

LAS ECOLOGÍAS INDÍGENAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ÉTICA  
AMBIENTAL EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA

by

IDA DAY

(Under the Direction of Mark Anderson)

ABSTRACT

In recent decades, many Latin American writers and environmental activists have returned to indigenous traditions in search of models for sustainability. They have integrated traditional knowledge and spirituality into their ecological frameworks, contrasting them with modern science and engineering, which are rooted conceptually in the dualistic abstraction of humans from nature. This dissertation investigates the reevaluation of native cosmologies and traditional ecological knowledge in the writings of contemporary Latin American indigenous and non-indigenous authors (Javier Castellanos, Hugo Jamióy, Jaime Huenún, Leonardo Boff, Eduardo Galeano, Mario Vargas Llosa, Mayra Montero). Their works offer an alternative system of ethics for our civilization: a decisive challenge to the modern paradigm of economic expansion. This dissertation illuminates how these authors dialogue with the myth of progress upholding the neoliberal capitalist order, and the indigenist myths that idealize the relationship between indigenous peoples and the natural world. I demonstrate that their perspectives have contributed to the current ecological debate by engaging central aspects of

indigenous ecologies: a relationship of mutual respect with local ecosystems and a holistic knowledge that includes both material and spiritual experience.

**INDEX WORDS:** Latin America; sustainability; spirituality; traditional ecological knowledge; environmental ethics; indigenous thought; literature; culture

LAS ECOLOGÍAS INDÍGENAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ÉTICA  
AMBIENTAL EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA

by

IDA DAY

M.A., Nicolaus Copernicus University, Poland, 2000

M.A., Texas A&M University-Commerce, 2004

A Dissertation Submitted to the Graduate Faculty of The University of Georgia in Partial  
Fulfillment of the Requirements for the Degree

DOCTOR OF PHILOSOPHY

ATHENS, GEORGIA

2013

© 2013

Ida Day

All Rights Reserved

LAS ECOLOGÍAS INDÍGENAS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ÉTICA  
AMBIENTAL EN LA LITERATURA LATINOAMERICANA

by

IDA DAY

Major Professor: Mark Anderson

Committee: Lesley Feracho  
Lorgia García-Peña

Electronic Version Approved:

Maureen Grasso  
Dean of the Graduate School  
The University of Georgia  
May 2013

For Dan and Pancho

## AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero agradecer profundamente a Mark Anderson por su excelente dirección de esta tesis, así como por los consejos, la paciencia y la generosidad ofrecidos. Gracias por todo el tiempo dedicado a la organización y la finalización de este proyecto.

Les agradezco a los miembros de mi comité – Lesley Feracho y Lorgia García-Peña, por la lectura de los capítulos y sus valiosos comentarios.

Deseo expresarle mi gratitud a Luis Correa-Díaz por el tiempo que me ofreció para compartir su conocimiento, ideas y varios materiales que utilicé en este proyecto.

Les doy gracias a Jorge Majfud y Jaime Huenún, cuya correspondencia me permitió ver las obras estudiadas aquí desde otra perspectiva.

También, estoy agradecida a Dana Bultman y Catherine Jones por sus consejos, apoyo y amable ayuda durante mis estudios.

## ÍNDICE

	Page
AGRADECIMIENTOS .....	v
<b>CAPÍTULO</b>	
1 INTRODUCCIÓN .....	1
Acercamientos a la ética ambiental.....	2
La recuperación de los conocimientos indígenas.....	9
Las tradiciones indígenas como modelos de la ética en América Latina ..	17
Acercamientos a la sostenibilidad ecológica .....	20
Estructura de la tesis .....	21
2 LAS LITERATURAS INDÍGENAS ACTUALES .....	28
El desarrollo histórico de las literaturas indígenas .....	33
Conceptos erróneos sobre las lenguas y literaturas indígenas .....	38
Los escritores indígenas actuales .....	40
Javier Castellanos.....	43
Jaime Luis Huenún .....	50
Hugo Jamióy Juagibioy.....	56
Conclusión .....	66
3 LEONARDO BOFF Y EL VERDEAMIENTO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN .....	68
La visión universalista de Boff .....	68

	La cuestión ecológica e indígena en la teología de la liberación.....	74
	El aporte indígena en el paradigma de Boff.....	82
	La ética ambiental de Leonardo Boff en el contexto global .....	96
4	LOS MITOS INDÍGENAS COMO FUENTE DE LA ECOLOGÍA SOCIAL DE EDUARDO GALEANO .....	102
	América en la visión universal/integradora de Galeano .....	106
	El derecho de soñar.....	110
	Los mitos indígenas como modelos para el futuro ecológico.....	115
5	EL RETORNO AL MUNDO INDÍGENA EN <i>EL HABLADOR</i> DE MARIO VARGAS LLOSA Y <i>TÚ, LA OSCURIDAD</i> DE MAYRA MONTERO	129
	La posición posmoderna de Vargas Llosa y Montero .....	132
	Los precursores de la narrativa del retorno a la naturaleza.....	135
	El anti-indigenismo de Mario Vargas Llosa .....	139
	La ética ambiental de Montero .....	151
	La cuestión del origen en las obras de Vargas Llosa y Montero .....	159
6	CONCLUSIÓN.....	162
	OBRAS CITADAS.....	168

## CAPÍTULO 1

### INTRODUCCIÓN

El enfoque de esta tesis es el análisis del diálogo entre la ecología/estudios ambientales y la literatura en América Latina. A principios del tercer milenio, asistimos a una crisis ecológica sin precedentes en la historia de nuestro planeta, que ha producido respuestas radicales entre los intelectuales de varios campos, entre ellos escritores, artistas, y activistas ambientales. Bajo la amenaza de la degradación ambiental causada por la globalización, nos enfrentamos a un gran desafío de encontrar soluciones a la crisis, pero para tomar decisiones informadas hay que reevaluar nuestras actitudes hacia el mundo natural. Por lo tanto, la ética ambiental tiene que estar involucrada para guiarnos en este proceso. Esta tesis analiza la posición y la contribución de los autores latinoamericanos al campo de la ética ambiental en el contexto local y global. El propósito es investigar el tema de la “recuperación” de las tradiciones, de los conocimientos, y de las espiritualidades indígenas al servicio del activismo ambiental, que ha cobrado vigor en los últimos años.

Las tradiciones amerindias siguen vigentes en América Latina y sirven de fuente a los autores latinoamericanos. No se han eliminado, a pesar de que, en gran parte, las formas de pensamiento y de percibir la realidad, propias del mundo prehispánico, fueron reprimidas durante el proceso de colonización europea. Las culturas indígenas sobrevivieron en la tradición oral de millones de habitantes del continente como una forma de entender y sentir el cosmos, pero también han absorbido bastante de culturas

externas en cinco siglos de colonialismo. Estos procesos de mezcla de culturas y sus implicaciones para las sociedades latinoamericanas han sido estudiados por varios teóricos, entre los cuales destacan: Fernando Ortiz (transculturación), Antonio Cornejo Polar (heterogeneidad) y Néstor García Canclini (hibridez). A pesar de las muchas diferencias entre estos conceptos, todos ponen énfasis en la pluralidad cultural – una totalidad compuesta de diversidades. Este enfoque es un fenómeno de mayor relevancia para los estudios ambientales de hoy, que también buscan una convergencia de las diversidades y una religación de los seres humanos entre sí y con la naturaleza. Ya que las comunidades humanas forman parte de sus medio ambientes (y son modeladas por ellos), la diversidad biológica influye en la diversidad cultural.

Tomando en cuenta el conjunto de investigaciones existentes en torno a la reevaluación de la modernidad y a la vigencia de las ecologías indígenas en la época contemporánea, el propósito de esta tesis es demostrar como autores latinoamericanos cómo Javier Castellanos, Jaime Huenún, Hugo Jamióy, Leonardo Boff, Eduardo Galeano, Mario Vargas Llosa, y Mayra Montero despliegan nociones de la espiritualidad indígena en sus obras, empleándolas para contrastar una ética ambiental basada en tradiciones locales con el universalismo occidental que se asocia con la ciencia moderna. El enfoque principal es explorar y problematizar diferentes planteamientos éticos basados en o atribuidos a culturas indígenas que contribuyen al debate actual sobre la sostenibilidad ecológica.

### Acercamientos a la ética ambiental

La ética ambiental, que explora las causas de la crisis ecológica actual y consiste en el estudio de las relaciones éticas entre los seres humanos y el medio ambiente,

empezó a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XX como una sub-disciplina de la filosofía. Uno de los fundadores de este campo, Aldo Leopold, propuso la revaluación de la ética en el contexto de la ecología y buscó integrar el diálogo entre ambas disciplinas. Su ensayo fundacional, “Land Ethic”, publicado póstumamente en 1949, promueve el respeto a la tierra y la armonía entre los seres humanos y el mundo natural, cambiando “the role of *Homo sapiens* from conqueror of the land-community to plain member and citizen of it” (28). La ética de la tierra, formulada por Leopold, constituye la perspectiva ecocéntrica dentro la ética ambiental, que se enfoca en preservar la integridad y la estabilidad de la comunidad biótica en vez de conservar la vida de individuos.

Puesto que los problemas ambientales son multidimensionales y varían de un contexto al otro, el ámbito de la ética ambiental también es extenso y hay diferentes posiciones dependiendo de la región (Smith 3). Aunque algunos autores proponen soluciones universales a nuestros problemas ecológicos (Galeano y Boff), las perspectivas ambientales varían de una región a otra. El debate teórico sobre la ética ambiental en América Latina se ha enfocado en los temas inspirados por la crisis ecológica en otras partes del mundo, como la responsabilidad individual a la luz de la degradación ambiental, el consumismo, y el antropocentrismo. Sin embargo, como lo observa Heyd, “Today, economic and geographical conditions in Latin America are still significantly different from those in many other areas of the world, thereby co-determining environmental ethics and attitudes” (2007: 59). Por lo tanto, también existe una práctica ambiental arraigada en las culturas locales y nacionales, características de la región, pero también íntimamente vinculada con la política de las potencias extranjeras - la colonización europea y la relación económica con los Estados Unidos. Un ejemplo de

esta práctica es el desarrollo de la ecología social considerada “a properly Latin American perspective on the problems concerning the natural environment” (Heyd, 2004: 231). Este enfoque eco-social, representado por Eduardo Galeano, considera la crisis ambiental como consecuencia de las acciones de ciertos grupos en el poder en vez del resultado del antropocentrismo (enfaticado por la ecología profunda).

La ecología social amplía los límites de los estudios ambientales y busca comprender procesos ambientales dentro de procesos sociales. Según Murray Bookchin, considerado fundador y uno de los más influyentes representantes de la disciplina, “social ecology provides more than a critique of the split between humanity and nature; it also poses the need to heal them” (Bookchin 87). Entonces, uno de los propósitos de la ecología social es enfatizar la interdependencia de las relaciones sociales y naturales y concebirlas holísticamente. En América Latina, muchos de los promotores de la ecología social están estrechamente relacionados con los de la teología de la liberación, que surgió a finales de los años 60 y que adquirió aún más resonancia en las próximas décadas. Las prácticas solidarias de liberación forman una respuesta ética de los sacerdotes y otros activistas a la pobreza extrema de las masas, la corrupción en la Iglesia Católica y la violencia de las dictaduras militares. Aunque al principio el movimiento no abordaba los asuntos ambientales directamente, enfocándose en los aspectos políticos y económicos de la opresión social, “eco-ethical perspective can be said to be implicit in liberation theology across the board” (Smith 57). Gradualmente, ambos discursos llegaron a dialogar, unidos por la raíz común de sus problemas: la imposición del poder (sobre los pobres y sobre el mundo natural). Un momento crucial que relacionó la destrucción de ecosistemas con la opresión oligárquica y demostró la imposibilidad de separar ambos

problemas fue la primera conferencia internacional de las Naciones Unidas sobre el medio ambiente en Estocolmo en 1972. La declaración firmada en la conferencia condenó el colonialismo y afirmó la protección del medio ambiente, de los recursos naturales y de los derechos humanos. Hoy en día, la teología de la liberación comparte mucho con el problema ecológico porque concierne a todos los seres humanos y al planeta entero; en este sentido es integral y universal. En la época de la crisis ecológica actual, las prácticas solidarias de liberación no solamente se aplican a la situación de los pobres y los marginados, sino a todos los habitantes de la tierra degradada. La teología de la liberación y los estudios ambientales tienen un proyecto común: ambos buscan una liberación a través de la concientización de la sociedad. Entre los promotores de la ecología social en América Latina destacan Eduardo Galeano, Ernesto Cardenal, y Leonardo Boff.

En su análisis de la peculiaridad de América Latina en el campo de la ética ambiental en *Encountering Nature* (2007), Thomas Heyd añade a la ecología social dos planteamientos teóricos más: la etnoecología y la ecología de la liberación. El primero enfatiza la relación directa y personal con el medio ambiente guiada por el conocimiento tradicional (como en el caso de las tribus indígenas), el segundo sugiere la liberación de la naturaleza de la dominación humana y el restablecimiento de la relación entre el hombre y su entorno basada en el equilibrio y la igualdad. La ecología de la liberación, representada por Leonardo Boff, desafía el antropocentrismo y enfatiza la importancia de considerar los miembros de la naturaleza no humanos como iguales a nosotros. Los tres enfoques presentados por Heyd son complementarios y determinados por la situación histórica, cultural, y económica de la región.

Entre los acercamientos a la ética ambiental también cabe mencionar la valiosa aportación femenina. Como observa Murphy en *Literature, Nature, and Other: Ecofeminist Critiques* (1995), “in the nineties, ecofeminism is finally making its presence felt in literary studies, and as critics begin to develop the insights of ecofeminism as a component of literary criticism, they are discovering as well a wide array of environmental literature by women that is being written contemporaneously with the development of ecofeminist philosophy and criticism” (48). En las últimas décadas, esta tendencia se ha manifestado en América Latina a través de la producción literaria de muchas mujeres, por ejemplo Anacristina Rossi (*La loca de Gandoca*, 1991), Mayra Montero (*Tú, la oscuridad*, 1995), Julia Alvarez (*A Cafecito Story*, 2001), y Laura Esquivel (*La Malinche*, 2006). En el campo de la teología feminista, que tiene sus raíces en la teología de la liberación, Ivone Gebara ha inaugurado el “ecofeminismo holístico”, caracterizado por el radical planteamiento anti-patriarcal y la reconstrucción total de la teología (Ress 7). En cuanto a su posición ética, el ecofeminismo cuestiona el antropocentrismo y el androcentrismo, exigiendo un nuevo paradigma espiritual, y refleja las ideas de la ecología profunda, ya que ambas disciplinas proponen abandonar “the hardheaded scientific approach to reality in favor of a more spiritual consciousness” (Salleh 480).

La ecología profunda, formulada por Arne Naess in 1973, “goes beyond a limited piecemeal shallow approach to environmental problems and attempts to articulate a comprehensive religious and philosophical worldview” (Devall and Sessions 120). Con frecuencia criticada por su anti-humanismo, el desprecio por las desigualdades sociales, la vaguedad, y el exclusivismo, la ecología profunda representa uno de los acercamientos

más radicales y periféricos de la ética ambiental.<sup>1</sup> No obstante, su cuestionamiento de la posición humana en el universo y su desafío a los valores de la sociedad industrial de consumo constituyen un paso esencial en examinar las raíces de nuestros problemas ecológicos. Al cuestionar la ciencia y la tecnología y enfocarse en la búsqueda espiritual, los ecólogos profundos con frecuencia son considerados utópicos. Hoy en día, las utopías ecológicas constituyen una contribución importante a nuestros esfuerzos de crear una sociedad sostenible. Marius de Geus comenta sobre la validez de las ecotopías en *The End of Over-consumption: Towards a Lifestyle of Moderation and Self-restraint* (2003): “in the era of unfettered, large-scale and irreversible degradation of the environment, there is a need for ‘counter-images’ of an alternative society, one that protects and respects nature. Ecological utopias represent a most pertinent form of social critique; they can truly function as a rich source of ideals for a different arrangement of contemporary society” (96). La utopía también constituye el tema de “El derecho a soñar”, donde Eduardo Galeano imagina una perfecta sociedad futura, en la cual prevalece la justicia y no hay lugar para la pobreza, la violencia, y la desigualdad. El autor también añade a los diez mandamientos uno adicional (el que fue olvidado por Dios): *Amarás a la naturaleza de la que formas parte*. Leonardo Boff también enfatiza la importancia de las utopías que forman “the presence of the heavenly dimension within the earthly dimension” (*Essential Care*, 54). Entonces, las visiones idealizadas propuestas por Galeano y Boff de una comunidad global sostenible basada en los valores que comúnmente asociamos con los

---

<sup>1</sup> En su ensayo, “Social Ecology Versus Deep Ecology” (1988), en un tono condescendiente, Bookchin critica y ridiculiza la ecología profunda por su “anarchism”, “eco-fascism”, and “shamanistic eco-babble”, presentando sus ideas como irracionales y utópicos, y propone la ecología social como la única solución posible para nuestros problemas ecológicos.

indígenas (el respeto por la naturaleza y la unión entre lo material y lo espiritual) desempeñan un papel importante en el proceso de cambiar nuestros valores y solucionar los problemas ambientales. Aunque ninguno de los dos autores es representativo de la ecología profunda, sus enfoques en una relación material y espiritual del ser humano con su entorno y sus proyecciones universalistas/globalizadoras dialogan con la perspectiva holística de este acercamiento a la ética ambiental.

