita oficial a los EE. UU., algo que será analizado más adelante. No obstante, es necesario precisar que la voz de García se inserta como un sonido no diegético (no ambiental) y fuera de pantalla, sobre una sucesión de tomas de barcos y estaciones petroleras, así como camiones cargados de madera, asociando sus palabras a la imagen de la deforestación, lo cual refuerza la asociación entre el discurso del entonces presidente del Perú y el extractivismo. Siempre con el sonido diegético (ambiental) de la fauna como telón de fondo, tras un breve corte sin efectos de transición, es presentado nuevamente Pizango ya en una aldea de la selva reflexionando sobre sus afectos y su relación con la Amazonía.

Yo amo a la selva, yo amo a la Amazonía porque yo he vivido, yo he crecido, yo soy de ahí. Yo he crecido en un ambiente colectivo, donde todos disfrutamos de lo que la tierra nos da. Lo que decía mi padre: “La tierra te la han prestado, no te la han dado para que hagas lo que quieras. Cuando tu prestas una cosa hay que cuidarle mejor que el propio dueño y tenemos que entregarlo a las próximas generaciones en mejores condiciones”.

(Brandenburg y Orzel 00:04:30 – 00:05:06)

Esta reflexión de Pizango nos permite introducir uno de los primeros principios del paradigma amazónico jíbaro reflejado por este documental: el sentido de territorialidad. En su análisis sobre

diversos procesos de titulación realizados en Perú y Ecuador a comunidades achuar (también miembros de la familia etnolingüística Jíbaro), Alberto Chirif, Pedro García y Richard Chase Smith señalan que “la propiedad es un concepto ajeno a la mentalidad indígena” (62), entendiendo a la propiedad territorial en términos de la economía de mercado, es decir, como un bien intercambiable. En su análisis antropológico del *Baguaço* en particular, Roger Merino Acuña señala que el sistema social jíbaro se encuentra orientado hacia la autodeterminación y la territorialidad, entendida esta última como la pertenencia de los entes humanos y no-humanos hacia su territorio lo que, en términos de beneficio material, se consagra en la reproducción del bienestar colectivo (85-6). Esto se condice con la visión cosmológica que ensaya minutos después Pizango como parte de la misma reflexión: “Nuestro territorio para nosotros es sagrado. Nuestro territorio es el embrión de nuestra propia existencia” (Brandenburg y Orzel 00:06:30 – 00:07:00). En esta línea Pizango está proponiendo una referencia embrionaria, que lejos de ser un artificio retórico, atribuye genuinamente a su territorio las causalidades de su propia existencia. Al reflexionar de esta manera, podemos pensar en la propuesta inicialmente elaborada por Philippe Descola, quien dirá que el dualismo naturaleza/cultura no se aplica a la cognición indígena achuar debido a que la cosmología de los pueblos amazónicos cuenta con una arquitectura que despliega “una escala de seres en la que las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza” (*Las cosmologías* 221). Al atribuir los achuar sacralidad a su territorio, están dotando a los elementos que lo habitan (humanos o no-humanos) de un alma, como lo precisa Descola en su análisis de este grupo étnico. Así, hombres, plantas y animales constituyen una colectividad subsidiaria de un mismo territorio, quebrando de esta manera la visión dualista occidental que postula a los seres como entes humanos o no-humanos que según su constitución habitan la naturaleza o la sociedad. La territorialidad, definida autónomamente por los pueblos jíbaros y sustentada en su cosmología, es el nexo entre los seres (humanos y no-humanos) con el espacio que habitan.

Es en este punto donde podemos hablar de un segundo principio para definir al paradigma amazónico jíbaro reflejado en el documental: la “naturaleza doméstica” como creadora de una estructura social. En su tesis contra la cosmología dualista anglo-europea, Descola propondrá la posibilidad de la existencia de “naturalezas domésticas” que otorguen sociabilidad a las relaciones entre seres y objetos, humanos y no-humanos (*The Ecology* 28-31). Liberados del relativismo cultural eurocéntrico, el paradigma amazónico jíbaro retrata una “naturaleza doméstica” en la que se condensan y entrelazan hombres, animales y plantas bajo una misma valoración ontológica (“Nuestro territorio es el embrión de nuestra propia existencia” [Brandenburg y Orzel 00:06:30 – 00:07:00]). El

“nos” que construye Pizango entraña una noción que Eduardo Viveiros de Castro describiría a través de un “multinaturalismo” (*Exchanging* 464-66), Bajo la cognición achuar no hay distingos de naturaleza entre hombres, animales y plantas, pues Pizango alude a la sociabilidad que el territorio amazónico ofrece a las distintas entidades que lo habitan. Implícitamente, el líder indígena diluye a la categoría de cultura como un eje para construir diferencias entre estas entidades, y, más bien, a través de su cosmología, uniformiza las categorías de hombres y animales dentro de una misma forma “humanidad”.

Habiendo ya perfilado dos principios básicos del paradigma amazónico jíbaro, como son el concepto de territorialidad, así como la configuración de una “naturaleza doméstica” como escenario creador de la organización social, es necesario presentar un tercer principio proyectado por el documental: la politización de los elementos que componen al territorio Amazónico. En su reflexión inicial, Pizango definirá a la Amazonía como el espacio “donde todos disfrutamos de lo que la tierra nos da” (00:04:40). En el imaginario amazónico la tierra es constituida como una fuente proveedora de subsistencia (alimento, hogar), cuyos frutos pueden ser extraídos exclusivamente por quienes la habitan, en tanto que sus existencias están integradas colectivamente al territorio.⁷ En un análisis sobre el uso de recursos en los achuar de Ecuador, Chirif, García y Chase Smith señalan que las sociedades indígenas conciben a los recursos naturales de sus territorios como bienes sociales (30). A eso se le debe sumar que, de la mano de la territorialidad, en las comunidades indígenas de la Amazonía prima el vínculo familiar y comunal para transferir el acceso a estos recursos (Garra y Riol García 43-47; Regan Mainville, 26-29). Como bien lo señala también Fernando Santos-Granero, la riqueza pública en la Amazonía se concibe a partir de un sentido de mutualidad ajeno a una racionalidad económica de mercado (15-17). Un ejemplo de esto sería el discurso ofrecido en awajún por una líder comunitaria durante una asamblea indígena previa al viaje de Pizango a Lima: “Mis padres me criaron bebiendo agua pura, respirando aire limpio, comiendo alimentos frescos. Daría mi vida para proteger nuestra tierra, nuestra agua, nuestro aire” (Brandenburg y Orzel 00:16:16 - 00:17:00). Al destacar estos elementos (tierra, agua, aire) en el contexto de una asamblea donde los awajún-wampis alistan sus alegatos ante el estado-nación Perú, la líder comunitaria incurre en la politización de los elementos que componen a su “naturaleza doméstica” y que fundan su propia territorialidad. Una ontología política particular se asoma en las palabras de esta mujer indígena, una que no solo reformula y expande el corpus de actores que propone la política moderna (De la Cadena 334-36), sino que articula a estos actores dentro de una dinámica relacional vinculada a su propia cosmología (Blaser 550-54). De esta manera, dentro del paradigma amazónico jíbaro, los intérpretes y el escenario de *lo político* disuelven la

lógica divisoria occidental (naturaleza/sociedad), al conferir un rol de actores políticos a las distintas entidades que habitan el territorio (humanos, animales, ríos, etc.). Con esto noción en mente, analicemos las siguientes palabras de Pizango durante su intervención en la misma asamblea:

A nosotros nos vienen diciendo: “Toma esta plata porque yo quiero entrar aquí, quiero sacar el oro, la plata que está aquí en tu territorio”. Te darán plata por un momento. Dos, tres, cinco años. Después nada. Tu río contaminado, tu territorio contaminado. Ya no habrá nada. Muerte. ¿Eso queremos, hermanos? ¿Por qué Alan García quiere vender nuestro territorio? Nos enseñaron a defender nuestro territorio. Nuestros padres, nuestros abuelos pelearon por ese territorio. Porque sin el territorio somos nada.

(Brandenburg y Orzel 00:13:50 - 00:15:18)

De diversas maneras, esta declaración nos ayuda a resumir los principios sobre los que se constituye el paradigma amazónico jíbaro reflejado en el documental. 1) No hay concepto de propiedad mercantil, sino de una territorialidad fundada en la cosmología jíbara de los awajún-wampis. 2) La “naturaleza doméstica” es el principio creador y ordenador de la sociedad amazónica jíbara. 3) La defensa de los recursos naturales que componen el paisaje amazónico, constituye la politización de estos dentro de una ecología política particular. Para reforzar este último principio repasemos las propuestas de Marisol de la Cadena (2010) y Mario Blaser (2013), quienes coinciden en la definición de las políticas indígenas como un ensamblaje de ontologías múltiples que se constituye desde una visión pluriversal, es decir, desde la admisión de distintas formas de “hacer mundos”. Esto explica, por ejemplo, que bajo el paradigma amazónico jíbaro no existan diferencias de naturaleza o de esencia entre entidades humanas y no-humanas, atribuyendo de esta manera una cualidad de “humanidad” a otros *seres de la tierra* (animales, ríos, vegetación, montes). De esta manera, dentro del ensamblaje jíbaro en particular (achuare, awajún y wampis) la cosificación y mercantilización de los componentes del paisaje amazónico se vuelve inadmisibles. “Sin el territorio somos nada” (00:15:18), dice Pizango para argumentar el rechazo a aceptar el ingreso del extractivismo a la Amazonía a cambio de dinero.

Parcialmente, el paradigma amazónico jíbaro tiene zonas de contacto y hasta superposiciones con una concepción ampliamente difundida en la Amazonía, los Andes y otros espacios indígenas de América Latina, que es el Buen Vivir, una ideología y praxis vital fundada y ejercida por distintos pueblos amerindios. Para entrar al análisis de este ámbito, tengamos en mente la siguiente frase de Pizango: “Los pueblos indígenas de la Amazonía hemos tenido siempre este concepto de no avasallar, sino de respetar a la naturaleza” (Brandenburg y Orzel 00:06:08 – 00:07:00). Como señala Thomas

Fatheuer, “Buen Vivir derives its strength especially through its critical demarcation vis-à-vis the Western paradigm that has fallen into crisis” (20). El Buen Vivir es entonces un concepto reactivo frente a una crisis occidental que amenaza con imponerse sobre el mundo indígena. Fatheuer afirma también que el Buen Vivir no implica la creación de un monismo, sino que admite la pluralidad. Para este autor, el Buen Vivir además entraña una ruptura con el concepto occidental de desarrollo, así como descansa sobre el respeto a las tradiciones y visiones indígenas y su relación con la naturaleza (17). No obstante, estos dos postulados serían contradichos a través del análisis de las experiencias de incorporación del Buen Vivir en el terreno de los estado-nación. Puntualmente, revisaremos la crítica que Catherine Walsh ha formulado contra la funcionalidad del Buen Vivir (*Development* 2018) y la de Eduardo Gudynas a sus consecuencias dentro de lo que él denomina un “giro biocéntrico” (2013).