De la misma manera que las culturas indígenas han influido en la ecología profunda, la gran mayoría de los preceptos del biorregionalismo fue tomada de estas culturas, cómo lo observó Kirkpatrick Sale en “The Bioregional Vision”: “a good percentage of native people still retain perceptions out of their tribal experience that are identical with bioregionalism” (np). Entonces, se puede referir a ambos acercamientos (la ecología profunda y el biorregionalismo) como movimientos posindigenistas. Los códigos éticos y las perspectivas ambientales del biorregionalismo derivan de una cultura o tradición local, vinculada con una región específica delimitada por fronteras naturales entre biotas, y por consiguiente varían de un contexto a otro.<sup>2</sup> La más famosa exposición del biorregionalismo, que percibe la crisis ambiental como resultado de la globalización y las corporaciones multinacionales es la obra de Kirkpatrick Sale, *Dwellers in the Land* (1985). Según el autor, los ideales del biorregionalismo, como la descentralización, la participación, la liberación, y la comunidad, se pueden realizar al enfocarse en lo local.

De acuerdo con la teoría de Tom Lynch, expuesta en *Xerophilia* (2008), nuestra identidad

---

<sup>2</sup> Una biorregión es una área definida por las fronteras naturales (en vez de políticas), que contienen características geográficas, climáticas, hidrológicas, y ecológicas capaces de sostener una comunidad humana (Thayer 3). El término con frecuencia es usado como sinónimo de ecorregión, sin embargo una biorregión es un concepto más amplio que también implica “a political and cultural practice and an ecologically based form of place-conscious self-identity” (Lynch 18).

debe arraigarse en nuestra biorregión, no solamente definirse por los aspectos nacionales, étnicos, y culturales: “in order to deal with matters of environmental concern a politics derived from an environmentally determined and local sense-of-place might prove more useful than efforts focused at the national and global level” (17).

### La recuperación de los conocimientos indígenas

Los términos “indígena” y el “conocimiento indígena”, son muy problemáticos y tienen varias implicaciones. La identificación de un grupo o una sociedad particular como “indígena” puede ser problemática por el sentido muy general del término, que es una construcción occidental, análoga al “Oriente” que criticó tan acertadamente Edward Said en *Orientalism*.<sup>3</sup> La categoría “indígena” se utilizó para agrupar a las miles de culturas y lenguas que existían en América antes de la llegada de los europeos en un solo grupo, cuyo rasgo distintivo era su otredad geográfica y cultural frente al colonizador europeo. Entonces sería erróneo afirmar que los indígenas representan una sola constelación de características o un sistema único de valores. De la misma manera que el discurso colonial inventó los conceptos del “oriente” y del “trópico”, que consistían de falsos prejuicios, establecían jerarquías, y dividían el mundo por fronteras artificiales, el concepto “indígena” es una categoría creada por la cultura occidental. En años recientes, este problema ha llevado a varios críticos a interrogar: ¿Qué es lo indígena? Douglas Sanders, en “Indigenous Peoples: Issues of Definition” (1999), problematiza el término desde una perspectiva legal, exponiendo la formulación de la definición, su desarrollo histórico y su estado actual. El autor comenta que la convención de la Organización Internacional del Trabajo de las Naciones Unidas en 1957 categorizó a las personas

---

<sup>3</sup> *Orientalism* (1978) de Edward Said, que influenció los estudios postcoloniales, se trata de los prejuicios eurocéntricos contra la cultura árabe/islámica.

“indígenas” a base de su “descent from the populations which inhabited the country, or a geographical region to which the country belongs, at the time of conquest or colonization”. Luego, la definición ha sido revisada y reformulada frecuentemente para distinguir entre el término “indígena” y otras minorías raciales o culturales, para las cuales el autor usa el término “tribal”. Sanders concluye su análisis con la observación que por la variedad de contextos donde los indígenas se encuentran no hay una sola definición que pudiera captar su diversidad.

En las últimas décadas, se ha investigado la importancia del conocimiento indígena en el contexto de la globalización. Arun Bala en “Indigenous Knowledge and Western Science: the Possibility of Dialogue” (2007) observa que en los últimos años muchas instituciones científicas han reconocido los sistemas del conocimiento ecológico tradicional/indígena como sistemas legítimos, el hecho que fue inspirado por los proyectos de las corporaciones biotecnológicas que empezaron a explotar el conocimiento tradicional en los campos de la medicina, la agricultura, y la ecología. Este paso ha resultado en la reevaluación del conocimiento tradicional hasta entonces renunciado por pertenecer a las categorías de mitos o supersticiones. Según el autor, una de las tareas importantes para facilitar el diálogo entre la ciencia occidental y el conocimiento tradicional es encontrar las estrategias para legitimizar, cuando sea posible, los descubrimientos teóricos y metodológicos de los indígenas. De manera similar, Fulvio Mazzocchi en “Western Science and Traditional Knowledge” (2006) describe el proceso de redescubrir y aceptar la importancia del conocimiento ecológico tradicional para la protección de la biodiversidad y para el desarrollo de la sostenibilidad. Una de las dificultades que encuentra el autor en cuanto a la aplicación del conocimiento indígena es

la amplitud del concepto que no nos proporciona una definición universal: “our difficulty in approaching the knowledge from indigenous cultures is already reflected in the way in which we describe and name it”, por ejemplo la palabra “tradicional” puede ignorar la habilidad de sociedades tradicionales de adaptarse a las nuevas circunstancias, la palabra “indígena” excluye el conocimiento de las poblaciones oficialmente no considerados indígenas, y el término “local” no es suficiente preciso.

La investigación de las tradiciones indígenas es un asunto problemático porque, como lo observa John Grim en “Indigenous Traditions” (2006), “no one people can be made representative of the thousands of indigenous cultures”; sin embargo, “there are ‘family resemblances’ among indigenous religious experiences that allow an investigation of these plural forms of religious traditions among extremely diverse indigenous peoples” (285). Entre estos rasgos destacan: la íntima conexión de los indígenas con su biorregión y un conocimiento holístico que incluye tanto la experiencia física/empírica (la observación de la naturaleza) como la espiritual (las experiencias místicas y visionarias). Los conocimientos ecológicos tradicionales son el tema del libro de Raymond Pierotti, *Indigenous Knowledge, Ecology, and Evolutionary Biology* (2011), en el cual el autor corrige la injusta noción que los indígenas de las Américas son supersticiosos y demuestra que su conocimiento, empíricamente basado, es “equivalent to Western science in usefulness and insight, but different in approach” (8).<sup>4</sup> Lo que es más, en contraste con la ética occidental (derivada de la filosofía griega y la tradición judío-

---

<sup>4</sup> Grim también señala la revocación de los estereotipos del indígena (como “pagan savage”, “primal ancestor”, “noble hero”, o “childlike victim”) en los recientes estudios etnográficos, que “activate new ways of cultural undersastnding”, demostrando cómo “indigenous thinkers express their own sensual, symbolical, and logical modes of knowing” (290).

cristiana), que establece una jerarquía natural con los seres humanos en la cima, dominando sobre las demás especies, la ética indígena suele incluir a todos los miembros de un ecosistema, y por consiguiente refleja más las leyes de la ecología, según las cuales “todo está relacionado con todo” (Commoner np).<sup>5</sup> Pierotti propone la reevaluación del conocimiento ecológico tradicional, que nos permitiera restablecer una conexión con el mundo natural (local) ausente en el acercamiento abstracto (universal) de la ciencia moderna. De acuerdo con su teoría, los dos discursos (indígenas y occidentales), que hasta recientemente han sido considerados campos antagónicos, no solamente son complementarios sino también productivos en el proceso de solucionar nuestros problemas ecológicos.

La relevancia de los conocimientos indígenas en el contexto de la ética ambiental ha sido explorada en “Indigenous Perspectives” (2001) de Whitt *et al*, donde los autores argumentan que en las cosmovisiones indígenas todos los fenómenos del universo son recíprocos y creadores. De manera análoga, el conocimiento está arraigado en la tierra y no se puede separar el mundo humano de lo natural, el presente del pasado, lo material de lo espiritual, y por consiguiente: “Indigenous responsibilities to and for the natural world are based on an understanding of the relatedness, or affiliation, of the human and non-human worlds” (4). Este concepto de reciprocidad genera responsabilidades morales de

---

<sup>5</sup> Se han publicado varios estudios que critican la ética occidental, entre ellos cabe mencionar: “The Historical Roots of Our Ecological Crisis” (1967) de Lynn White que examina las causas de nuestros problemas ecológicos en el contexto de la religión cristiana - “the most anthropocentric religion the world has seen” (11). Sin embargo, Baird Callicott propone la reevaluación de la tradición judeo-cristiana, argumentando que no se debe descartar una de las tradiciones intelectuales más influyentes y duraderas porque sus implicaciones han sido “both the cause and cure of our contemporary global environmental malaise”, entonces pueden servir de un modelo familiar “of how a traditional cultural worldview may support one or another environmental ethic” (24).

los indígenas al mundo natural que habitan: “They are obligated to provide their lands with sustenance, to sustain them by means of practices and ceremonies (and if needed, by protest and resistance)” (10). La pérdida de esta conexión entre el hombre y la tierra en la cultura moderna, que es una de las causas principales de la crisis ecológica, constituye el tema de “Letting the World Grow Old: An Ethos of Countermodernity” (1999) de Freya Mathews. Reflexionando sobre la destrucción de los edificios viejos y la mudanza constante de un lugar a otro en la época contemporánea, la autora observa que poner más enfoque emocional y estético (en vez de económico) en la manera de relacionarnos con nuestro entorno ayudaría “truly to *inhabit* places, to come to belong to them, in ways that are undreamt of in change-based societies” (222). Como ejemplo de esta relación, Mathews se refiere a las actitudes indígenas hacia su ambiente local: “Aboriginal peoples learned to inhabit the real rather than escaping into the ideal by remaining attuned to the wisdom that this peaceful old land imparts to those who pay attention to it” (230). Como indican todos estos estudios, varios autores actuales cuestionan la dicotomía cultura/naturaleza perpetuada por los discursos dominantes occidentales (la modernidad y la tradición judío-cristiana) y proponen recuperar la visión holística del universo característica de las tradiciones indígenas.

Sin embargo, es importante mencionar que de la misma manera que no existe un solo sistema de conocimiento indígena, el conocimiento occidental es heterogéneo, y por consiguiente no se los puede separar totalmente. La dicotomía entre el sistema de conocimiento occidental y el indígena ha sido cuestionada por Laurelyn Whitt, en *Science, Colonialism, and Indigenous Peoples* (2009). La autora observa que aunque hay ciertas tendencias que han formado, influenciado, y diferenciado estos sistemas, por

ejemplo el espíritu positivista de la ciencia moderna y el enfoque en lo local del conocimiento indígena, “the diversity and non-unitary character of both ‘indigenous’ and ‘western’ must be acknowledged, and, indeed, stressed. There are differences within, and similarities across, western and indigenous knowledge systems that confound any attempt to cast the contrast as a simple dichotomy” (xvi).

La revaluación de los conocimientos indígenas es un proceso vigente no solo en la ciencia, la ecología, y los estudios ambientales, sino también en la literatura. Hay muchos escritores contemporáneos que han integrado nociones de la espiritualidad indígena en su marco ecológico, contrastando la idealizada sabiduría ancestral, como modelo para la sostenibilidad, con los valores modernos occidentales, responsables por la crisis ecológica actual.<sup>6</sup> También, se han hecho varios estudios críticos que se enfocan en el cuestionamiento de la modernidad para cambiar nuestro paradigma basado en la noción que el progreso material, logrado a través de la ciencia, la tecnología, la educación, y el comercio, es el último bien y que el sistema de valores tradicionales, considerados primitivos y supersticiosos, forma el obstáculo para este progreso. Entre los recientes estudios que cuestionan el creciente desarraigo de la sociedad (la alienación humana de la naturaleza y de sus antepasados) y constituyen referencia imprescindible para mi tesis cabe mencionar: *Environmental History of Latin America* (2007) de Shawn William Miller, *¿Callejón sin salida? La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana* (2004)

---

<sup>6</sup> Un ejemplo de esta tendencia puede ser la obra de Ernesto Cardenal, *Homenaje a los indios americanos* (1970), que propone buscar la autenticidad de América en las antiguas civilizaciones indígenas, confrontando sus valores y creencias con los de la sociedad capitalista. También, las profecías ancestrales (el fin de la era del Quinto Sol) y el desastre ecológico, causado por nuestro paradigma neoliberal, en una mítica ciudad Moctezuma son los temas de *¿En quién piensas cuando haces el amor?* (1996) de Homero Aridjis.

de Niall Binns, *Making Nature Sacred: Literature, Religion, and Environment in America from the Puritans to the Present* (2004) de John Gatta, “Hacia una tipología de la literatura ecológica en español” (2000) de Jorge Paredes y Benjamin McLean, “¿Cuáles son los dones que la naturaleza regala a la poesía latinoamericana?” (1998) de Roberto Forns-Broggi. Estas exploraciones ecocríticas desafían nuestro paradigma basado en los valores occidentales del progreso material, del desarrollo ilimitado y del consumismo.

El interés en los asuntos ecológicos en América Latina se ha relacionado discursivamente con la herencia cultural/prehispánica de la región. De acuerdo con Binns, para los autores latinoamericanos contemporáneos, como Boff y Cardenal, “el mundo indígena sirve como una especie de muestra de una edad de oro ecológica y como un modelo para la anhelada sociedad futura” (29). Según estos autores, la crisis ecológica se deriva de la pérdida de la conexión básica con el universo que fue introducida y perpetuada por el mito moderno del progreso y del crecimiento ilimitado. La cuestión del desarraigo o la alienación se puede analizar en dos niveles: el material (la degradación de nuestro entorno y la urbanización) y el espiritual (el declive del animismo y del culto a los ancestros). Una de las posibles maneras de restablecer el vínculo con el universo es usar como modelo las actitudes hacia la naturaleza de los pueblos indígenas. Binns menciona en este contexto el resurgimiento reciente del interés por la poesía indígena en muchos países latinoamericanos, y cita a Paredes y McLean para demostrar que el redescubrimiento de los mitos ancestrales y el diálogo con el neoindigenismo forman las características principales de la literatura ecologista actual (36).

Sin embargo, autores como Miller, han cuestionado la elaboración de ese mito del indio como “proto-ecologist” (26), demostrando que tanto los indígenas como los

Europeos explotaban los recursos naturales, manipulaban la naturaleza para sus fines materiales, y causaban catástrofes ambientales. No obstante, también señala Miller que había una diferencia crucial en sus actitudes hacia la naturaleza: “while Europeans exploited nature’s resources with clear conscience, for their Christian god had given them unchallenged dominion over plants, animals, and “all creeping things,” Indians faced nature with trepidation [...] Nature for Indians was a power to be reckoned with, equal to or greater than human powers, and their respect for nature was driven not by friendship but by fear” (27). Entonces, sin exaltaciones e idealizaciones de las sociedades indígenas, Miller señala su respeto hacia la naturaleza, contrastándolo con el deseo occidental de explotarla sin preocuparse por las repercusiones.