El Buen Vivir, como parte de una política nacional, adquirió relevancia en la región andina a partir de la inserción retórica de sus principios en las constituciones de Bolivia y Ecuador, promovidas por los ahora expresidentes Evo Morales y Rafael Correa, respectivamente. Sin embargo, es en la constitución de Ecuador donde explícitamente se confiere derechos a la naturaleza (entendiéndola en este caso como la acumulación de flora y fauna). Para Gudynas, el gesto político del Gobierno de Ecuador constituyó un giro biocéntrico que buscó aliviar las tensiones ambientales dentro de los márgenes de un mismo proyecto de estado-nación fracasando, no solo como un acto reactivo a posturas dominantes antropocéntricas, sino también en su propio fin de aliviar conflictos, al terminar por exacerbarlos (117-27).⁸ De esta manera, el concepto del Buen Vivir, incorporado en la narrativa política de los gobiernos nacionales, terminó convirtiéndose en lo que Walsh denomina una “interculturalidad funcional”, usada por los estado-nación socialistas de Sudamérica para evitar la supuesta balcanización étnica que supondría la consolidación de las autonomías políticas y sociales de los grupos indígenas (184-94). El Buen Vivir, entendido como el giro biocéntrico que promulga la armonía entre un estado-nación y las prácticas ancestrales, así como el respeto por la naturaleza, no es capaz de cobijar los principios del paradigma amazónico jíbaro que reclama autonomía en el diseño de su territorialidad y la disolución de la cosmovisión occidental dualista, dentro de la cual el estado-nación es la institución rectora.

Casi sobre el clímax del documental, se presenta un debate sostenido entre Pizango y la periodista Mariella Balbi, quien rechazaba la protesta indígena en Bagua calificándola de ilegal. Como respuesta, el líder awajún dice: “El estado de derecho para la propiedad de los inversionistas sí hay, pero para el territorio de los pueblos indígenas no hay estado de derecho” (Brandenburg y Orzel 00:28:26 - 00:29:03). Efectivamente, Pizango pone en evidencia que el gobierno, la autoridad rotativa

de los estado-nación, excluye o ignora de su marco normativo el respeto por la soberanía territorial de los pueblos amazónicos, es decir, desconoce el principio indígena de territorialidad. En otras palabras, al señalar Pizango que el encargado de imponer el estado de derecho, no toma en consideración a los pueblos indígenas, estos, por consiguiente, no van a esa institución estatal como una figura de autoridad válida dentro del territorio amazónico, por lo cual continuarán con las medidas de protesta. Aunque para el paradigma amazónico jíbaro, en un escenario de conflicto, el Estado puede llegar a ser un interlocutor válido, no es una figura de autoridad que defina la soberanía territorial, algo que sí es admitido por el discurso biocéntrico del Buen Vivir que reconoce al estado-nación como un ente rector de su sociabilidad al ser incorporada esta filosofía amerindia dentro de un texto institucional como la Constitución. Regresando al *Baguaço*, Pizango expone a través del documental que, si García no representa a la Amazonía en su accionar político, cabe preguntar ¿qué está representando? Evidentemente la expansión de un modelo que se sustenta en el capitalismo extractivo a través de un discurso neocolonial que forma parte un amplio escenario de colonialidad que analizaremos en el siguiente apartado.

Modalidades neocoloniales

Habíamos señalado al inicio de este ensayo que el primer discurso que se oye en *When Two Worlds Collide* son las palabras del expresidente del Perú, García, durante una visita a su homólogo de los EE UU, George W. Bush en el año 2007. García, quien llevaba un año de administración, realizaba una visita a Washington para ratificar el interés del Gobierno de Perú por firmar el TLC con EE UU y buscaba, además, promover la inversión internacional en el sector energético peruano. Al introducir los directores el discurso de García como la apertura del documental, nos están proponiendo que aquella visita fue un evento fundacional en la cronología de hechos que desembocarían en el *Baguaço*.¹⁰ Repasemos, entonces, qué decía el expresidente de Perú dos años antes de consumado el conflicto:

Para crecer el Perú necesita ampliar sus mercados. Lograr cada vez mayor inversión minera, petrolera, gasífera. Por eso, los invito a invertir en el Perú. Vengan los empresarios norteamericanos a instalar sus fábricas. Vengan confiados en que vamos a tener seguridad de largo plazo, que no será interrumpida por ningún trastorno político. Si yo fuera miembro de la *American Chamber [of Commerce]* invertiría en el Perú. (Brandenburg y Orzel 00:00.30 - 00:03:55)

Observemos qué cosas pone sobre la mesa García con estas declaraciones. En primer lugar, hace evidente que sus políticas internacionales se respaldaban en una narrativa económica eco-destructiva

como es el extractivismo. Él no solo está abrazando al desarrollismo material como modelo de progreso (“Perú necesita ampliar sus mercados”), sino que además está ofertando a los mercados de un país imperialista como los EE UU los recursos naturales del estado-nación que García lidera (“Vengan los empresarios norteamericanos a instalar sus fábricas”). Para García, un político liberal que opera desde una ciudad occidentalizada como Lima, la fuente de crecimiento de su país se encuentra en la inversión en minería, madera, petróleo y gas, es decir, todas estas industrias extractivas cuya materia prima se distribuye entre los Andes y la Amazonía, territorios habitados mayoritariamente por pueblos indígenas y campesinos. Como lo señalamos anteriormente, las palabras de García ponen en evidencia la agresividad con que se expresa aquello que Svampa llama “el consenso de los *commodities*”, un discurso que para ella enfatiza la valoración financiera de los bienes naturales como una suerte de sentido común (16-19). El carácter consensual de este discurso evidencia una visión monocéntrica del mundo, una mirada que se inscribiría dentro de la estructura histórica propuesta por la colonialidad del poder que, según Aníbal Quijano, funciona como una episteme coercitiva (hereditaria de la racionalidad eurocéntrica colonial) que impone dinámicas de poder en los países poscoloniales, interviniendo cognitivamente en las relaciones económicas, raciales y de género (287-99). Dentro de la amplitud de espacios en que actúa la colonialidad del poder, el estado neocolonial opera como un instrumento que persigue la permeabilidad de modalidades coloniales al interior de las naciones poscoloniales.

En todo caso, el neocolonialismo, como fórmula socio-económica de un estado-nación, se inscribe dentro del legado extractivista que entraña esta colonialidad. La simple extracción agresiva y acumulativa de recursos en este mismo territorio forma parte de una praxis fundada durante el proceso de colonización que inició la Corona Española a finales del siglo XV. Tras el proceso de descolonización en América, un nuevo diseño global hegemónico y con rasgos coloniales se fue diseminando sobre la región, fue el modelo capitalista que, promovido por países del hemisferio norte, impuso una racionalidad económica en diversos aspectos y políticas internas de las naciones poscoloniales. Con distintos protagonistas, el extractivismo acumulativo se siguió aplicando sobre los Andes y la Amazonía, solo que bajo la bandera de un esquema neocolonial que, para efectos del *Baguazo*, será el capitalismo norteamericano.

Si el neocolonialismo es una praxis política nacional que tiene lugar en los países poscoloniales y que se funda en la dominación interna de sus recursos naturales usando como artificios retóricos la promesa de la modernidad y el progreso económico (Nkrumah 239-40), el discurso de García no solo promueve este modelo, sino que también ofrece a los mercados internacionales la dependencia

económica de su propio país a cambio de la inversión. De esta manera, los acuerdos comerciales, como el TLC que García buscaba imponer a costa de afectar la autonomía de los pueblos indígenas, constituyen una metáfora de la matriz colonial de poder expresada a través del neocolonialismo, es decir, la penetración de modalidades coloniales eurocéntricas en las políticas internas de los estado-nación poscoloniales. Los planes comerciales serían al siglo XXI lo que las campañas evangelizadoras al siglo XVI: artefactos útiles para un proyecto hegemónico de aspiraciones globales. En estos términos, *When Two Worlds Collide* propone a la figura del expresidente del Perú como una suerte de predicador de un modelo que aspira a la apropiación de los territorios en la Amazonía:

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. Las riquezas del Perú son de todos los peruanos y deben ser riquezas para todos los peruanos. ¡Viva el Perú!

(Brandenburg y Orzel 00:20:36 - 00:21:20)

Este es el fragmento de un discurso ofrecido por García durante un mitin en una ciudad de la Amazonía y frente a una multitud. La grabación mostrada por *When Two Worlds Collide* corresponde a un archivo periodístico cuya textura visual difiere estéticamente mucho de la iluminación con la que se muestran las escenas producidas por los propios directores. La atenuación que sufre la iluminación y la baja definición durante el discurso de García, parecen ser recursos que los directores utilizan conscientemente para acentuar una sensación de perversidad sobre la figura del expresidente.

Prestándole atención a las palabras de García, de algún modo este intenta armonizar la narrativa eco-destructiva de la industria extractiva al promover la extracción de petróleo, gas, madera y proponer a estos recursos como “bienes” de un colectivo que excluye a la soberanía indígena de la Amazonía. Aunque inicialmente García parece estar consciente de la vena genealógica que recorre al paradigma amazónico jíbaro en términos de aprovechamiento del territorio (“las tierras de la Amazonía son de ustedes, de sus hijos”), no tardará más de unos segundos en contradecirse y colocar las “riquezas” de la Amazonía en manos de la estructura social para la cual él es una autoridad (“riquezas del Perú son de todos los peruanos y deben ser riquezas para todos los peruanos”), una figura retórica que le permite invisibilizar a la población amazónica indígena. Como ya hemos visto aquí, en la ontología política del paradigma amazónico jíbaro, el estado-nación Perú no constituye una figura de autoridad, aunque sí un interlocutor externo. No obstante, un aspecto llamativo de su discurso es la sensación de esperanza que deposita en la industria extractiva para invocar su modelo

de desarrollo. Esta visión calza con la idea de una suerte de “teología del extractivismo” que implica una suerte de fe religiosa sobre la explotación de recursos naturales, en un escenario político, que va más allá de las propias consecuencias negativas de la explotación (Gudynas, *Teología* 13-21). Para García, el extractivismo se respalda en una racionalidad moderna que indudablemente supondrá el desarrollo humano. Todo lo que se salga del cauce de este esquema, como veremos en el próximo acápite, significará lo irracional, lo primitivo, lo no moderno.

En su análisis sobre el neocolonialismo y la noción del *anticommons property*, Keith Aoki afirma que el libre comercio entre los países del norte y los del sur es un concepto neocolonial que busca legitimar un patrón de flujo de materias primas no protegidas desde el sur hacia el norte para que sean transformadas a través de mecanismos protegidos por la figura legal de la propiedad intelectual (18-27). Esas materias primas de las que Aoki habla son las riquezas que para García pertenecen al Estado del Perú, y no al pueblo amazónico o, como él los llama, “un grupo que tuvo la fortuna de nacer allí”, frase con la que desestima el principio de territorialidad enarbolado por la alianza awajún-wampis. En este punto, es necesario moldear una idea acerca de cómo es concebida la riqueza pública bajo los criterios del proyecto neocolonial. Al examinar el sentido de riqueza pública en la Amazonía, Fernando Santos-Granero ofrecerá por defecto una definición de la riqueza pública bajo la visión occidental, constituida por la racionalidad económica mercantil. En efecto, para este autor la riqueza pública amazónica se concibe a partir de la cooperación mutua, amistad y la “abundancia de vitalidad”. Bajo estas nociones encajan ítems materiales (entidades humanas y no-humanas del bosque) y también inmateriales (conocimiento ancestral y rituales). En contraposición a esto, Occidente plantea como bienes públicos solo los objetos materiales que tienen un valor de cambio para una colectividad (15-17). Es decir que, a partir del discurso de García, el petróleo, el gas y la madera serían bienes públicos que pertenecerían al estado-nación Perú y no a los pueblos amazónicos, quienes conciben a estos elementos como parte de una “naturaleza doméstica” configurada a partir de su cosmología local. En términos de Enrique Leff, “la globalización económica acelera la apropiación destructiva de la naturaleza y la degradación entrópica del planeta” (187). Frente a esto, la defensa de modelos de desarrollo alternativos y pluriversalidad, son discursos que trasgreden el proyecto de modernización de la economía que, entre sus varios objetivos, contempla la apropiación de los recursos naturales para hacerlos circular en un escenario político-económico transnacional (Escárzaga 102). Para García, esas riquezas que los pueblos Awajún y Wampis perciben como elementos constituyentes de sus propias ontologías, son en realidad mercancías que deben ser insertadas en la economía global extractivista. Así, la colonialidad se expresa a través un neocolonialismo peruano que por medio de una élite

nacional (García y sus funcionarios) impone lógicas coloniales de dominaciones territorial y de recursos sobre una población sulbaternizada y/o invisibilizada (pueblos indígenas amazónicos). Ante la resistencia organizada de los awajún-wampis, los portavoces del proyecto neocolonial recurrirán a un artificio tan propio del colonialismo como de la colonialidad: la devaluación ontológica, un aspecto que analizaremos en la siguiente sección.¹¹