Un planteamiento parecido surge en la obra de Pierotti, que deconstruye la caricatura del indígena como “natural ecologist” (23), ignorando el hecho que “ecological understanding was as dearly earned and difficult to obtain for Indigenous people as it is for any contemporary field ecologist” (23). El autor comenta que el conocimiento indígena está basado en una meticulosa y cuidadosa observación de un ambiente local, fluctuante y relativamente impredecible, el resultado de la cual es un conocimiento específico, con frecuencia superior a la ciencia occidental en su habilidad de predecir los fenómenos naturales. El sobrevivir en un ambiente fluctuante e impredecible es muy diferente de vivir en armonía con la naturaleza, como se suele estereotipar la vida indígena. Pierotti señala que el equilibrio natural es un concepto occidental originado en el siglo XVII, que constituye “one of the most pernicious of all models for the exploitation of birds, fish, and mammals, the idea that populations can exist at the level that allows a maximum sustainable yield” (35). De acuerdo con esta teoría, que ignora y

simplifica muchos factores ecológicos, si una población llega a cierto nivel entonces puede ser explotada sin límites. Contrastando los conocimientos indígenas con la ciencia moderna, desde la perspectiva de su profesión científica, el autor señala las limitaciones del “Western typological, single ‘global solution’ approach to science” (9). Pierotti propone el conocimiento ecológico tradicional como la tercera alternativa para nuestra relación con el mundo natural que, en contraste con la actitud explotadora y la conservacionista, de ninguna manera asume que los humanos controlamos la naturaleza, sino que formamos parte de ella.<sup>7</sup> Ambos autores (Miller y Pierotti) ofrecen perspectivas críticas a las interpretaciones históricas occidentales, examinando las actitudes indígenas hacia la naturaleza y contrastándolas con las prácticas traídas por los europeos.

#### Las tradiciones indígenas como modelos de ética en América Latina

Las tradiciones indígenas siguen siendo importantes en América Latina aunque fueron reprimidas y marginalizadas por la influencia europea en el continente a partir de la conquista. Estas tradiciones sobrevivieron en el soporte oral de millones de habitantes no letrados mientras oficialmente sólo se reconoció el soporte ilustrado, aquello que estaba más conectado con la literatura, la filosofía, y la ética occidental. En el siglo XX, los escritores comprometidos y los intelectuales de izquierda decidieron reivindicar lo indígena, venerando el cosmos destruido por la codicia europea del oro y el progreso capitalista. José Carlos Mariátequi ofreció un profundo análisis político y social de la “cuestión indígena”, analizando en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) cómo se relacionaban la miseria de los indios con el régimen de

---

<sup>7</sup> Pierotti corrige la teoría de Shepard Krech en *The Ecological Indian* (1999), según la cual los indígenas “were the equivalent of ‘environmentalist’ or ‘conservationist’ who draw their ideas and inspiration from the European Romantic tradition” (215).

propiedad de la tierra. El autor describe cómo la conquista inauguró una economía feudal y destruyó lo que él veía como la sólida economía comunista inca. Aunque Mariátequi analiza el problema indígena como problema económico (el derecho a la tierra) su pensamiento tiene implicaciones importantes en el campo de la ética porque presenta los valores indígenas (la obediencia al deber y el respeto a la propiedad colectiva) como modelo para crear el sistema ético, en contraste con la economía esclavista y la codicia europea. Como es evidente en la fuerte posición de la ecología social en América Latina, el pensamiento socialista de Mariátequi ha tenido resonancia en la ética ambiental de la región. Sin embargo, es importante notar que el socialismo suele ser tan explotador de la naturaleza como el capitalismo, entonces no puede servir como un modelo indiscutible.

El pensamiento indigenista pasó también por varias etapas literarias. En el periodo de su mayor maduración (el neoindigenismo), ofreció una versión más problematizada de la cuestión indígena, añadiendo otras dimensiones al interés romántico y económico en los indios - la etnografía, la cosmovisión, la lengua, y las costumbres de los indios. Uno de los representantes de esta corriente, que aborda problemas éticos actuales (la justicia social), es José María Arguedas. Su novela, *Los ríos profundos* (1958), retrata la cultura y espiritualidad andina en contraposición a la cultura nacional, postulando “un Perú mestizo, fuertemente nutrido por la herencia indígena” (González Vigil 76). El enfoque integral y holístico del autor, reflejado en una unión complementaria del mundo quechua y católico, crea una visión de una religión universal y de un nuevo orden social. Y esta visión promueve el equilibrio ecológico en la época actual cuando las religiones fundamentalistas impiden las tendencias unitarias y dividen a la población mundial.

En los últimos años, los estudios sobre las culturas amerindias han cambiado la perspectiva desde la cual se las presenta, es decir en vez de retratar a los indígenas como víctimas traumatizadas y pasivas de la conquista, ahora se enfocan en su rol activo en este evento. Douglas Cope, en “Indigenous Agency in Colonial Spanish America”(2010), señala que “indigenous peoples now appear as pragmatic, flexible actors, creatively adjusting to the new conditions brought forth by the Europeans’ arrival, and even manipulating their supposed superiors” (204). El autor menciona varios libros que exploran la participación de los indígenas en la conquista y sus alianzas con los conquistadores, por ejemplo *Mexico and the Spanish Conquest* (2006) de Ross Hassig and *Indian Conquistadors* (2007) de Laura Matthew y Michel Oudijk. Estos estudios deconstruyen la dicotomía indio/europeo que ha dominado el discurso indigenista a partir del momento del contacto entre ambos mundos, demostrando la complejidad y diversidad de las culturas amerindias. Según John Peeler, este cambio en la manera de presentar al indígena tiene que ver con el surgimiento de los influyentes movimientos políticos y sociales de los grupos indígenas en varios países latinoamericanos: “Now, the indigenous have forced themselves to the forefront of our attention through such spectacular acts as the indigenous uprising in Ecuador in the 1990s, the Zapatista insurgency in Chiapas, Mexico, beginning in 1994, and the rise to power of Evo Morales in Bolivia” (233).

La influencia indígena tiene una enorme importancia en la cultura latinoamericana. A pesar de los siglos de marginalización, los indígenas desempeñan en un papel central en el contexto histórico, como fundadores nacionales: los aztecas en México, los mayas en Guatemala, los incas en el Perú, y los tupís en Brasil. Además constituyen el símbolo de resistencia al régimen colonial y el neocolonial. Esta tesis

demuestra cómo las tradiciones indígenas han influenciado el discurso ecológico actual y servido de modelo para cambiar nuestro paradigma ético.

### Acercamientos a la sostenibilidad ecológica

John E. Carroll, en *Sustainability and Spirituality* (2004), problematiza el término “sostenibilidad” que, a causa de su uso común e impreciso, ha perdido su validez. Además, el concepto planteado en el dominante sistema de valores capitalistas, como lo demuestra el uso del oxímoron “el crecimiento sostenido”, se ha convertido en un fenómeno absurdo: “Infinite growth in a finite environment is an absurdity. Sustainable development [...] is a useful concept as long as we accept the notion of development in the qualitative rather than just the quantitative sense” (19). El autor propone la redefinición de la sostenibilidad, que requiere un cambio fundamental de nuestros valores desarrollados a partir de la segunda guerra mundial, y presenta los monasterios, los conventos, y las comunidades indígenas como modelos de eco-espiritualidad y sostenibilidad. De Geus también expresa la necesidad de restringir el uso de la sostenibilidad para devolverle al término el sentido concreto porque el concepto se ha convertido en “an abstract formula with which every imaginable party can agree [...]”. Nowadays, sustainability expresses a politically correct intention: it constitutes an adequate cloak under which the most varied political compromises can be achieved, but no longer induces radical and stringent environmental measures” (24). En el campo de la economía, el reciente estudio de G. J. Paton, *Seeking Sustainability: On the Prospect of an Ecological Liberalism* (2011), urge el reexamen de la noción de sostenibilidad, que ha servido las metas económicas en vez de las ecológicas, intentando deconstruir la dicotomía economía/ecología perpetuada por la ideología neoliberal. El propósito del

autor es criticar la marginalización de los aspectos éticos en el proceso de buscar la sostenibilidad y construir en el ámbito del liberalismo “a sustainability framework that offers the environmental protection neoliberalism has failed to secure” (2). La redefinición del concepto de sostenibilidad también forma el enfoque del libro de Miller, *Environmental History of Latin America* (2007), donde el autor propone un cambio radical de nuestras actitudes hacia la naturaleza: “Safeguarding nature will require a yet more revolutionary change in human attitudes that must grant nonhuman life, even inanimate landscapes, fuller consideration as regards their own rights to sustainable existence” (6). Considerando las diferentes actitudes a la sostenibilidad ecológica, mi tesis demuestra cómo los autores latinoamericanos redefinen la relación entre el ser humano y su entorno, reclamando la dignidad de la tierra, estimulando la conciencia, inspirando el eco-activismo, y ubicando la región como un lugar central y estratégico en la discusión actual sobre cómo sostenernos en el planeta, uno de los problemas más relevantes y urgentes de nuestra época.

### Estructura de la tesis

Los cuatro capítulos de esta tesis abordan diferentes teorías relacionadas con el tema de la sostenibilidad ecológica, señalados anteriormente, y las obras que he seleccionado sirven de contexto para cumplir con los propósitos de este análisis. El primer capítulo explora las obras de algunos autores indígenas contemporáneos: la monografía zapoteca de Javier Castellanos, *El cultivo del maíz en Yojovi* (1988), el poemario huilliche de Jaime Huenún, *Ceremonias* (1999), y los poemarios camëntsá de Hugo Jamióy, *Mi fuego y mi humo, mi tierra y mi sol* (1999) y *Danzantes del viento* (2005). El propósito de este análisis consiste en demostrar que las tradiciones indígenas

están arraigadas en sus biorregiones y que hay una gran variedad de perspectivas y actitudes hacia el mundo natural entre este grupo de escritores porque cada tribu es una entidad individual con una historia, cultura, e idioma específico. Algunas de las obras de estos autores, publicadas en las versiones bilingües, muestran no sólo la variedad de actitudes hacia el mundo natural entre los grupos indígenas, sino también la existencia de varios idiomas que están en peligro de desaparecer. James Geary, en “Speaking in Tongues” (2011), observa que entre 6,500 idiomas del mundo casi la mitad está en una situación precaria. El autor resalta la relación entre los idiomas y recursos naturales, señalando que cada dos semanas desaparece un idioma y con él – el conocimiento específico del tribu que lo hablaba: “languages are natural resources. Many minority languages contain valuable knowledge about the natural world. In Australia, for example, botanists have discovered new species by studying the different Aboriginal names given to seemingly identical plants” (62). Los autores estudiados en este capítulo contribuyen a una de las tareas indispensables para redirigir el camino de nuestra civilización, que es la importancia de mantener las diversidades, tanto biológicas como culturales y lingüísticas. Además, dichos autores revitalizan la mitología y la cosmología de sus pueblos, transmitidas por la tradición oral desde muchas generaciones atrás, que forman parte del conocimiento ecológico tradicional: “through stories they personified reality and discussed it through narrative interaction rather than through computation” (Pierotti 23). En contraste con la ciencia moderna, este conocimiento no separa lo material de lo espiritual, percibe el universo desde una perspectiva holística, y actualmente constituye una alternativa para nuestro paradigma científico/tecnológico.

En el segundo capítulo, me enfoco en las obras de Leonardo Boff: *Grito de la tierra, grito de los pobres* (1997), libro transicional que explora los vínculos entre el discurso de la teología de la liberación y el de la ecología, y *La dignidad de la tierra* (2000), que formula un nuevo paradigma universal para nuestra civilización basado en el restablecimiento de la autonomía de la naturaleza. Boff amplía los límites del ecocentrismo, enriqueciéndolo con una dimensión espiritual/cósmica, a la cual se refiere “eco-espiritualidad”. Esta se opone al rígido y exclusivo monoteísmo cristiano y busca recuperar el diverso y armonioso paganismo de las poblaciones indígenas de la Amazonía. Mi tesis demuestra cómo el autor enfatiza la importancia de recuperar la dimensión sagrada de la naturaleza dentro de la ética ambiental en la época de la industrialización y la urbanización, cuando “More science and more technology are not going to get us out of the present ecologic crisis until we find a new religion, or rethink the old one” (White 13). El nuevo sistema ético que propone Boff está basado en la religación del ser humano con el universo, lo que el autor encuentra en las maneras de vivir, las celebraciones y los rituales de los pueblos originarios de América. Aunque Boff desafía ciertos mitos sobre el indígena, por ejemplo el del “buen salvaje” tiene la tendencia de presentar su relación armoniosa con la naturaleza de una manera universalista y general.<sup>8</sup>

El tercer capítulo está dedicado a la obra de Eduardo Galeano, *Los nacimientos* (1982), que consiste en mitos precolombinos de fundación. Crítico de la modernización en nombre de la cual han sido sacrificados pueblos y tierras, Galeano recurre al pasado

---

<sup>8</sup> En *Essential Care*, Boff critica la visión reduccionista de los indígenas que transmite la creencia que ellos siempre son “buenos” porque viven en un estado natural no contaminado por la cultura (28).

americano antes de la conquista (las profecías aztecas y mayas, la mitología makiritare, la medicina y la etnobotánica zapoteca, las ceremonias rituales incas) para crear su ecotopía de una justa y sostenible comunidad global. Como Leonardo Boff, Galeano presenta un contraste muy definido entre la espiritualidad indígena y la sociedad moderna. A través del análisis de las consecuencias materiales y espirituales de la modernidad, el autor critica la sociedad capitalista, que por un lado promueve el crecimiento económico y por otro la alienación o el desarraigo del mundo natural. El sistema capitalista requiere este desarraigo porque el ser humano para poder participar en la supuesta prosperidad económica, que le ha ofrecido la revolución industrial, tiene que abandonar el campo. Como consecuencia de esta transición, con frecuencia se encuentra alienado e inseguro: “Aunque el hombre contemporáneo parezca vivir en un mundo donde todo se ha simplificado y resulta más eficaz gracias a la moderna tecnología, el hecho es que le atormentan las aprensiones derivadas de la incertidumbre económica y ecológica” (Casado 17).

El cuarto capítulo analiza el retorno a la naturaleza y a las posibilidades de recuperar la herencia cultural indígena al servicio de la modernidad en *El hablador* (1987) de Mario Vargas Llosa y *Tú, la oscuridad* (1995) de Mayra Montero, que, desde una escéptica perspectiva posmoderna, desafían las visiones idealizadas de Boff y Galeano. El regreso al origen (al mundo de nuestros antepasados) es un concepto que se ha planteado en varios contextos literarios, por ejemplo el regreso al campo de la tradición pastoril o el anhelo de volver a un momento anterior a la revolución neolítica. En la literatura latinoamericana, las crónicas de los conquistadores, que abundan en exageraciones y elogios a la tierra y sus habitantes, crean ciertos mitos sobre el Nuevo

Mundo - un lugar prístino y sobre el indígena - el buen salvaje.<sup>9</sup> En el siglo XX, el concepto de buen salvaje, basado en puros estereotipos, llegó a ser percibido como una forma del racismo. Por eso, varios teóricos y escritores actuales cuestionan la vuelta nostálgica a la naturaleza y desafían lo que es “natural”. Vargas Llosa problematiza la transición del mundo moderno (la religión monoteísta, el progreso tecnológico, y el consumismo) a los valores paganos y la magia de la tribu Machiguenga en la selva peruana. Montero también demuestra las limitaciones de la modernidad, contrastando las prácticas espirituales del vudú haitiano con la ciencia y el racionalismo occidental. Sin embargo, ninguna de las novelas cae en un simplismo que glorifique el mundo natural versus el mundo moderno y que perpetúe esta dicotomía. Como demuestran los autores, ambos mundos tienen sus problemas y las relaciones entre ellos son complejas, interactivas, y complementarias. Mi investigación pretende ubicar la obra de Mayra Montero dentro del contexto ecocrítico de la narrativa femenina hispanoamericana con el interés de demostrar que aunque la novela critica el racionalismo occidental y la explotación ambiental no es un caso representativo de una conciencia ecofeminista. Desde una perspectiva posmoderna, Montero critica ambos discursos – tanto científico como espiritual, eliminando jerarquías y evitando ofrecer resoluciones para nuestros problemas ecológicos.

---

<sup>9</sup> La atribución de todo tipo de bondades ingenuas al indio, nacida en el pensamiento europeo con el contacto con las poblaciones indígenas de América, fue desarrollada por J.J. Rousseau en el siglo XVIII. El filósofo ilustrado promovía la pureza y la autenticidad del hombre en su estado natural, es decir antes del surgimiento de la estructura social occidental. El ser humano no corrupto por la civilización es bueno porque es autosuficiente, y por eso no depende del sistema sociopolítico. De acuerdo con Rousseau, la sociedad es un constructo artificial que produce la jerarquía, la injusticia y la desigualdad.