Baguazo: radiografía de una colisión

Mientras delineábamos el paradigma amazónico páginas atrás, reparamos en las palabras de una líder indígena quien, hablando en awajún, se dirigió a Pizango a poco de que este viajara a Lima a dialogar con la clase política criolla. Esta mujer expresó en una asamblea su relación afectiva con el paisaje de la Amazonía y también reflejó uno de los problemas más grandes evidenciados por el *Baguazo*: “Ahora que estás aquí, escúchanos, Alberto (Pizango). Lleva nuestro mensaje al Gobierno de Perú. Por favor, díles que existimos” (Brandenburg y Orzel 00:16:16 - 00:17:00). El pedido de la mujer va más allá de la simple representación política. Ese “díles que existimos”, expresado en una lengua autóctona y que por entonces no formaba parte de la base de datos de lenguas indígenas,¹² se traslada al terreno de la visibilidad hacia su existencia como colectivo. El testimonio de esta mujer resulta uno de los ejemplos más visibles del desdén del estado-nación Perú hacia los pueblos amazónicos, un síntoma que emerge más nítidamente a raíz del conflicto. Que Pizango tenga que viajar a Lima, en busca de la representatividad que la clase política criolla no le ofrece, es otro gran síntoma. Aunque a lo largo de *When Two Worlds Collide*, se muestran escenas de archivo periodístico donde se ve a Pizango reuniéndose con el entonces primer ministro Yehude Simon, una de las escenas más elocuentes de este desprecio del Estado hacia las comunidades indígenas será la visita del líder awajún al Congreso de la República. En esta escena, Pizango se encuentra con el presidente del Congreso, Javier Velásquez Quesquén, en el Palacio Legislativo y le expresa la postura de la alianza awajún-wampis sobre los Decretos Legislativos 1064 y 1090. Frente al líder indígena y su delegación, el político criollo oficialista mostrará una actitud impaciente a través de su lenguaje corporal, algo que quedará más claramente evidenciado por medio de un paneo horizontal seguido de un *zoom-in* sobre su rostro, el mismo que exterioriza desinterés hacia Pizango (Brandenburg y Orzel 00:36:36 - 00:38:15). El desprecio de este poder estatal hacia el portavoz indígena constituye uno de los signos donde se expresa la colonialidad del poder. Ante los ojos de los políticos criollos, Pizango no es solo un sujeto racializado por su aspecto fenotípico, sino que también el menosprecio a sus palabras entraña una inferiorización del conocimiento indígena. A fin de cuentas, como lo señala Nelson Maldonado-Torres, uno de los

aspectos de la colonialidad del ser es la instalación de un “escepticismo misántropo” hacia las fuentes de conocimiento de los sujetos oprimidos (251-57).

En su análisis crítico sobre lo que denomina *politics as usual*, Marisol de la Cadena reprueba la resistencia hacia la diversificación política por parte de los sectores políticos hegemónicos frente a los actores indígenas. Pensando en el espacio andino, esta autora propone que el surgimiento de una “indigenidad” puede provocar la pluralización ontológica de la política y, por ende, la reconfiguración de lo político. Ella precisa que esto no significa insertar nuevos elementos ideológicos, étnicos, raciales o religiosos en una lucha por la hegemonía, sino la transformación del concepto de lo que se considera político para dar paso a una “política pluriversal” (359-60). Efectivamente, partiendo de la propuesta de Marisol de la Cadena, en *When Two Worlds Collide* se evidencia que la clase política criolla, encabezada por García, se resiste durante el periodo previo al conflicto al ingreso de un nuevo elemento en su esquema de *politics as usual*, como sería la demanda y, sobre todo, el paradigma que traían los actores indígenas amazónicos. En otras palabras, se resisten al reconocimiento de ontologías políticas alternativas a la dominante ontología que entraña la matriz eurocéntrica capitalista. La siguiente intervención pública del expresidente del Perú nos permitirá analizar a profundidad esta colisión:

Estas personas no son ciudadanos de primera clase que puedan decir 400 mil nativos a 28 millones de peruanos: “Tú no tienes derecho a venir por aquí”. De ninguna manera, eso es un error gravísimo. Y quien piense de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo. Estamos en una situación donde el Gobierno ha tenido mucha serenidad, pero el país no puede tener una pistola en la cabeza. ¿Qué puede hacer el Gobierno sino actuar con energía para que el orden, que es un principio básico...? Las sociedades piden siempre a los estados orden, y ya está bueno.

(Brandenburg y Orzel 00:29:21 - 00:30:45)

Estas declaraciones de García pueden ser analizadas desde diversos niveles. En primer lugar, el expresidente sería el portavoz del sector político hegemónico que se resiste a cierta indigenización de la política. Es decir, que se opone a la posibilidad de introducir nuevos elementos a la estructura política de la modernidad occidental. Para García y para el proyecto de estado neocolonial, no hay cabida para una posible politización de los elementos de la naturaleza. La discusión se plantea solo en el terreno del antropocentrismo, un espacio donde la clasificación social se establece en términos de ciudadanía.¹³ El documental de Brandenburg y Orzel, va retratando así el violento distanciamiento de dos ontologías políticas disociadas por su propia materialidad.