En cuanto a los distintos acercamientos a la ética ambiental, me centro en dos tendencias, ambas de las cuales echa mano del indigenismo para legitimarse: la proyección medioambientalista globalizadora/integradora y la perspectiva biorregionalista. La primera tendencia, representada por Leonardo Boff y Eduardo Galeano, propone soluciones universales a nuestros problemas ecológicos y pone énfasis en la idea de la unión, la comunicación, y la integración global. Según esta visión, el universo es una totalidad indivisa y el despertar de la conciencia ecológica es un gran proyecto liberador que nos lleva a entender las relaciones de todos los seres humanos entre sí y con su entorno, y los efectos de sus complejas interacciones. Por contraste, la tendencia biorregionalista, que surge en distintas formas en las obras de Javier Castellanos, Jaime Huenún, y Hugo Jamióy pone énfasis en el conocimiento y la política locales dentro de una comunidad particular y en la conexión espiritual con la tierra, lo que está reflejado en la organización tribal de los indígenas (a base de las biorregiones). Aunque los dos conceptos (local y global) parecen muy distintos la frontera entre ellos no es fija. El despertar de la conciencia global incluye la exploración de las diversas culturas locales y, viceversa, la preservación de una biorregión contribuye al equilibrio ecológico global, que se extiende a los problemas de la justicia social, la paz, y los derechos humanos. Mi tesis demuestra cómo los autores analizados aquí se acercan al universalismo y al biorregionalismo, cómo problematizan las dos construcciones conceptuales (global y local), y cómo deconstruyen la frontera entre ellos, tratando de mantener una perspectiva global que al mismo tiempo respeta y considera las necesidades de las comunidades locales.

La visión idealista/utópica de una comunidad global basada en las actitudes indígenas hacia la naturaleza (Boff y Galeano) y la visión crítica/problemática del retorno al mundo natural (Vargas Llosa y Montero) constituyen otro contraste que sirve de contexto para mi tesis. Boff y Galeano, influenciados por la filosofía marxista, denuncian en sus obras la culpabilidad del neoimperialismo y el neocolonialismo económico en la crisis ecológica, presentando la degradación ambiental y la injusticia social como temas inseparables. Al explorar la conexión entre la crisis ambiental y el problema de la opresión social, los autores dialogan con la tradición de la teología de la liberación y la ecología, ampliando las fronteras de los estudios culturales verdes. Para ambos, el mundo indígena sirve como modelo e inspiración para la añorada comunidad futura, y muchas de sus ideas, que teóricamente, inauguran un cambio, en práctica parecen idealistas. En cambio, las novelas de Vargas Llosa y Montero problematizan el regreso al mundo de nuestros antepasados, presentando las limitaciones de este intento - en el primer caso, la imposibilidad de la sobrevivencia de la tribu indígena en el mundo moderno, en el segundo, el fracaso de ambos discursos (científico y espiritual) para solucionar los problemas ecológicos y humanos.

## CAPÍTULO 2

### LAS LITERATURAS INDÍGENAS ACTUALES

El surgimiento de la literatura en lenguas indígenas es uno de los fenómenos actuales más importantes dentro del diverso ámbito cultural latinoamericano. En la Feria Internacional del Libro en Guadalajara en 2007, el escritor zapoteco Esteban Ríos describió el estado actual de la literatura indígena con estas palabras: “Hay una grieta que se está abriendo en esa pared, que es precisamente el olvido en el que se tenía a las letras indígenas. Pero es ganada a pulso por nuestra gente. No es un regalo” (Correa 2). En las últimas décadas, han surgido nuevas generaciones de escritores indígenas, quienes se han dedicado a la faena de reivindicar las tradiciones literarias de sus pueblos. Esta movilización de los intelectuales indígenas se ha manifestado en forma de libros, antologías, revistas, diarios, asociaciones, concursos, encuentros de poetas, fundaciones y premios. Los siguientes son ejemplos del resurgimiento intelectual indígena: revistas *Pewma* de la Universidad de la Frontera (UFRO) en Chile y *Pentukun* del Instituto de Estudios Indígenas de la UFRO, Encuentros Nacionales de Escritores en Lenguas Indígenas celebrados en varias ciudades, el surgimiento de la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas en 1993, la fundación de la Casa del Escritor en Lenguas Indígenas en 1996, el Premio Nezahualcóyotl de Literatura en Lenguas Indígenas desde 1994, y el Premio Continental Canto de América de Literatura en Lenguas Indígenas desde 1998. Gradualmente, las universidades abren espacios de difusión para las letras indígenas – la cátedra de las literaturas indígenas en la Universidad Javeriana en Colombia. También,

las instituciones tradicionales, como la Asociación de Academias de la Lengua Española en Chile, aceptan escritores indígenas como Elicura Chihuailaf.

El deseo fundamental de los autores que escriben en lenguas originarias de América Latina es la recuperación de las cosmovisiones y las filosofías de sus antepasados, y uno de los aspectos que comparten las filosofías indígenas concierne la relación entre el ser humano y la naturaleza. Como observa Pierotti, en *Indigenous Knowledge, Ecology, and Evolutionary Biology* (2011), “literature and art have been the primary venues through which the Indigenous peoples of the Americas could express their traditional values and philosophy [and] much of the philosophy of these peoples is concerned with how to survive and prosper while living on intimate terms with the natural world and its nonhuman inhabitants” (135). Según Pierotti, la ética indígena incluye a todos los miembros de un ecosistema y, en contraste con la ética occidental, establece una conexión estrecha con el ambiente local. De forma parecida, “Indigenous Perspectives” (2001) de Whitt *et al*, problematiza el arraigo del conocimiento indígena en la tierra como resultado de una relación de reciprocidad y deber mutuo entre todos los fenómenos del universo, incluyendo al ser humano. El concepto de reciprocidad genera deberes o responsabilidades morales en las sociedades indígenas, las que se sienten obligadas a sostener su medio ambiente de la misma forma en que el ambiente les sostiene a ellos. Esta filosofía ofrece una alternativa válida para un nuevo paradigma ético y espiritual, basado en el respeto para todos los seres vivos y objetos naturales de nuestro planeta. Asimismo, Shawn William Miller aborda este tema en *An Environmental History of Latin America* (2007), proponiendo un cambio de la actitud humana hacia la naturaleza “that must grant nonhuman life, even inanimate landscapes, fuller

consideration as regards their own rights to sustainable existence” (6). Aunque tanto Pierotti como Miller critican los estereotipos sobre la pacífica y armoniosa relación del indígena con su entorno, ambos enfatizan una relación recíproca y respetuosa, que contrasta con la valorización puramente económica de la naturaleza que se asocia con el actual auge del capitalismo neoliberal. En este contexto, Pierotti cita a Onondaga Oren Lyons, promotor de los derechos indígenas y activista ambiental: “Every time we talk about the nonhuman world we always talk about relatives, whereas you [individuals of European ancestry] always talk about resources” (18).

Este capítulo analiza la forma en que se representan las relaciones entre el ser humano y su entorno natural en obras provenientes de tres culturas indígenas diferentes. Me enfoco en la articulación de una ética ambiental arraigada en las tradiciones indígenas en *El cultivo del maíz en Yojovi* (1988) de Javier Castellanos, *Ceremonias* (1999) de Jaime Huenún, *Mi fuego y mi humo, mi tierra y mi sol* (1999) y *Danzantes del Viento* (2005) de Hugo Jamióy. Su perspectiva ecológica, que pone énfasis en la preservación de la diversidad cultural y una relación íntima entre el ser humano y su entorno natural, privilegia un acercamiento cercano al biorregionalismo y forma una contribución valiosa a la ética ambiental. En los debates actuales de sostenibilidad, el conocimiento y la política locales dentro de una comunidad particular constituyen una alternativa indispensable al paradigma dominante de la globalización y del desarrollo ilimitado. Los tres autores son del origen zapoteco (México), mapuche huilliche (Chile), y camëntsá (Colombia), respectivamente, representando los países que están a la cabeza del desarrollo de la literatura indígena actual. Según Jaime Huenún, los países en los que hay “una eclosión de poetas son México, Colombia, Perú y Chile, donde hay una buena

cantidad de autores conocidos” (citado en Oquendo 2). Chile desempeña un papel sumamente importante en el proceso de abrir un espacio de mayor reconocimiento para la literatura indígena porque allí empezó a generarse un movimiento literario de los mapuches que tuvo eco en otros países latinoamericanos.<sup>10</sup> En la década de los ochenta aparecen los libros fundacionales de este movimiento: *En el país de la memoria* (1988) de Elicura Chihualaf y *Se ha despertado el ave de mi corazón* (1989) de Leonel Lienlaf, que redirigen la producción literaria mapuche de la periferia cultural. Simultáneamente, en México comienza el surgimiento de los escritores indígenas modernos que gradualmente atrae a más cultores. En la antología de Carlos Montemayor y Donald Frischmann, *Words of the True Peoples/Palabras de los Seres Verdaderos* (2004, 2005, 2007), figuran 15 escritores de prosa, 12 de poesía, y 6 de teatro. El mismo fenómeno ocurre en Colombia: “la literatura indígena en Colombia va por tan buen camino, que es comparable, proporcionalmente, con la mexicana, que tiene mucho más tiempo de historia e impulso” (2).

La misión de los autores indígenas contemporáneos es mantener vivos los idiomas y las culturas de los pueblos prehispánicos, para lo cual echan mano de la larga y rica historia de producción cultural indígena. De modo que es importante arraigar el estudio de estos autores en el período antes de la conquista y la implantación de la lengua castellana en el continente americano. Según José Miguel Oviedo, el entablar un diálogo con estas obras “no es un mero ejercicio de arqueología cultural, sino el reconocimiento de una configuración antropológica que enriquece y estimula la creación literaria del

---

<sup>10</sup> Según Huenún, la fecha aceptada por los críticos que inicia la poesía mapuche es el año 1966 cuando se publicó en Santiago de Chile el cuadernillo bilingüe, *Poemas mapuches en castellano* de Sebastián Queupul Quintremil (*Poetas de la tierra* 15).

presente” (36). De hecho, muchos escritores contemporáneos no indígenas, como Ernesto Cardenal, Leonardo Boff y Eduardo Galeano, también han sido profundamente influenciados por las antiguas tradiciones literarias y las cosmologías indígenas. Sin embargo, como señala Juan Adolfo Vázquez en *Literaturas indígenas de América. Introducción a su estudio* (1999), los autores indígenas actuales “no toman sus materiales de aquellos pueblos solamente sino también de otros que no estuvieron en contacto con ellos y fueron modificados por los blancos en fechas posteriores” (45). De modo que la literatura indígena contemporánea también ha sido influenciada por la perspectiva occidental y es, en parte, resultado de la transculturación. Para entender esta nueva etapa de la literatura escrita por los mismos originarios es importante bosquejar el desarrollo de las literaturas indígenas de América Latina, que “de ningún modo [...] deben ser reducidas a literaturas precolombinas” (45).

Hacer una clasificación cronológica de los textos indígenas escritos a través de la historia es un asunto problemático porque la literatura indígena del continente americano ha sido principalmente oral. Con la llegada de los europeos, el arte literario oral acompañado por la pintura y la escritura jeroglífica cayeron en desuso a causa de la gradual transición desde la oralidad a la escritura y la destrucción de los códices. Más que una muestra de reconocimiento de la validez de las tradiciones indígenas, el dominio de las lenguas indígenas por los frailes españoles fue un instrumento de cristianización de los pueblos originarios de América, que sirvió para refrenar la producción de su arte original y acabó en la eliminación de los intelectuales indígenas como autores a partir del siglo XVI. Mientras tanto, los escritores españoles y criollos reinterpretaron a su manera la literatura prehispánica. Miguel León-Portilla describe este “proceso de rescate” de

textos prehispánicos en *Literaturas indígenas de México* (1992), como “anticipo de los métodos de investigación de los modernos etnólogos e historiadores” (16). Entre las obras rescatadas de esta manera sobresalen los códices náhuatl preservados en la Biblioteca Nacional de París bajo el título *Anales de Tlatelolco*, las transcripciones de varios textos (discursos, diálogos, leyendas) por Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún, y el *Popol Vuh*, transcrito del manuscrito del siglo XVI y traducido al castellano como *Historias de los Indios de esta provincia de Guatemala* por fray Francisco Jiménez a principios del siglo XVIII.

Hoy en día, estamos ante el despertar de los intelectuales indígenas que intentan preservar y mantener su herencia cultural, adaptando sus estéticas a sus circunstancias actuales. El problema de la mengua de las culturas indígenas va mano en mano con la crisis ecológica, porque la globalización requiere de la homogeneización de biotas y culturas para reducir los impedimentos al flujo de capital y bienes, lo que resulta en un ambiente comercial parecido en todas partes. Ese problema – la crisis ambiental y cultural – es lo que impulsa tanto la ecoliteratura y la literatura indígena.

#### El desarrollo histórico de las literaturas indígenas

A pesar de este silencio relativo de los autores indígenas entre los siglos XVI y XX, Vázquez propone una clasificación de las literaturas indígenas que sigue la secuencia de las épocas históricas. De acuerdo con el autor, el campo de las literaturas indígenas latinoamericanas abarca los siguientes períodos: prehispánico (documentos indígenas conservados en una escritura ideográfica o por medio de transcripciones de literatura oral), colonial indígena temprano (tradiciones precolombinas en escritura romana), colonial hispánico temprano (informes europeos sobre las tradiciones literarias

indígenas), colonial indígena tardío (textos sobre la vida de la comunidad indígena contemporánea en el contexto social occidental en idiomas aborígenes), indígena moderno (transcripciones y traducciones de las literaturas indígenas orales a las lenguas modernas), folklore indígena contemporáneo (literatura popular moderna de América Latina influida por las tradiciones indígenas), e indigenista hispanoamericano contemporáneo, que recrea las cosmovisiones y las costumbres del mundo americano aborígen (33).

Entre las fuentes principales de las literaturas prehispánicas cabe mencionar los códices mesoamericanos con el texto jeroglífico en piel de venado o en la corteza del amate. Carlos Montemayor, en el “Prólogo” a *Los escritores indígenas actuales II*, hace una interesante observación sobre el uso de la escritura jeroglífica por los mayas, argumentando que la abundancia de las lenguas mesoamericanas los persuadió a utilizar una escritura ideográfica para tener mayor alcance que el límite regional de la escritura fonética (11). Los códices de esta región principalmente tratan de temas astronómicos, rituales, y mitológicos. Algunos de estos códices tienen breves notas aclaratorias en español, que se les agregaron en el período colonial. En el siglo XX empezó el estudio de los códices de Yucatán que ha llevado al desciframiento del significado matemático, calendárico, y cronológico de los documentos. Una de los expertos en este campo es Linda Schele, epigrafista, iconografista y autora de muchos libros, que en 1978 fundó un evento anual, Reuniones Mayas, en la Universidad de Texas en Austin. La recopilación más completa de los manuscritos mayas, *Los Códices de Dresde*, escritos en Chichen Itza a finales del siglo X y principios del XI, trata de ciclos climáticos y meteorológicos, que causan varios fenómenos naturales, lo que hoy día llamamos “cambio climático.”

En la época temprana colonial, varios escritores empezaron a escribir sobre las tradiciones nativas usando letras romanas (en español y las lenguas aborígenes). Muchas obras de este período son anónimas, pero también se salvaron textos de autores individuales. Entre las obras de este período, sobresale el manuscrito conocido como *Cantares mexicanos*, que contiene cantares y poemas en náhuatl, atribuidos a Nezahualcóyotl, el rey poeta precolombino de Texcoco. Su poesía filosófico-lírica contempla los grandes temas de la existencia (la mortalidad y la fugacidad de la vida), animándonos a celebrar la vida a través del amor por la naturaleza porque nuestra estancia en la tierra es muy corta. También, merecen mencionarse los códices y los cantos elaborados por el fraile español, Bernardino de Sahagún, y sus estudiantes sobre la vida, pensamiento y literatura azteca (en náhuatl con unos comentarios en español). Como observa León-Portilla, el propósito de Sahagún era “ahondar en la cultura nativa para poder implantar en ella el cristianismo” (233); por eso hay muchas interpolaciones cristianas en sus obras. Otra valiosa contribución literaria de esta época es *Nueva Crónica y Buen Gobierno* del cronista indígena del Perú, Huamán Poma, que retrata, en quechua y español, la sociedad peruana después de la conquista. La obra, que hoy se encuentra en la Biblioteca Real en Copenhague, fue escrita en forma epistolar y enviada al rey Felipe III de España.

Según Vázquez, la contribución de los conquistadores españoles (por ejemplo Cristóbal Colón, Hernán Cortés y Bernal Díaz de Castillo) no es inferior a otra en cuanto al estudio comprensivo de las tradiciones indígenas, porque sus cartas e informes proporcionaron una información bien comprobada acerca de sus creencias y formas de vida (37). Sin embargo, estos documentos, llenos de exageraciones – demonizaciones o

idealizaciones del Nuevo Mundo y del indígena, por ejemplo el mito del buen salvaje, presentan una perspectiva europea y, por consiguiente no son pertinentes para mi estudio.

<sup>11</sup> En el siglo XX, el concepto del buen salvaje, basado en puros estereotipos, llegó a ser percibido como una forma del racismo. Varios teóricos actuales cuestionan la vuelta nostálgica a la naturaleza y desafían lo que se ha definido como “natural” en relación con las culturas indígenas. Miller, por ejemplo, desarma el mito del “Indian as proto-ecologist” (26), demostrando que el continente americano fue más poblado y avanzado de lo que estimaron los estudios de los 1930 y que sus habitantes utilizaban y explotaban la naturaleza para sus necesidades materiales, modificando el medio ambiente a una escala vasta.

Las obras del período colonial tardío se enfocan en la vida indígena en un contexto español, en vez del pasado precolombino (Vázquez 38). Entre estos textos se encuentran crónicas de los quichés de Guatemala, narraciones míticas y documentos sobre los derechos de tenencia de las tierras. La obra cumbre de la literatura quiché es el *Popol Vuh* que principalmente trata de los temas mitológicos. La cuestión de la autoría del *Popol Vuh* es muy problemática y se supone que había un antiguo códice, ahora desaparecido, donde el contenido del libro estaba pintado y que el autor anónimo lo transcribe de memoria (39). Otra serie de obras famosas escritas en maya yucateco usando caracteres romanos son los *Libros del Chilam Balam* (o del sacerdote Jaguar) de contenido religioso, histórico, medicinal, astronómico, y astrológico.

---

<sup>11</sup> Los hallazgos de la primera expedición de Cristóbal Colón, conservados en una serie de cartas, abundan en exageraciones y elogian la tierra y sus habitantes, creando ciertos mitos sobre el Nuevo Mundo - un lugar prístino y sobre el indígena - un ser ingenuo y noble.

Las investigaciones modernas, realizadas por lingüistas occidentales en colaboración con informantes aborígenes, han producido un enorme corpus literario sobre las tradiciones indígenas en distintos momentos históricos tal y como las relatan los pueblos nativos (libros, monografías, y artículos con transcripciones/traducciones de las literaturas orales), que continúa creciendo (41). Iván Carrasco, en “Etnoliteratura mapuche y literatura chilena: relaciones” (1990), define esta etapa en la evolución desde la oralidad hasta la escritura “la oralidad inscrita” – “una textualidad oral que se adecúa a las posibilidades de la escritura” (22). El artículo de Carrasco se enfoca en la transcripción de textos en mapudungun y su traducción al español en la segunda mitad del siglo XX.

Según Vázquez, mientras las modernas literaturas folklóricas indígenas presentan las composiciones orales de las comunidades mestizas (con muchas palabras y expresiones indígenas), la literatura indigenista moderna “es el resultado del esfuerzo deliberado de autores modernos, impregnados de tradiciones europeas y literatura hispanoamericana, para presentar en español algunos aspectos de la vida indígena que enriquezcan nuestra visión del mundo” (43). Entre las obras principales de la literatura indigenista se encuentran novelas como *Hombres de maíz* (1949) de Miguel Ángel Asturias, *Balún Canán* (1957) de Rosario Castellanos, y *Los ríos profundos* (1958) de José María Arguedas. Aunque esta literatura recrea varios elementos de la cultura aborígen, no tiene mayor relevancia para este capítulo porque trata los temas desde una perspectiva externa (en menor o mayor grado) a la tradición indígena, como en el caso de los autores del período colonial hispánico.

### Conceptos erróneos sobre las lenguas y literaturas indígenas

Carlos Montemayor, en *La literatura actual en las lenguas indígenas de México* (2001), condena el desconocimiento y la descalificación de la literatura en lenguas indígenas en el siglo XX. Como ejemplo cita a Marcelino Menéndez y Pelayo que, en *Historia de la poesía hispanoamericana* (1948), señala la falta de la influencia de las “opacas, incoherentes y misteriosas tradiciones de gentes bárbaras y degeneradas” (14) en la literatura hispanoamericana. Montemayor hace el intento de comprender la posición del crítico español, comentando que murió muchos años antes del resurgimiento de las literaturas en lenguas indígenas, pero lo que es asombroso para el autor es que hoy en día haya escritores y críticos que siguen pensando como Menéndez y Pelayo por causa de varias imprecisiones, olvidos históricos y creencias ingenuas.

Uno de los errores que corrige Montemayor es la noción que las lenguas hegemónicas son idiomas mientras que las lenguas de los pueblos indígenas son sólo dialectos. El autor señala que no hay idiomas superiores y que todos forman complejos sistemas lingüísticos capaces de comunicación abstracta, simbólica y metafórica. Otra creencia que critica Montemayor es la atribución de la literatura sólo a las sociedades que tienen una tradición escrita extensa debido a una tendencia muy generalizada y extendida de pensar que literatura forma sinónimo de letras. Según el autor, el concepto de tradición oral (propio de las sociedades indígenas) incluye el *arte de la lengua* (escrita o no) y la *comunicación oral*. Como los poemas homéricos y los romances españoles, las composiciones artísticas indígenas no necesitan la escritura para transmitirse (17). De manera semejante, Magda Zavala y Seidy Araya, en *Literaturas indígenas de Centroamérica* (2002), comentan sobre el valor literario de los textos fundamentales del

Occidente, como la *Biblia*, *Poema de mío Cid*, la *Iliada*, o la *Odisea*, a pesar de sus raíces orales, planteando la pregunta: “¿Por qué no, con igual propiedad, reconocer esa condición y el valor literario al *Popol Vuh*?” (19). La respuesta de las autoras se remonta al carácter eurocéntrico de las literaturas y culturas nacionales latinoamericanas, y a la larga tradición de exclusión social y cultural del indígena.

La falacia de relacionar la cultura con la alfabetización y de considerar la literatura como consecuencia del conocimiento de las letras también ha sido estudiada por Juan Adolfo Vázquez en *Literaturas indígenas de América. Introducción a su estudio* (1999), que recupera el concepto de “literatura oral” para referirse a la creación verbal de los grupos indígenas de América:<sup>12</sup>

Con ella el mundo prehispánico se prolonga hasta hoy, [...] como en el mundo precolombino no se define la literatura por la escritura sino por la palabra, sus vinculaciones con el mundo vivo de la sociedad y la cultura son inconfundibles. Aquí reside una de las mayores diferencias en el estudio de las literaturas modernas y de las literaturas antiguas, y aún más en el caso de las literaturas orales. [...] en el primer caso el acento recae sobre el lenguaje literario, en el segundo sobre las formas de pensamiento y expresión de una concepción del universo. (28)<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> La problemática del conocimiento de las letras (la relación entre la letra y el poder) ha sido estudiada por Ángel Rama en *La ciudad letrada* (1984). Este estudio, que se enfoca en la representación del intelectual en Hispanoamérica a partir de la Conquista hasta hoy, problematiza el dominio de la letra y su impacto en la jerarquización racial durante el periodo colonial, mostrando cómo los letrados estaban ligados a las funciones de poder.

<sup>13</sup> Vázquez se refiere al “Prefacio” de la *Historie des Littératures*, Encyclopédie de la Pléiade, tomo I (Paris: NRF, 1955), p. x, donde Raymond Queneau reconoce la frase “literatura oral” para designar estas formas de la expresión verbal, “debido a la existencia de un uso estético de la lengua oral” (30).

Debido a esta fuerte vinculación entre la literatura y el contexto social, la demarcación entre un relato literario y la información cultural en la narrativa indígena no es muy definida: “la fuerte carga de tradición oral propicia el surgimiento de un arte narrativo de contenido histórico, medicinal o religioso, que aproxima la narración artística a la investigación histórica o antropológica” (Montemayor 46). Un ejemplo de eso es *El cultivo del maíz en Yojovi* de Javier Castellanos, que puede ser leído como ensayo, relato, o informe cultural.

Los escritores actuales en idiomas originarios de América Latina se han comprometido a reivindicar las ricas y complejas tradiciones de sus pueblos, desafiando las falacias sobre las literaturas y las lenguas indígenas. También, han asumido un nuevo rol – el “de sujetos activos del quehacer literario” (Frischmann 31), en contraste con los personales de escritores indigenistas de las generaciones anteriores, que eran “objetos pasivos” (31). Frente al proceso de globalización que amenaza con extinguir a las etnias, la misión de estos autores es de mayor relevancia en la época actual.

#### Los escritores indígenas actuales

El resurgimiento de los escritores indígenas en la época contemporánea es estrechamente relacionado con el proceso de la concientización de los pueblos indígenas en la segunda mitad del siglo XX (la evolución de sus organizaciones políticas que coincidió con el activismo ambiental). El siglo XX fue un periodo difícil para los pueblos indígenas, no sólo por su marginalización político-social sino también por la destrucción ambiental de sus tierras a causa del desarrollo económico. Durante la dictadura militar en Brasil (1964-1985) los derechos a la tierra de los indígenas fueron totalmente ignorados y en 1970 se inauguró el proyecto de la Carretera Transamazónica. Procesos similares

ocurrieron en otras regiones de América Latina, por ejemplo en Ecuador donde las compañías petroleras contaminaron los ríos, o en Chiapas donde los leñadores y ganaderos usurparon las tierras de los indígenas. Erick D. Langer y Elena Muñoz, en *Contemporary Indigenous Movements in Latin America* (2003), describen cómo el proceso de la contra-globalización cambió esta situación, instigando el surgimiento de los movimientos étnicos. Las primeras organizaciones que unieron los diversos grupos indígenas al nivel nacional aparecieron en los años 1970, y en los 1990 el proceso se desarrolló en la escala internacional, facilitado por la accesibilidad del transporte, la telecomunicación, el Internet, y el surgimiento de las organizaciones no gubernamentales (ONG) dedicadas a los derechos indígenas. El año 1992 (el quinto centenario del viaje de Colón) fue un momento crucial para los movimientos indígenas, que empezaron a organizarse años antes para contrarrestar las celebraciones de este evento, reclamando sus derechos políticos y económicos. El mismo año coincidió también con el otorgamiento del Premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú, defensora de los derechos humanos e indígenas, y con la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro – “a highly publicized event in which indigenous peoples created new awareness on the international stage” (Langer xvi). El 1 de enero de 1994, entró en vigor el Tratado Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), que resultó en la sublevación del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el estado de Chiapas. El activismo zapatista, comprometido con la situación económica de los campesinos indígenas y escéptico frente a las promesas de modernización, ha tenido grandes implicaciones en el reconocimiento de la autonomía política, cultural, y lingüística de los indígenas en México. Entre los logros importantes cabe mencionar la aprobación de la Ley General de Derechos

Lingüísticos de los Pueblos Indígenas en 2003, que reconoce los idiomas indígenas de México como idiomas nacionales.

Como indican estos eventos, desde las últimas décadas del siglo XX varios grupos indígenas han empezado a tomar conciencia de su diversidad, recuperar su identidad étnica y abogar por el derecho a la preservación de sus tierras, costumbres, tradiciones e idiomas. En el año 2002, el marco del 600 aniversario del nacimiento del Rey Poeta Nezahualcōyotl, el Premio de Literatura en Lenguas Indígenas que lleva su nombre fue galardonado a Javier Castellanos por su novela *Gaa ka chhaka ki. Relación de hazañas del hijo del relámpago*, escrita en zapoteco y español. Este premio “reconoce la aportación literaria de los nuevos escritores indígenas a sus lenguas maternas y al español mismo [...] y tiene como propósitos complementarios alentar y estimular a los creadores de esas etnias para que sigan produciendo en sus propias lenguas” (*Noticia por Jesús de León* 1). Durante la ceremonia de premiación, Castellanos lamentó que la mayoría de los zapotecos tendrá que leer su novela en español porque no saben ni leer ni escribir en su lengua materna, y concluyó su discurso con el llamado de revertir esta situación, “de volver útiles las lenguas indígenas” (2). El número de autores que escriben en las lenguas indígenas de México ha crecido inmensamente en las últimas décadas. Entre las voces reconocidas que comparten con la obra de Castellanos la misión de restaurar el diálogo entre el ser humano y su medio ambiente destacan: *Tlikgoy litutunakutín. Cantan los totonacos* (2008) de Manuel Espinoza Sainos; en zapoteco, *Guié'yaase/Olivo negro* (2005) de Natalia Toledo Paz y *Xtille Zikw Belé Ihén bene nhálhje ke Yu' Bza'o/Pancho Culebro y los nagueles de Tierra Azul* (2007) de Mario Molina Cruz; *Semanca huitzilin/Colibrí de la memoria* (2005) del poeta más reconocido en la lengua náhuatl,

Natalio Hernández; en mazateco, *Ngata'ra stseel/Que siga lloviendo* (1999) de Juan Gregorio Regino; y en tzotzil, *Ak'o mu stup'sat le jtotike/Que no se apague el sol* (1997) de Alberto Gómez Pérez.

### Javier Castellanos

Javier Castellanos Martínez nació el 20 de septiembre de 1951, en el estado de Oaxaca, en la comunidad de Yogovi. Es novelista, poeta, dramaturgo, ensayista, promotor cultural, y editor de varios audios con letra y música de cantos en zapoteco. Los pueblos zapotecas se dividen entre los de la Sierra y los del Istmo de Tehuantepec. Los zapotecos de la Sierra (a quienes pertenece Javier Castellanos) llaman a su lengua *dilla xhon* (*dilla* – “idioma”, *xhon* – “pueblos de la ribera del río Cajonos”). A finales del siglo XX había aproximadamente 785,000 hablantes de los diferentes variantes de la lengua zapoteca, como registran Montemayor y Frischmann en la introducción al segundo volumen de su antología, *Palabras de los Seres Verdaderos* (xiii).

Aparte de la galardonada obra *Gaa ka chhaka ki. Relación de hazañas del hijo del relámpago*, la trayectoria literaria de Castellanos incluye la novela histórica - *Wila che be ze Ihao. Cantares de los vientos primerizos* (1994), que es la primera novela escrita en nuestra época en una lengua indígena. Al escoger la novela – un género tradicionalmente considerado occidental - el autor desafía la atribución de ciertos géneros a ciertas culturas y amplía el canon de las literaturas indígenas, dominado por la poesía y el drama. La obra de Castellanos describe la vuelta del protagonista a su tierra zapoteca después de sus estudios en la ciudad, y como lo observa Montemayor, es una historia universal sobre la condición humana que no se reduce a los problemas “étnicos” (*La literatura actual* 73). Javier Castellanos intenta corregir, a través de su obra, la imagen

deformada de las culturas indígenas perpetuada a lo largo de los siglos en la literatura latinoamericana. Su ensayo “La narrativa de los que hablamos el Dilla Xhon” (1992) aborda precisamente este tema, cuestionando “las demandas de las instituciones folcloristas que consideran que la ingenuidad y la fantasía son el eje de nuestra forma de contar” (39). El autor recorre el desarrollo del tema del indio a través de la historia, señalando los estereotipos y mitos que se han creado, que tienen muy poco que ver con la realidad y la vida actual de las comunidades indígenas. El propósito del autor es “dar a conocer, lo más ampliamente posible, la literatura que en la actualidad existe en la sierra zapoteca tanto en su forma oral como las expresiones escritas” (50).