Por otro lado, las declaraciones de García revelan una clara devaluación ontológica de este hacia los pueblos indígenas (“Estas personas no son ciudadanos de primera clase”). Evidentemente, para el expresidente de Perú existe un esquema de clasificación dentro del estado-nación Perú, una institución en donde los “‘indios’ debían ser considerados, sí humanos, aunque no muy racionales”, como diría Walter Mignolo (*Habitar* 39). Con sus declaraciones, García hace uso del viejo recurso colonial de barbarizar a los indios ante la incapacidad de comprenderlos (“quien piense de esa manera quiere llevarnos a la irracionalidad y al retroceso primitivo”). Pero antes de ampliar este eje, el de la devaluación ontológica como instrumento de imposición de la lógica de modernidad a través de portavoces neocoloniales, regresemos hacia una escena del documental que hemos aludido previamente. En la sección dedicada a perfilar el paradigma amazónico jíbaro mencionamos las expresiones de Pizango durante un debate televisado con la periodista Mariella Balbi. En este tenso diálogo, la presentadora de televisión cuestionó repetidas veces la protesta indígena que bloqueaba el flujo de combustible desde una estación petrolera en la selva norte hacia Lima. El principal argumento de Balbi era el desabastecimiento de energía que podía, potencialmente, sufrir la capital, la urbe más occidentalizada del país. A poco de concluir la entrevista, la periodista cerrará su intervención con la siguiente frase: “Yo no me voy a quedar sin luz porque ustedes tienen un problema que no quieren dialogar, ni nadie que viva acá en la ciudad” (Brandenburg y Orzel 00:28:45 - 00:29:15). García y Balbi reflejan en sus discursos una narrativa colonial con tendencia a la devaluación de los pueblos indígenas a partir de ejes como la racionalidad eurocéntrica, la configuración de las ciudades como centros de poder y la visión centralizada del Estado como institución de autoridad. Este tipo de colisión mostrada por *When Two Worlds Collide*, la analizaremos a partir de su ausencia de ética. Para Maldonado-Torres, una condición de la colonialidad del ser es la normalización de la violencia institucional o las no-éticas de guerra aplicadas hacia los sujetos colonizados bajo discursos de control y autoridad (253-56). A eso responde, por ejemplo, García amenazando con ejercer sus instrumentos de control (“¿Qué puede hacer el Gobierno sino actuar con energía para que el orden, que es un principio básico...?”). Minutos después de mostrar las declaraciones de García, el documental proyecta un collage de grabaciones a cámara en mano, con diversos formatos y resoluciones, sobre el enfrentamiento físico entre policías e indígenas que ocurrió en Bagua el día 5 de junio 2009. La mayoría de las tomas muestran la violencia extrema que ejercieron los policías en el intento de desalojo de la estación. Los movimientos bruscos de cámara, así como los cortes sin transición y la falta de composición fotográfica y equilibrio en los encuadres, sumado al sonido diegético de disparos, golpes e insultos de los policías hacia los indígenas, enfatizan en la violencia institucional contra esta población.

Sin embargo, esta violencia contra los indígenas y la configuración de ellos como sujetos “asesinables”, según Maldonado-Torres, tiene su origen en el escepticismo misántropo que entraña el discurso de la modernidad y que se ejerce al cuestionar la condición de humanos de los sujetos oprimidos (243-46). Recordemos, por ejemplo, a García atribuyendo primitivismo y denigrando la ciudadanía de los indígenas awajún-wampis. Pero, no contentos los portavoces del Estado neocolonial con devaluar ontológicamente a los indígenas, los sitúan espacialmente dentro de lo que Ramón Grosfoguel denomina la “zona del no-ser”. Según este autor, en el sistema imperialista/capitalista, las élites metropolitanas occidentales construyen una forma de alteridad en la que sitúan a sujetos racializados que habitan fuera de los centros metropolitanos en periferias donde pueden ser inferiorizados colectivamente (93-95). Bajo esta lógica es que Balbi justificaría el privilegio que debe tener la ciudad capital Lima y su demanda de consumo energético frente a las protestas de la población indígenas en la selva, quienes no solo constituyen colectivamente una especie de sub-ontología, sino que también habitan un territorio imaginado solo como una fuente de recursos sin mayor valor que su intercambiabilidad mercantil.

Sin embargo, frente a estos ataques desde sectores occidentalizados, este ensayo propone que en el documental de Brandenburg y Orzel la figura de Pizango encarna la metáfora de una cierta agencia social indígena al asumir una postura denunciatoria, primero demandando que el Gobierno del Perú “sataniza” a los pueblos indígenas a través de sus operadores oficiales, para luego pasar a una postura más beligerante y deliberadamente acusatoria, luego de la matanza ocurrida el 5 de junio:

El Gobierno dice que vamos a dialogar, pero por bajo sigue haciendo negociados para permitir el ingreso de las empresas petroleras, sigue lotizando la Amazonía. Lo que veo, lo que siento y lo que percibo es la gran amenaza que se está viniendo a nivel del mundo. Cuánto estamos contaminando, cuánto estamos matándonos entre nosotros.
(Brandenburg y Orzel 01:15:58 - 01:16:57)

Estas declaraciones de Pizango forman parte de un registro no diegético que se proyectó sobre imágenes del líder awajún durante el periodo en que estuvo asilado en Nicaragua con tomas intercaladas del paisaje amazónico. Luego de escapar del sistema judicial peruano que buscaba responsabilizarlo penalmente por las muertes del *Baguazo*, Pizango se refugió inicialmente en la Embajada de Nicaragua, país al que le pidió asilo político exitosamente. Dos aspectos son interesantes de analizar en este fragmento. 1) La insubordinación de Pizango, quien no solo denuncia que el estado-nación Perú no es una institución de autoridad sobre los pueblos amazónicos, sino que también se rebela a su sistema judicial al refugiarse en Nicaragua. 2) Una madurez discursiva donde evoluciona

de una simple denuncia de la indiferencia de dicho estado-nación hacia los pueblos indígenas para pasar a exponer las modalidades del proyecto neocolonial a través del estado-nación (“por bajo sigue haciendo negociados para permitir el ingreso de las empresas petroleras, sigue lotizando la Amazonía”). Pizango, portavoz de una sociedad jíbara, reconocida históricamente por su carácter insubordinado, aunque marginada del proyecto de modernidad del estado-nación Perú (Regan Mainville 19-24), construye lo que Walsh denomina una praxis decolonial insurgente al no admitir la subyugación que esta institución hegemónica le propone y, lejos de eso, embestirla con denuncias y la exhibición de sus mecanismos de opresión desde una plataforma colectiva (*On Decoloniality* 33-49). Al final del documental, Pizango regresa de su asilo al Perú, donde es detenido preliminarmente por la Policía durante un tiempo y luego puesto en libertad para el inicio del juicio. Después de más de cinco años de litigio, Pizango será absuelto.