Las imágenes literarias de los indios que de ninguna manera son representativas de los pueblos indígenas reales, criticadas en el ensayo de Castellanos, también han sido el enfoque del estudio de Rebecca Earle, *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930* (2007). La autora examina el rol de la época precolonial y la herencia indígena en la construcción de las naciones hispanoamericanas a partir de la Independencia hasta el siglo XX. Uno de los argumentos centrales de este libro es que mientras la figura del indio llegó a representar las naciones hispanoamericanas (ej. las estaciones del metro de la Ciudad de México bautizadas con nombres de emperadores aztecas, la aparición del imperio inca en el himno nacional argentino, la princesa maya en la estampilla guatemalteca), “Constant throughout was the use of pre-Columbian history to construct national pasts that accorded little place to the contemporary indigenous population. In other words, preconquest Indians were good to build nations with, contemporary Indians were not” (183). De la misma manera, escritores románticos y modernistas celebraban el pasado precolonial en sus obras pero

no elaboraban ninguna conexión entre esta historia y el presente indígena. La autora señala que la situación siguió igual en los años 1930 cuando los indigenistas peruanos relacionaron el concepto “indígena” con el pasado. Para demostrarlo cita a José Uriel García que definió al nuevo indio en términos de sus “antiguas raíces emocionales y espirituales”, que sugieren prácticas vinculadas con el pasado en vez del presente (205).<sup>14</sup>

La producción literaria de Javier Castellanos cambia este rumbo, vinculando la tradición milenaria prehispánica con la vida actual de los indígenas. Un ejemplo de eso es su monografía, *El cultivo del maíz en Yojovi*, que integra relatos de tres personas de la comunidad de Yojovi, distrito de Villa Alta, Oaxaca. Recorriendo la historia de su pueblo desde los tiempos prehispánicos, los tres relatores - Silveria Martínez, Severiano Guzmán y Edith Castellanos, expresan su relación estrecha con el cultivo de maíz: “nuestra historia es la del maíz” (238). Aparte del contexto histórico que permite un conocimiento más profundo de la cultura zapoteca actual, la obra ofrece una información detallada sobre el clima, la geografía, la fauna y la flora de la zona. Uno de los aspectos importantes en el cual se enfocan los narradores es la descripción detallada de las actividades colectivas en ciertos períodos del año (la siembra, la cosecha, y la fiesta de Todos Santos), y las costumbres campesinas, transmitidas por generaciones: “este terreno yo acostumbro sembrarlo el segundo martes del mes de abril; porque es en tierra templada. Esta costumbre me la enseñó mi padre. Él sabía por qué sembraba en esta fecha; por eso, en ocasiones, cambiaba de fecha” (243). Como observa Enrique Florescano en “La visión del cosmos de los indígenas actuales” (2000), las prácticas y las ceremonias relacionadas con el cultivo del maíz forman herramientas de conservar la

---

<sup>14</sup> *El nuevo indio: Ensayo indianista sobre la sierra surperuana*. Cuzco: H. G. Rozas Sucesores, 1937.

memoria histórica: “el calendario de fiestas religiosas y agrícolas sigue siendo el principal regulador de las actividades colectivas y el activador de su memoria histórica” (22).

El enfoque principal de *El cultivo del maíz en Yojovi* es el vínculo espiritual del pueblo zapoteca con la naturaleza y la tradición. El maíz constituye un aspecto importante de la cultura de los pueblos mesoamericanos porque, según su cosmogonía, fue el alimento y uno de los ingredientes que formó la tercera y última generación humana. El cultivo del maíz ha sido la tarea colectiva de estos pueblos desde hace miles de años, y

esta costumbre fue la que creó el vínculo milenario entre el campesino y la milpa, entre el ser humano y la tierra que lo alimenta. Esta práctica cotidiana forjó los lazos de identidad que unieron a un campesino con otro, y fue el crisol donde cristalizaron las formas de vida campesina que perduran hasta nuestros días.

Dicho con otras palabras: el cultivo del maíz es sinónimo de identidad indígena. (26)

Aparte de la memoria histórica, el vínculo con la naturaleza, y la identidad indígena, la obra de Javier Castellanos aborda la problemática ecológica actual. El tema principal que plantea el autor en este contexto es la crisis en el campo, causada por la destrucción de la tierra por los fertilizantes químicos y el éxodo rural. Uno de los narradores de *El cultivo del maíz en Yojovi* reflexiona nostálgicamente sobre la desaparición de ciertas tradiciones indígenas por el creciente interés en la vida urbana: “en la época de la fiesta de Todos Santos, casi todos llevan tamales y luego los muchachos van a cortar nísperos y todos comen con mucha alegría. Pero eso también ya

está pasando, porque los muchachos ya mejor quieren irse a la ciudad” (244). Este comentario le hace reflexionar al lector sobre el significado y los efectos de la urbanización para la sociedad indígena. Los jóvenes, atraídos por el progreso económico que les ofrece la ciudad, abandonan la sostenible vida en el campo para abrazar la existencia urbana que depende del consumismo insustentable.

La migración del campo a la ciudad no es un fenómeno que afecta únicamente a las culturas indígenas; también forma uno de los temas claves de *Endangered México: An Environment on the Edge* (1997) de Joel Simon. El autor resume su investigación de este fenómeno, basada en las entrevistas con varias personas, en estas palabras: “Time after time I heard the same refrain: ‘porque la tierra ya no da’” (135). Según Simon y otros autores actuales, la destrucción ecológica del campo por fertilizantes, pesticidas, y erosión no es solamente un problema físico sino también espiritual.<sup>15</sup> En España, Miguel Delibes reflexiona sobre este asunto en *Un mundo que agoniza* (1979): “la destrucción de la Naturaleza no es solamente física, sino una destrucción de su significado para el hombre, una verdadera amputación espiritual y vital de éste” (151). La obra de Delibes critica el consumo desmedido y el progreso, que incitan a abandonar el campo: “hemos matado la cultura campesina pero no la hemos sustituido por nada, por nada noble” (151).

---

<sup>15</sup> Joel Simon reflexiona sobre la pérdida de las tradiciones y los conocimientos indígenas a causa de la destrucción de su ambiente local: “An equally important but less visible loss that comes with the destruction of the forest is the centuries of knowledge about medicinal and edible plants, which is stored in the historical memory of the native inhabitants” (141). De la misma manera, Antonio Benítez-Rojo, en “Sugar and the Environment in Cuba”, hace conexión entre el aspecto espiritual/tradicional y el medio ambiente: “the conservation in Cuba of many African beliefs and traditions that the slaves brought with them was possible thanks to the connections that they made between their forests and those of the islands” (DeLoughrey, Elizabeth, René K. Gosson, and George B. Handley. *Caribbean Literature and the Environment*. Charlottesville and London: University of Virginia, 2005, p.43).

Esta preocupación de Delibes, planteada hace 3 décadas, cada día sigue cobrando más vigencia.

Por otra parte, Pierotti reflexiona sobre el concepto del progreso como urbanización en el contexto de la civilización maya clásica. Los mayas construyeron una civilización muy avanzada, sin embargo por algunas razones, entre las cuales se considera la destrucción de su medio ambiente (más probable por una gran sequía), decidieron abandonarla para volver a la selva. Hoy en día, los mayas:

may represent the future. They are a people who had an advanced civilization and survived its collapse by returning to traditional ways and applying their own brand of TEK [Traditional Ecological Knowledge]. Today there are as many Maya as there were during the so-called classic period of their culture. The question we probably need to ask ourselves in the context of this book is, ‘Which is the true classic period of the Maya?’ (Pierotti 25)

Los mayas de hoy han avanzado significativamente en la administración sostenible de recursos de su selva, especialmente la caoba (*Swietenia macrophylla*). Además, han logrado conservar su propio idioma junto con sus prácticas culturales. Carlos Montemayor, en “Pasado y presente de la escritura en lenguas indígenas” (2004), critica la opinión del mayista, Silvanus G. Morley, según la cual los mayas han logrado conservar su idioma sólo porque son conservadores y opuestos al progreso (9). Montemayor critica la descalificación de las lenguas indígenas, señalando el rol fundamental del idioma en el proceso de mantener una cultura, que según él significa el progreso cultural: “las culturas indígenas de México permanecen vivas entre otras causas

por el soporte esencial del idioma, por la función que desempeña en la ritualización de la vida civil, agrícola y religiosa” (10).

México es el país más rico lingüísticamente de las Américas; sin embargo, solamente en los años 1990 se han empezado esfuerzos para reconocer y proteger los idiomas indígenas. La imposición del español a partir de la conquista ha logrado marginalizar los idiomas originarios a pesar del gran número de los hablantes nativos en el país. Beatriz Garza Cuarón estima que en 1810 los hablantes de idiomas indígenas constituían sesenta por ciento de la población total (72). Hoy en día, las nuevas generaciones de los autores indígenas desempeñan un papel indispensable en la preservación de esta riqueza lingüística y cultural.

La conservación y el rescate del idioma también constituyen uno de los temas de Delibes. Aparte de la destrucción ambiental causada por la modernización, Delibes señala otra consecuencia de estos procesos - la destrucción del lenguaje. Su temor es que muy pronto muchas de las palabras en sus novelas de ambiente rural van a necesitar aclaraciones como si estuvieran escritas en un castellano arcaico (154). La obra de Javier Castellanos es un ejemplo de la resistencia a este desarraigo en el contexto mexicano. Usando el vocabulario agrícola, el autor no solamente describe las actividades relacionadas con el cultivo de la tierra, sino también las características y los colores del maíz, diferentes formas en que se lo recoge (grueso, delgado, podrido), y los usos de las partes del maíz (caña, espiga, tomostle, olote). Castellanos se niega a cortar sus raíces y enfatiza la importancia del vínculo espiritual entre la cultura zapoteca y la naturaleza.

Todos estos autores problematizan el concepto de progreso, demostrando que el cultivo de la tierra y la preservación de las raíces de uno (regionales, lingüísticos, y

culturales), ya sean indígenas o campesinos españoles, forman alternativas a la industrialización y la modernización homogeneizadora, asociadas con el progreso. La pérdida de una tradición y un territorio a causa de la globalización también forma el tema de reflexión de Jaime Huenún, poeta mapuche huilliche.

### Jaime Luis Huenún

En las últimas dos décadas, la poesía mapuche ha cobrado mayor visibilidad en Chile. Entre las voces más importantes de esta generación destaca la obra de Jaime Huenún, autor de *Ceremonias* (1999) y *Puerto Trakl* (2001), editor de dos antologías bilingües – *Epu mari ũlkantufe ta fachantü/20 poetas mapuches contemporáneos* (2003) y *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea* (2007), y co-autor de las recopilaciones de relatos mapuches bilingües, *El pozo negro* (2000) y *Viaje a la memoria ancestral* (2001). La obra de Huenún, traducida al italiano, inglés, catalán, portugués y croata, ha recibido muchos premios literarios (entre ellos el Pablo Neruda 2003) y ha sido incluida en varias antologías. Actualmente, el autor dirige la revista *Ulmapu, literatura y arte indígena* y colabora como columnista cultural en el diario *Las últimas noticias*.<sup>16</sup>

Jaime Huenún nació en 1967 en Valdivia y es miembro de la sociedad mapuche huilliche. Creció en las zonas periféricas de la ciudad de Osorno, lo que refleja la situación de gran parte de la población indígena que hoy en día vive en la ciudad, perdiendo su territorio, su idioma y su identidad cultural. *Puerto Trakl* aborda este problema, y en las palabras del mismo autor, forma una “metáfora de la situación cultural que vive un país como Chile que está, con toda su alma, ya metida en un intento por

---

<sup>16</sup> Muy pronto aparecerá el nuevo libro de poesía de Huenún, titulado *Reducciones*, en el cual el autor integra los poemas de *Ceremonias* a otros que ha escrito a lo largo de casi 10 años, intentando configurar una poética de las memorias culturales de la zona sur de Chile (correspondencia personal, 5 de octubre 2011).

convertirse en un país del Primer Mundo [...], vendiendo el alma, prácticamente” (Toledo 2). La naturaleza, según Huenún, es una parte fundamental de la espiritualidad mapuche, y la tarea de los poetas es expresar y enfatizar esta relación: “Parte de esta visión sacral de la naturaleza se transmite a los poetas. No se entiende la cultura mapuche sin esta vinculación porque ya *mapuche* significa *gente de la tierra*” (3). Jaime Huenún comparte la preocupación ecológica con otros escritores mapuches contemporáneos, como Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf, y Lorenzo Aillapán.<sup>17</sup>

En su libro *Ceremonias*, Huenún expresa un estrecho vínculo con su tierra natal – “los bosques nublados de la Gran Tierra del Sur” dónde “a mar huele ese viento de montes y espesuras” y “la mañana anuncia pájaros adivinos” (26). En la primera parte del poemario, “Ceremonia del amor”, como indica el título, predomina el sentimiento de amor – hacia la hija del autor, Anahí, y todas las cosas del universo. El autor enfatiza la sacralidad del mundo natural: “el árbol sagrado, el árbol de la luz” (26), y la comunión con la naturaleza:

Los árboles anoche amáronse indios: mañío e ulmo, pellín  
 e hualle, tineo e lingue nudo a nudo amáronse  
 amantísimos, peumos  
 bronceándose cortezas, coigües mucho  
 besándose raíces e barbas e renuevos, hasta el amor despertar

---

<sup>17</sup> *Üñümche: hombre pájaro* (Temuco: Pehuén Editores, 2003) de Lorenzo Aillapán Cayuleo describe los pájaros endémicos del sur de Chile, planteando la reflexión sobre el peligro en el cual se encuentran las escasas reservas ecológicas del país. Según el autor, “comunicarse con los pájaros e interpretar su canto es parte de un acto de comunión entre el hombre y la naturaleza...” (10). Con onomatopeyas y dibujos de los pájaros, el poemario de Aillapán presenta las diversas disciplinas/categorías del saber de las aves, como por ejemplo guardianes de la tierra, poetas, dramaturgos, danzantes, etc.

de las aves ya arrulladas

por las plumas de sus propios mismos amores trinantes. (17)

A pesar de que el poema está escrito en castellano, las especies conservan sus nombres mapuches, lo que expresa el deseo del autor de rescatar no sólo la cosmovisión y los espacios naturales, sino también el idioma de su pueblo. El uso de las denominaciones nativas para los árboles también tiene que ver con la idea de que el conocimiento y la relación cultural del indígena con esas plantas están en sus nombres originales. Cuando se los cambia al latín o al español, este conocimiento se pierde. Un argumento semejante surge en el análisis de los idiomas biorregionales en el libro de Lynch. El autor demuestra que los idiomas específicos corresponden a las biorregiones específicas porque han evolucionado para ayudar a la gente de un lugar particular a hablar sobre este lugar. Por consiguiente, los idiomas impuestos (coloniales) resultan inadecuados en las circunstancias nuevas: “as people migrate, [...] gaps open between language and place, for the more new place differs from the place of origin, the more problematic will be the fit between word and world” (30). Huenún conoce sólo un poco el habla huilliche, el *tsé dungún* (su madre no es indígena), sin embargo, a través de su poesía recupera y celebra su herencia cultural y lingüística. De esta manera, desafía el monolingüismo, un problema actual muy importante, que, según Ursula Heise, forma una de las limitaciones del ecocriticismo: “the environmentalist ambition is to think globally, but doing so in terms of a single language is inconceivable - even and especially when that language is a hegemonic one” (513).

En la segunda parte, “Ceremonia de la muerte”, cambia el tono y la visión de la naturaleza. El paisaje de esta parte no es bello o idílico porque refleja la realidad del

pueblo mapuche huilliche – su marginalización, sufrimiento y miseria. Huenún empieza “Ceremonia de la muerte” con los textos dedicados a la masacre de los indígenas que murieron luchando por su tierra en Forrahue, en 1912. El poema “En el cementerio de San Juan” describe un pequeño camposanto en el tiempo de las ofrendas, cuando los parientes vienen de lejanas hijuelas para visitar a sus antepasados.<sup>18</sup> El autor me contó que en este cementerio fueron sepultados varios de los huilliches asesinados en la matanza de Forrahue, y “su peculiaridad es que las tumbas son pequeñas casas de madera que replican la vivienda de la persona fallecida. Se supone que la persona muerta sigue habitando esa pequeña residencia y cuando se le visita se puede conversar con su espíritu” (11 de octubre 2011). El mundo natural en este poema representa el ambiente de la muerte: “campos secos y rotos por la sal [...] donde el cielo reseca a hombres y bestias” (39). Las imágenes de la sequedad, que simbolizan la falta de vida, se refieren en el poema no sólo a la muerte física de la gente (la masacre de Forrahue) y de la naturaleza (la explotación de la naturaleza de la región), sino también a la muerte espiritual – la muerte de una cultura y tradición.