Aunque el documental no ahonda en los detalles del juicio, propone una elipsis que va desde algunas tomas de archivo del inicio de las audiencias hasta una escena final donde se ve al líder awajún regresando a su comunidad a medianoche y con el paisaje sonoro de las arengas de su pueblo. Al grito colectivo de “por culpa de la empresa, el pueblo está en la lucha”, un grupo de indígenas recibe a Pizango en medio de agradecimientos por haberlos representado. La última escena del documental nos propone una metáfora de Pizango como el héroe de la sociedad jíbara que regresa victorioso a su “naturaleza doméstica”. En ese momento, él hace la siguiente reflexión: “Los pueblos indígenas originarios seguimos bregando por esta pervivencia para que la humanidad siga teniendo la selva, los bosques” (Brandenburg y Orzel 01:35:58 – 01:38:14). En esta última frase, Pizango no solo nos reafirma su resistencia a capitular en este enfrentamiento contra el proyecto neocolonial promovido por el estado-nación Perú, sino que también desliza una especie de consciencia pluriversal, respecto al rol de la sociedad indígena jíbara en relación con otras formas de sociedad. A manera de conclusión, propondremos que en esta última reflexión aflora sutilmente una suerte de mirada pluriversal con que los pueblos indígenas, en este caso amazónicos, entienden la coexistencia de distintas formas de realidad o distintos universos. Para Mignolo, la pluriversalidad implica una trayectoria que empieza con la desvinculación del proyecto global diseñado por los estados-naciones, donde las comunidades indígenas asumen el control de su propia praxis vital para luego construir una red de solidaridades con otras experiencias de lucha decolonial que estén marcadas por procesos de desoccidentalización (*On Pluriversity* 90-113). Es cierto que, aunque el documental no refleja la solidificación de una postura pluriversal, ocurre en Pizango el surgimiento de una conciencia ecológica que va más allá de los límites

territoriales jíbaros, desde cuya perspectiva se asume una afinidad entre su “naturaleza doméstica” y otras realidades, es decir, otras ontologías.

Notas

¹ En 1990 las concesiones mineras ocupaban 2,300.000 de hectáreas en Perú. Para el 2011, estas ocupaban 24 millones, es decir, el 19 por ciento del territorio peruano (De Echave 2011).

² Una información no detallada por el documental es que Alberto Pizango asume el liderazgo de la alianza multiétnica Awajún-Wampis debido a que aquel año él era presidente de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva (AIDSESP). Esta es una organización civil creada en 1979 por diversas etnias amazónicas que se agruparon con la meta de defender su territorialidad y promover el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas.

³ Para más información sobre la genealogía del extractivismo en la Amazonía consultar “Towards an Environmental History of the Amazon: From Prehistory to the Nineteenth Century” por David Cleary (2001) y *Después del Caucho* por Alberto Chirif (2017).

⁴ La colonialidad, como la formulan los teóricos decoloniales, es la forma de dominación que se constituye posterior a los procesos de colonización. Esta dominación se da través de la predominancia de episteme eurocéntricas y la imposición de una modernidad entendida como un proyecto universalista que hegemoniza y homogeniza a las sociedades poscoloniales bajo una sola propuesta cognitiva (Quijano 2014, 1992; Maldonado-Torres 2007; Mignolo 2000).

⁵ Después de todo, los decretos promovidos por Alan García trasgredían a la propia normativa indigenista contemplada en textos jurídicos del estado-nación Perú como su Constitución vigente. En el capítulo VI de este documento, el Estado Perú se compromete a respetar la propiedad comunal y la autonomía organizativa de las comunidades nativas. Además, el Perú ha ratificado su suscripción al Convenio 169° de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre pueblos indígenas y tribales. Al haber firmado este documento, que implica un reconocimiento más amplio y profundo de los derechos indígenas, el Estado peruano acepta el carácter constitucional de su contenido en términos de praxis legal doméstica.

⁶ Proviene del Quechua “kocha”, que significa laguna o charco.

⁷ Además del vínculo que conciben los indígenas jíbaros hacia su espacio vital a través de la territorialidad, la distribución sub-espacial dominante sigue siendo la entrega de terrenos en base a un criterio de afinidad entre familias y clanes, de esta manera las comunidades awajún y wampis diseñan un sentido de integridad entre los clanes (grupos familiares que componen a una comunidad) y sus terrenos asignados (Garra y Riol Gala 2014).

⁸ Eduardo Gudynas profundiza su análisis en que tanto la retórica biocéntrica de las constituciones de Bolivia y Ecuador, no significaron la disolución de las modalidades neoliberales en la relación estado-territorio indígena. Por el contrario, terminaron fundando nuevos conflictos expresados ahora como tensiones éticas entre los discursos antropocentristas y biocentristas, sin dismantelar las estrategias de desarrollo convencionales (*Derechos* 109-27).

⁹ Por “estado de derecho” se asume al modelo de ordenamiento que adoptan los estado-nación que rigen sus políticas y orden social a partir de los marcos normativos escritos: leyes y constituciones.