El ambiente retratado en “Ceremonia de la muerte” está marcado por ciertos eventos históricos y sus implicaciones, como lo comentó Huenún en “La poesía es necesaria como los sueños” (2002): “El paisaje mapuche, [...] no puede ser en mi poesía sino el escenario de una degradación permanente y no el lugar ameno que muchos snobs amantes de lo exótico buscan en la lírica escrita por autores indígenas” (4). En la misma entrevista, el poeta habla de la situación del pueblo mapuche, cuyas tierras más fértiles

---

<sup>18</sup> El cementerio de San Juan está situado a un costado de la Misión Católica de San Juan de la Costa, fundada en 1806 por sacerdotes capuchinos. Este lugar está más o menos a 40 km. al oeste de Osorno.

del lluvioso sur de Chile fueron transformadas en una granja germana y suiza. Al culpar al colonialismo europeo del desequilibrio ambiental y social, la perspectiva de Huenún confirma la visión de una relación armoniosa entre el indígena y su entorno, señalada en el estudio de Pierotti: “in novels and stories written by [indigenous] authors, humans almost always have good relationship with the natural world; unlike in novels written by people of European ancestry, nature is rarely if ever threatening and frightening” (137).

La obra de Huenún no separa la cuestión ambiental de la social (su acercamiento poscolonialista), y por consiguiente su posición ética encaja con las preocupaciones de la ecología social. La desolación ambiental en “Seis (Campamento Pampa Schilling)” refleja el pasado doloroso y el sufrimiento del pueblo mapuche. La pérdida de la naturaleza en este poema está estrechamente relacionada con la pérdida del idioma, de la memoria, y de la cultura mapuche.

Aquí, henos aquí  
ya viudos de nuestros dioses,  
viudos del sol, del agua y de la luna llena.  
Adentro,  
frente al brasero,  
quemamos lengua y memoria. (*Ceremonias* 37)

Más adelante, en el mismo poema, hay un vínculo implícito entre la naturaleza y la historia dolorosa del pueblo: “Afuera brilla el laurel a relámpagos y a sangre” (37). El Campamento Pampa Schilling, situado en la ciudad de Osorno, fue en la década de 1970 un poblado al que llegaron muchos campesinos huilliches expropiados o desplazados de

sus territorios rurales de origen.<sup>19</sup> La colonización alemana, que tiene su origen a mediados del siglo XIX en el sur de Chile, causó la degradación ambiental en este terreno, y enormes pérdidas territoriales, culturales y humanas a la población originaria. Como me contó Jaime Huenún en la correspondencia, “La explotación civilizada terminó con uno de los territorios más bellos de la tierra, con ríos, montañas y bosques interminables, inmensos, misteriosos. Lamentablemente, lo que fue la patria huilliche es hoy una zona domesticada, erosionada por la explotación agrícola y forestal” (5 de octubre 2011).

El tema de la naturaleza sufriente y degradada en la obra de Huenún forma el tema del artículo de Luis E. Cárcamo-Huechante, “The Value of Swans: Symbolic and Environmental Resistance in Mapuche-Williche Territory” (2008). El autor analiza el poema, “Cisnes de Rauquemó” (de *Ceremonias*) en el contexto de la situación precaria de los cisnes y de los indígenas, cuya existencia se encuentra amenazada por las fuerzas de la modernización en Chile, a principios del siglo XXI. En el poema, Huenún describe la búsqueda de las hierbas medicinales en la pampa en el ambiente degradado: “El sol era violeta, se escarchaban los pastos. Bajaba el Rahue oscuro ya sin lumbre de peces. Oímos mugir vacas perdidas en la vega, y el ruido de un tractor camino a Cancha Larga” (38). Cárcamo-Huechante contrasta el mundo natural en la obra de Huenún, “marked by modern signs and noises” (66), con la vuelta nostálgica al mundo pastoril mapuche en el poema de Chihuailaf, “Kallfv Pewma Mew/Sueño azul” (1995).

---

<sup>19</sup> El campamento, o coloquialmente “población callampa”, se refiere a los caseríos miserables contruidos con deshechos urbanos. Schilling fue un latifundista alemán a quien pertenecía ese terreno. Paradojicamente, la gente desplazada dio ese nombre al espacio que fundaron para sobrevivir.

La poesía de Huenún presenta una cuestión étnica problematizada que no se reduce a los elementos folklóricos (mágicos y chamánicos) indígenas. Según el autor, uno de los peligros del reciente interés en la literatura mapuche es que esta búsqueda de lo nuevo y de lo diferente perpetúa los estereotipos de lo indígena: “Tenemos que intentar crear una literatura, una poesía, que se desvincule y que altere esa situación, tanto el acomodamiento facilista a lo indígena como a los elementos exóticos fácilmente vendibles en un mercado ávido de elementos distintos” (Toledo 4). La opinión de Huenún sobre la misión de los escritores indígenas actuales coincide con la perspectiva de Castellanos, analizada anteriormente en “La narrativa de los que hablamos el Dilla Xhon”, que critica una literatura en la cual el indio es “un buen personaje”, “ridículo, ingenuo y nostálgico” (46). De acuerdo con ambos autores, la literatura indígena, en vez de enfocarse en los elementos convencionales, debe abordar los problemas actuales de ciertos pueblos indígenas. Castellanos abarca esta misión con su preocupación por la destrucción de la tierra en Yojovi y el cultivo del maíz, Huenún con el adaptar su cultura ancestral a los tiempos actuales – el neoliberalismo en Chile.

La realidad compleja en la obra de Huenún forma el contraste con la visión idílica del mundo natural y ancestral de Hugo Jamiroy. Ambos autores retratan las tradiciones de sus pueblos, sin embargo la poesía de Jamiroy se enfoca más en la celebración de sus antepasados y su espiritualidad que en la denuncia de las injusticias, presente en la obra de Huenún.

#### Hugo Jamiroy Juagibioy

Hugo Jamiroy Juagibioy, poeta, investigador de la oralitura indígena, y defensor de los derechos humanos y del medio ambiente, nació en 1971 en *Bëngbe Uáman Tabanóc*

(“Sagrado lugar de origen”) en el Valle de Sibundoy, Departamento del Putumayo, Colombia.<sup>20</sup> Su pueblo, *Camuentsa Cabëng Camëntsá Biyá* (“hombres de aquí con pensamiento y lengua propia”) está formado por unos seis mil personas y tiene su idioma *camëntsá*. La poesía de Jamioy, marcada por la recuperación de la memoria de su pueblo y por el vínculo sagrado entre el hombre y la tierra, forma una de las voces indígenas más respetadas en Colombia (junto con Freddy Chikangana, quien escribe en quechua, y Vito Apüshana, guajiro de origen wayúu).<sup>21</sup> En 2006, Jamioy obtuvo la Beca Nacional de Investigación del Ministerio de Cultura, y hace parte de la Red Nacional de Talleres de Escritura Creativa. Cada año, su obra se celebra en el Festival Internacional de Poesía de Medellín, que hoy en día es uno de los eventos poéticos más importantes del mundo. Entre sus textos, traducidos a varios idiomas, figuran *Mi fuego y mi humo, mi tierra y mi sol* (1999), *No somos gente* (2000), y *Danzantes del viento* (2005).

En 2008, Hugo Jamioy dio una conferencia durante la Feria del Libro de Chile, dónde fue invitado a representar su país. Durante su discurso, enfatizó la importancia del territorio y la lengua en la memoria indígena: “En el territorio es donde se establece una relación con la naturaleza, la tierra y el ser humano. Y a partir de esa relación se empiezan a inventar las palabras. Se empieza a designar, de manera espiritual, cada elemento que conforma nuestra comunidad” (Restrepo 2). La colección de poemas, *Mi*

---

<sup>20</sup> El concepto de oralitura se refiere a las creaciones literarias basadas en las expresiones orales de un grupo étnico. El concepto fue difundido por Elicura Chihuailaf, para quien la oralitura “es escribir a orillas de la oralidad, a orillas del pensamiento de nuestros mayores y a través de ellos, de nuestros antepasados” (“Poetas de la tierra” 2).

<sup>21</sup> La obra más reciente de Freddy Chikangana que aborda la problemática ecológica es *Samay pisccok pponccopi muschcoypa. Espíritu de pájaro en pozos del ensueño* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010). La obra destacada de Vito Apüshana (Miguel Angel López Hernández), ganadora del Premio Casa de las Américas, es *Encuentros en los senderos de Abya Yala* (Quito: Ediciones Abya Yala, 2004).

*fuego y mi humo, mi tierra y mi sol*, marcada por un perpetuo diálogo con la tierra, el sol, la luna, y los antepasados, forma un manifiesto del poeta y refleja su filosofía expresada en la conferencia. Jorge González Villa, en su prólogo al poemario, captó la maestría con la cual Jamioy expresa la importancia del concepto del territorio y la lengua: “Ascienden los paisajes y el rumor de sonidos naturales sobre el valle sagrado del Sibundoy; las palabras se convierten en sensuales y lúcidas articulaciones que fluyen rítmicamente al compás de su escritura entretejida espiritualmente con la Madre Tierra, surcando polifónicamente los misterios de la naturaleza” (7). La obra de Jamioy se nutre de las experiencias colectivas de su pueblo - los mitos, las costumbres, los lugares, y las historias, pero también hay allí un fuerte aspecto personal, como lo observó Juan Guillermo Sánchez Martínez en su prólogo a *Danzantes del viento* (2010): “Jamioy no sólo construye su poesía a partir de los cantos y medicinas tradicionales, las plegarias, las consejas, las reiteraciones populares, y los lugares y personajes del pueblo, sino que encuentra su voz también en los cuestionamientos y las búsquedas personales...” (19). Este elemento personal se manifiesta en la obra de Jamioy a través de las frecuentes referencias, recuerdos, y diálogos con su abuelo.

Entre los temas claves de la obra de Jamioy destacan la magia y la espiritualidad de las tradiciones de su pueblo. El poeta con frecuencia se refiere a la figura de *taita* (la figura paterna, el chamán o el intermediario entre los hombres y la divinidad), como en el poema “Yagé II”, donde enumera sus valores en forma de una letanía:

Taita Yagé es hombre,  
 es sabio y a todos orienta  
 es sabio y a todos guía

es sabio y a todos cuida  
 es sabio y a todos aconseja  
 es sabio y es taita  
 es celoso y por eso ni te enseña nada,  
 te exige tranquilidad y respeto... (*Danzantes* 73)

En las culturas indígenas los chamanes actúan como portavoces de los espíritus/los ancestros que se comunican a través de las fuerzas de la naturaleza, formando un nexo que une al ser humano con el medio ambiente. Por consecuencia, la naturaleza tiene un aspecto sagrado y, como observa María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda en *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica: la visión de los indígenas* (2006), “la Naturaleza seguirá ocupando un sitio importante en la vida cotidiana de los indígenas hispanoamericanos, puesto que para ellos continúa siendo la expresión material de sus antepasados y de sus dioses que se comunican – según creen – a través de los elementos” (142).

La naturaleza sagrada e idealizada, en forma de la Madre Tierra que nos cuida y protege, constituye parte fundamental de la obra de Jamioy, por ejemplo en el poema “Tsebatsana Mama (Madre Tierra)” el poeta personifica el mundo natural, al que se refiere como “un paraíso terrenal”:

Siempre estás ahí  
 en todo momento junto a mí  
 entregas tu suelo y camino a la vez  
 tus bellos colores en la silvestre flor  
 tu lodo corriendo por extenso canal  
 la esperanza guardada en tu profundo verdor... (*Mi fuego* 51)

La imagen de la tierra como madre, que aparece a través de toda la obra de Jamioy, tiene una historia anterior en la poesía latinoamericana, por ejemplo en la obra de Gabriela Mistral, *Desolación* (1922). La percepción de la tierra como un ser femenino propone valores alternativos al sistema patriarcal, que los poetas consideran responsable por la crisis ecológica y espiritual. Además, la maternidad del planeta sugiere una relación entre el ser humano y su entorno basada en el respeto y el amor. En “Tsebatsana Mama (Madre Tierra)”, como en todo el poemario de Jamioy, la relación entre el hombre y el mundo natural es muy fuerte y positiva. El poeta lo resume en pocas palabras en su poema “Todo es bueno”: “Hijo, me decía mi abuelo, en esta vida nada es malo, todo lo que miras en lo natural te ayuda a vivir...” (*Danzantes* 63). La perspectiva de Jamioy confirma la opinión de Pierotti, señalada anteriormente, según la cual una relación armoniosa entre el ser humano y su entorno distingue la literatura indígena de la occidental.

Mientras que “Tsebatsana Mama” crea una imagen idílica de la naturaleza, “Mi paraíso tú”, idealiza el pasado ancestral, contrastado con la violencia de hoy:

Si hay un paraíso  
 en estas tierras de los indios,  
 por qué no lo hay  
 en la tierra de los demás?

Un paraíso solitario  
 que se ahoga en el espacio  
 donde la violencia, el narcotráfico  
 lo rodean y poco a poco lo eliminan.

Un paraíso donde la paz  
 reinaba entre sus pobladores,  
 donde el respeto y la tolerancia  
 fueron pilares de la vida

Un paraíso, que hoy sólo es  
 historia y nada más  
 porque ha llegado  
 a él la destrucción, la guerra,  
 el olvido, tal vez su fin... (15)

Una de las preocupaciones centrales de Hugo Jamióy es la recuperación de la cosmovisión de su pueblo, basada en el equilibrio entre el género humano y su medio ambiente, para crear una cultura sostenible. Este mensaje está presente a través de toda su obra, por ejemplo en el poema “Lo puro, vida del futuro”:

Voy a hacer un lugar que es sagrado  
 junto con todas las cosas del universo  
 hago esto para que tú vivas  
 para que mi Pueblo y tu Pueblo vivan... (12)

La poesía de Jamióy forma un puente entre la sabiduría de su pueblo y la cultura occidental. Uno de los propósitos de este diálogo intercultural es incluir ambos discursos (indígenas y occidentales) en el proceso de solucionar nuestros problemas ecológicos. En este contexto, Jamióy problematiza el concepto de “analfabeta”: “Desde Occidente dicen

que analfabeta es el que no sabe leer, escribir, usar computador o hablar inglés, pero nuestros abuelos dicen que analfabeta también es el que no sabe leer la naturaleza y eso está ocurriendo en nuestro país” (Correa 4). Este mensaje también forma el tema del poema “Analfabetas”:

A quién llaman analfabetas,  
 ¿a los que no saben leer  
 los libros o la naturaleza?

Unos y otros  
 algo y mucho saben.

Durante el día  
 a mi abuelo le entregaron  
 un libro:  
 le dijeron que no sabía nada.

Por las noches  
 se sentaba junto al fogón,  
 en sus manos

giraba una hoja de coca  
 y sus labios iban diciendo

lo que en ella miraba. (*Danzantes* 179)

En las obras de Jamioy, el término “analfabeta”, asociado en el mundo occidental con las sociedades sin escritura (y con el subdesarrollo y el primitivismo) ahora adquiere otro

significado para referirse a las sociedades que han perdido la conexión con su entorno natural. La posición de Jamioy sobre el analfabetismo contribuye a las teorías de Montemayor y Vázquez, analizadas anteriormente, sobre la falacia de relacionar la cultura/literatura con el conocimiento de las letras.