¹⁰ Aunque cabe precisar que la administración de Alan García (2006-2011) y la firma del Tratado del Libre Comercio (TLC) con los Estados Unidos, no constituyen un evento fundacional del giro neoliberal en la política peruana. Con diversos debates al respecto, se pueden señalar al gobierno de Alberto Fujimori y sus medidas económicas liberales aplicadas a partir de 1992 como el inicio del ingreso peruano a la economía global de mercado.

¹¹ La colonialidad difiere del colonialismo porque esto último se produce cuando una nación es controlada por otra, mientras que lo primero se constituye cuando una nación (aparentemente soberana) reproduce patrones de poder que emergieron en el colonialismo y que definen la vida laboral, cultural, las relaciones de poder y la producción de conocimiento (Maldonado-Torres 2007).

¹² La Base de Datos Oficial de Pueblos Indígenas y Originarios se creó en Perú recién en el año 2012 tras la promulgación de la resolución ministerial N° 202-2012-MC del Ministerio de Cultura. Este documento, que se encuentra en constante actualización, contiene información catastral, poblacional y cultural de los grupos étnicos reconocidos oficialmente como pueblos originarios del Perú.

¹³ Para Aníbal Quijano, la “ciudadanización” de los sujetos oprimidos en los proyectos de estado-nación, se constituye como una herramienta de control social que no solo se utiliza para que las instituciones ejerzan poder y autoridad, sino que despliega en las relaciones intersubjetivas para establecer clasificaciones en términos de sujetos modernos (eurocéntricos) y pre-modernos (tribales o no-europeos) (*Colonialidad* 300-12).

Bibliografía

- Aoki, Keith. "Neocolonialism, Anticommons Property, and Biopiracy in the (Not-so-Brave) New World Order of International Intellectual Property Protection". *Indiana Journal of Global Legal Studies*, Vol. 6, No. 1, 1998, pp. 11–58.
- Blaser, Mario. "Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology*, Vol. 54, No. 5, 2013, pp. 547-568.
- Chirif, Alberto., Pedro García Hierro y Richard Chase Smith. *El indígena y su territorio son uno solo: estrategias para la defensa de los pueblos y territorios indígenas en la Cuenca Amazónica*. Oxfam América, 1991.
- De Echave, José. "La minería peruana y los escenarios de transición". En *Transiciones. Postextractivismo y alternativas al extractivismo en el Perú*, editado por Alejandra Alayza y Eduardo Gudynas. CEPES, RedGE, 2011, pp. 59-86.
- De la Cadena, Marisol. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *CULTURAL ANTHROPOLOGY*, Vol. 25, Issue 2, 2010, pp. 334–370.
- Descola, Philippe. *The Ecology of the Others*. Prickly Paradigm Press, 2013.
- . "Las cosmologías de los indios de la Amazonía". *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, No. 17, 1998, pp. 219-227.
- Escárzaga, Fabiola. "La emergencia indígena contra el neoliberalismo". *Política y Cultura*, No. 22, Otoño 2004, pp. 101-121.
- Fatheuer, Thomas. *Buen Vivir: A Brief Introduction to Latin America's New Concepts for the Good Life and the Rights of Nature*. Heinrich Böll Foundation, 2011.
- Garra, Simone y Raúl Riola Gala. "Por el curso de las quebradas hacia el 'territorio integral indígena': autonomía, frontera y alianza entre los awajún y wampis". *Anthropologica*, No. 32, 2014, pp. 41-70.
- Gudynas, Eduardo. *Derechos de la Naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Ediciones Abya-Yala, 2016.
- . "Teología de los extractivismos". *Tabula Rasa*, No. 24, 2016, pp. 11-23.
- Leff, Enrique. *Racionalidad Ambiental. La reapropiación social de la naturaleza*. Siglo Veintiuno Editores, 2004.
- Maldonado-Torres, Nelson. "On the Coloniality of Being". *Cultural Studies*, No. 21, 2007, pp. 240-270.
- Merino Acuña, Roger. "The politics of extractive governance: Indigenous peoples and socio-environmental conflicts". *The Extractive Industries and Society*, Vol. 2, No. 1, 2015, pp. 85-92.
- Mignolo, Walter. "On Pluriversality and Multipolar World Order: Deolonality after Decolonization; Dewesternization after the Cold World". En *Constructing the Pluriverse*, editado por Bernd Reiter. Duke University Press, 2018, pp. 90-116.
- . *Habitar la frontera. Sentir y pensar la decolonialidad (Antología, 1999-2004)*. CIBOD – Barcelona Center for International Affairs, 2015.
- Mignolo, Walter y Catherine E. Walsh. *On Decoloniality. Concepts, Analytics, Praxis*. Duke University Press, 2018.
- Nkrumah, Kwame. *Neo-Colonialism. The Last Stage of Imperialism*. International Publishers, 1967.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Clacso, 2014, pp. 285-327.
- Regan Mainville, James. "Los awajún y wampis contra el Estado: una reflexión sobre la antropología política". *Investigaciones sociales*, Vol. 14, No. 24, 2010, pp. 19-35.
- Santos-Granero, Fernando. "Introduction: Images of Public Wealth". En *Images of Public Wealth, or the Anatomy of Well-Being in Indigenous Amazonia*, editado por Fernando Santos-Granero, University of Arizona Press, 2015.

Svampa, Maristella. “Consensus of the *commodities*, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”. En *Movimiento socioambientales en América Latina*, CLACSO - Observatorio Social de América Latina, No. 32, 2012, pp. 15-38.

Viveiros de Castro, Eduardo. “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”. *Common Knowledge*, Vol. 10, Issue 3, Fall 2004, pp. 463-484.

Walsh, Catherine. “Development as Buen Vivir: Institutional Arrangements and (De)Colonial Entanglements”. En *Constructing the Pluriverse*, editado por Bernd Reiter. Duke University Press, 2018, pp. 184-196.

When Two Worlds Collide. Dirigida por Heidi Brandenburg y Mathew Orzel, 2016. Netflix, <https://www.netflix.com/watch/80097475>.