Al rescatar las tradiciones, la magia, las costumbres y la cosmovisión del pueblo Camëntsá, la obra de Jamioy ofrece otras formas de percibir la realidad y posibles maneras de obtener un equilibrio entre el género humano y el universo. A través de su obra, el poeta hace frecuentes referencias a la planta sagrada del Valle de Sibundoy – el yagé– “la planta que cura el espíritu agobiado” (*Danzantes* 133).<sup>22</sup> El uso ritualizado del yagé, que forma una milenaria tradición indígena, ha sido investigado en las últimas décadas en el contexto de reformular la epistemología dominante de nuestra época (la lógica y la ciencia occidental). El excelente estudio de Ariel José James y David Andrés Jiménez, *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo. Entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia* (2004) presenta perspectivas interesantes sobre esta planta que purifica el cuerpo y amplía la conciencia. Según William Torres, por ejemplo, “las plantas sagradas como la ayahuasca o el yagé, el peyote y otras, permiten a cada persona que experimente la presencia en su cuerpo de otro ser, que es como su espíritu aliado, que puede ser el jaguar, puede ser el águila, puede ser un

---

<sup>22</sup> El yagé es una poción preparada de *Banisteriopsis caapi*, una enredadera de las selvas de Sudamérica. La bebida tiene propiedades enteógenas que afectan la conciencia. Los médicos tradicionales y los chamanes la usan por motivos curativos y ceremoniales. El uso de esta planta por parte de los nativos forma el tema de *El bejuco del alma: los médicos tradicionales de la Amazonia colombiana, sus plantas y sus rituales* (2004) de Richard Evans Schultes y Robert Raffauf. Según los autores, hay aproximadamente mil quinientas plantas usadas como medicinas o venenos en la Amazonia occidental y el bejuco *Banisteriopsis caapi* es el más importante para las sociedades indígenas. Hoy en día, el conocimiento médico de los chamanes amazónicos atrae la atención de las compañías farmacéuticas que buscan nuevas medicinas con una base natural/vegetal.

pajarito, un colibrí, puede ser una planta, que es como el doble de cada quién y las plantas le permiten experimentar eso y sacarlo a flor de piel” (142).<sup>23</sup> *Chamanismo* recoge las voces de antropólogos, filósofos, historiadores, arqueólogos y psiquiatras sobre los diferentes aspectos de las prácticas rituales indígenas, desafiando la primacía que se ha dado a la ciencia y la racionalidad: “El pensamiento científico-tecnológico que domina a Occidente ha desarraigado y desintegrado las bases mediante las cuales ancestralmente nosotros apropiábamos el espacio, nuestro entorno; le hemos quitado el corazón a la naturaleza y hemos reducido nuestro devenir a una vana existencia material” (260). Los autores exponen las prácticas rituales y mágicas de los chamanes como otras formas de conocer la realidad, por ejemplo el uso de las plantas como el yagé, el peyote, y la coca, que activan ciertas partes del cerebro, posibilitando diversos niveles de percepción. Según James, el chamanismo es “la capacidad humana de establecer relaciones coherentes como un todo con las esferas sagradas, divinas y maravillosas del mundo [...] es posibilidad humana de creación” (36). La voz ancestralista y chamánica de Hugo Jamioy refleja esta visión, describiendo las prácticas sagradas con enteógenos en el poema “Yagé”:

Esta es la planta que cura el espíritu agobiado  
 la traigo para que la bebas.  
 En ella encontrarás el refrescamiento de la memoria  
 voces susurrando desde el interior de tus secretos  
 cantos envolviendo tu cuerpo hacia el camino interno de la luz.

---

<sup>23</sup> William Torres es antropólogo, profesor universitario, y creador de Illarikk, en Pasto, uno de los primeros centros de medicina alternativa y bioenergética de Colombia. Desde 1980, está en las selvas del Orinoco y el Amazonas, donde practica el chamanismo.

Verás tu rostro transformado en la energía que desconoces  
irás a los rincones donde yacen escondidos los secretos de la vida;  
un anciano, una anciana  
aguardan sentados en el rincón del olvido,  
pacientes esperan por tus pasos.  
Tenderán sus manos para guiarte a las fuentes de donde bebieron  
los secretos de la vida  
caminarás entre plantas y animales que dan poder y resistencia  
tomarás las que dicte tu espíritu  
rugirás para limpiar el camino.  
El equilibrio de tus pasos lo sostiene el espíritu.  
Tus pies solo caminan. (*Danzantes* 133)

El poema se enfoca en el valor trascendente del yagé y su importancia en las prácticas espirituales. Según estos autores, los rituales chamánicos permiten una lectura profunda de los mensajes del universo y que se sienta corporalmente, de una forma no abstracta, una conexión entre lo visible y lo invisible, el cuerpo y el espíritu, el presente y el pasado, el hombre y la naturaleza. La obra de Jamióy reivindica otras formas del conocimiento, como los rituales tradicionales de su pueblo basados en la relación íntima y sagrada con su biorregión. La relación espiritual con el mundo natural que promueve el autor contribuye al debate actual en la ética ambiental sobre el valor intrínseco e instrumental

de la naturaleza, enfatizando el respeto y la admiración hacia ella en vez de su destino exclusivamente económico.<sup>24</sup>

### Conclusión

Lo que une las obras de Castellanos, Huenún y Jamioy es el énfasis en la recuperación de la memoria, que es indispensable para la preservación cultural, y de una relación sostenible con los medio ambientes locales en que se arraigan las culturas indígenas. En el contexto de la literatura indígena, la memoria desempeña un papel sumamente importante porque ayuda a rescatar la historia que fue silenciada por muchos siglos y abrir un nuevo camino para las culturas indígenas – un futuro en el cual su voz tendrá repercusión. Elicura Chihuailaf resume la importancia de la memoria indígena en estas palabras: “somos presentes porque somos pasado (tenemos memoria) y por eso somos futuro” (Osorio np). Los tres autores analizados en este capítulo recurren a su pasado de maneras diferentes: Castellanos reivindicando la tradición milenaria del cultivo del maíz, Jamioy recuperando el mundo mágico y mítico de sus antepasados, y Huenún conmemorando la lucha de los huilliches por su tierra.

También, los tres autores abordan la problemática ecológica actual, manifestando en sus obras diferentes acercamientos a la ética ambiental. *El cultivo del maíz en Yojovi*, que enfatiza el vínculo espiritual con el hombre y la tierra, propone el restablecimiento de la relación entre ellos basada en el equilibrio y respeto. Este aspecto anticipa uno de los ideales de la ecología de la liberación, que lucha por la liberación de la naturaleza de la dominación humana. En su descripción de este acercamiento ético Heyd observa:

---

<sup>24</sup> El rescate de la relación espiritual con nuestro entorno es el tema de “Do We Consume Too Much” (1997) de Mark Sagoff, que enfatiza el reconocimiento del valor intrínseco de la naturaleza: “We consume too much when consumption becomes an end in itself and makes us lose affection and reverence for the natural world” (218).

“although we may be alienated from our natural environment, due to contemporary socioeconomic and ideological conditions, we may recover an appropriate relation to that environment through a certain type of activity or practice” (226); y en la obra de Castellanos esta actividad es el cultivo de la tierra. Aunque no hay rechazo del antropocentrismo en “El cultivo del maíz” (una de las ideas claves de la ecología de la liberación), el autor critica el abuso de la naturaleza por el hombre y propaga una actitud de amor y veneración. *Mi fuego y mi humo, mi tierra y mi sol* y *Danzantes del Viento* manifiestan la voz de la etnoecología, que se enfoca en el conocimiento ecológico tradicional – la relación personal, íntima, y directa con el ambiente local, por ejemplo las plantas sagradas del Valle de Sibundoy. *Ceremonias* abordan la preocupación de la ecología social, mostrando la interdependencia de las relaciones sociales (la discriminación y el abuso de los huilliches) y ambientales (la degradación de sus tierras natales).

Las tres posiciones éticas: la ecología de la liberación, la etnoecología, y la ecología social forman planteamientos teóricos que caracterizan el campo de la ética ambiental en América Latina (Heyd 224). Hasta cierto punto, todos los autores analizados en este capítulo abordan aspectos de cada uno de estos acercamientos, porque sus obras tratan de varios temas y, como son poemas, permiten cierta libertad de interpretación. Lo que les une a todos los autores es una fuerte relación con sus raíces (antepasados y biorregión) y un vínculo espiritual con la naturaleza.

### CAPÍTULO 3

## LEONARDO BOFF Y EL VERDEAMIENTO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

### La visión universalista de Boff

En las últimas dos décadas, se han elaborado conexiones entre la religión y la ecología en el campo académico a través de los estudios teológicos, espirituales y ecológicos, contribuyendo a la creación de una nueva disciplina - “the academic study of religion and ecology” (Gottlieb 16). La misión de este campo es reevaluar y problematizar la actitud de varias religiones hacia la crisis ambiental, y formular una nueva visión de las relaciones entre Dios(es), la tierra y lo sagrado. El tema ecológico, en esos discursos, no trata solamente de las cuestiones relacionadas con el medio ambiente, sino que es un concepto más amplio que se extiende a los problemas de la justicia social, la ciencia, y el desarrollo económico y tecnológico. Dentro de este contexto generalizado, muchos escritores se han enfocado en el papel de las espiritualidades indígenas en el movimiento ecologista, contrastando la idealizada sabiduría ancestral como modelo para la sostenibilidad con los valores occidentales modernos, los cuales estos autores consideran responsables por la crisis ecológica actual.

En América Latina, Leonardo Boff, ex-sacerdote franciscano y uno de los fundadores de la teología de la liberación, se destaca entre los que han emprendido esta tarea de redefinir la posición que asume la tradición religiosa con respecto al ambientalismo. A lo largo de su obra, Boff recalca la importancia de la recuperación de

los conocimientos tradicionales y el diálogo intercultural. Como señala, “In critical moments such as the one in which we are currently living, it is important to revisit the ancient teachings of different peoples, and also to learn from one another” (*Essential Care* 12). Según el autor, la ética de veneración hacia el mundo natural, arraigada en las tradiciones indígenas, sirve de modelo para el paradigma ético-ecológico en la época actual: “los indígenas podrían ser en tantas cosas nuestros maestros y nuestros doctores” (“Pueblos indígenas y mundialización”). Al establecer el diálogo entre el discurso occidental e indígena, Leonardo Boff propone soluciones universales a nuestros problemas ecológicos, creando una visión idealizada de una comunidad global sostenible – “la ciudadanía planetaria y terrena”, que debe ser construida “sinérgicamente por todos” (169). El acercamiento globalizador/integrador del autor a la ética ambiental contrasta con la perspectiva de muchos autores indígenas actuales (Javier Castellanos, Hugo Jamióy, Jaime Huenún), quienes privilegian una cosmovisión más cercana al biorregionalismo, enfocándose en el valor del conocimiento y la política locales dentro de una comunidad particular.

Los autores y los activistas indígenas, surgidos en las últimas décadas en América Latina, intentan preservar la herencia cultural de sus pueblos, sus territorios y sus economías locales, amenazados por el paradigma dominante de nuestra época – el proceso de globalización y el desarrollo económico, que conlleva la explotación sistemática de las comunidades humanas y los recursos naturales. Un ejemplo que ilustra esta tendencia antiglobalizadora es la sublevación zapatista en 1994 en Chiapas, México, que ha tenido implicaciones importantes en el reconocimiento de la identidad étnica y el derecho a la tierra de los indígenas. Por contraste, la perspectiva universalista de

Leonardo Boff, en vez de enfocarse en una cultura particular, pone énfasis en la idea de la unión, la comunicación, y la integración global. Sin embargo, el autor propone una globalización alternativa que, por un lado, promueve la idea de una comunidad global sostenible y una espiritualidad universal, y por otro, intenta preservar la diversidad de varias tradiciones.

Uno de los fundamentos del paradigma de Boff es la creación de una espiritualidad universal que acepte las diversidades, respete las diferencias, y una todos los elementos y las energías del universo: “the spirituality that underlies religions, which unites, connects, reconnects, and integrates. Spirituality, and not religion, helps the designing of a new paradigm of civilization” (*Essential Care* 6). Según el autor, la espiritualidad es la base de todas las religiones, así que para empezar el diálogo interreligioso es esencial aceptar el pluralismo religioso y ser consciente de que hay una espiritualidad que nos une a todos. Su visión integradora eleva los valores de solidaridad en el proceso de concientización y la idea de unidad en la diversidad de sus expresiones: “Por más que seamos parte del universo, [...] cada ser humano individual posee una singularidad irreductible (*Grito* 80). Este énfasis en el reconocimiento de las diferencias que existen en el mundo, que tiene su raíz en la teología de la liberación y el discurso franciscano, sirve de contexto en desarrollo del paradigma eco-espiritual en *Grito de la Tierra, grito de los pobres* (1996) y *La dignidad de la tierra* (2000).<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> El discurso franciscano de Antonio Moser, “La ecología en una perspectiva teológico franciscana” (1992), insiste en la unión, pero manteniendo las diferencias: “la búsqueda de la unidad de fe, pero en la pluralidad de sus expresiones”, porque “el desequilibrio ecológico es, en gran parte, el resultado de la pérdida del sentido de las diferencias que marcan a cada ser”. Según el autor, una de las tareas primordiales de los franciscanos actuales es salvar la originalidad de las culturas y mantener el diálogo intercultural pero reconociendo la diversidad. La reflexión franciscana también se refiere a la protección de

Este capítulo explora el rol de las espiritualidades indígenas como modelos éticos en el paradigma ecológico de Leonardo Boff y las aportaciones del autor al campo de la ética ambiental en el nivel local y global. Primero, a través de la integración del discurso de la teología de la liberación y el de la ecología, en *Grito de la tierra, grito de los pobres*, el autor ha contribuido a una formulación coherente de la ecoteología. Segundo, *La dignidad de la tierra* ha extendido y profundizado la ética ecocéntrica, que postula la autonomía de la naturaleza de la dominación humana y la interconexión de todos los procesos de la comunidad biótica. Boff añade a esta ética una dimensión cósmica y espiritual, refiriéndose con frecuencia a nuestro medio ambiente como el “gran organismo cósmico” (*La dignidad* 45). El énfasis de Boff en restablecer una relación espiritual entre el ser humano y la naturaleza entabla un diálogo con los ideales de los escritores indígenas actuales (Javier Castellanos, Hugo Jamióy y Jaime Huenún), que también propagan las actitudes de cuidado, amor, y veneración hacia el mundo natural y la opción por la vida sencilla en vez del desarrollo ilimitado. Estas virtudes, postuladas a través de toda la obra de Boff, constituyen el tercer aporte del autor – al campo de la ética de la virtud ambiental.

En su libro transicional, *Grito de la tierra, grito de los pobres*, que vincula la teología de la liberación (la ética antropocéntrica) con la ecología (la ética ecológica), el autor entabla un diálogo con el socialismo verde de Murray Bookchin, explorando la lógica que les explota a los pobres y simultáneamente destruye el mundo natural. Boff define la ética ecológica como nuestra “responsabilidad por el planeta”, articulando sus tres exigencias: el límite de los deseos humanos, el respeto por el futuro de los que aún no

---

la biodiversidad usando como modelo San Francisco de Asís y su fraternidad con todas las criaturas del mundo natural.

han nacido, y el respeto por la autonomía de los demás seres porque “ellos han existido antes que nosotros y, durante millones de años, sin nosotros”, entonces “tienen derecho al presente y al futuro” (*Grito* 20). El cambio del rumbo en la trayectoria literaria de Boff, desde la perspectiva social hacia un acercamiento más ecocéntrico y holístico en los años 1990, fue influenciado por el ocaso del marxismo ortodoxo (la desilusión con la Revolución Cubana, la pérdida electoral de Frente Sandinista de Liberación Nacional, y la caída del Bloque del Este) y por la exacerbación de la crisis ambiental que se hizo evidente en los años 1980. Debido a estos fenómenos, los teólogos de la liberación tuvieron que encontrar nuevas rutas para mantener a su misión vigente y relevante.<sup>26</sup>

El argumento clave de Boff es que al perder la conexión con la naturaleza, hemos quebrado la red cósmica que nos une con todo el universo – un perfecto enlace de todos los seres del planeta entre sí y con su entorno: “la totalidad cósmica” (*La dignidad* 173). Para religar estos vínculos, cuya pérdida es responsable por la crisis ambiental y espiritual, el autor usa como modelo las sociedades originarias de América Latina. Entre los aspectos de las culturas indígenas que pueden contribuir a la ética ambiental actual, *Grito de la tierra, grito de los pobres* analiza los siguientes: la sabiduría ancestral, la mística de la naturaleza, la experiencia de Dios, el trabajo, la fiesta y la danza.

---

<sup>26</sup> En los últimos años, la tarea de Boff - la reevaluación de los principios de la teología de la liberación ha sido continuada por una nueva generación de los teólogos latinoamericanos, que desarrollan nuevos temas, caminos, y esperanzas para el movimiento. *Latin American Liberation Theology: The Next Generation* (2005) de Ivan Petrella reúne ensayos que ofrecen una perspectiva crítica al movimiento, redefiniendo su misión: “liberation theology must move away from its monolingual and monological understanding of liberation and move toward a radical ‘diversality’ that incorporates the contributions of all excluded groups” (xvii), lo que incluye a los indígenas que se quedaron al margen de su enfoque principal.

El enfoque en lo indígena en la obra de Boff corresponde a la perspectiva “sur-céntrica”, desde la cual el autor aborda el problema ecoteológico: “The form by which Christianity organized itself socially also influenced the crisis [...] The South still perceives Christianity as being too Eurocentric, Western, excluding and not-universalized” (*Global Civilization* 61). El “sur” al cual se refiere el autor, incluye las regiones del mundo que fueron colonizadas por el “norte”, y consecuentemente, se encuentran económicamente subdesarrolladas y tecnológicamente atrasadas. Boff llama por el nuevo paradigma en las relaciones globales que pueda superar las desigualdades y la subyugación del “sur”, dónde vive la mayoría de la población mundial.

Leonardo Boff nació en 1938 en Concórdia, Brasil. En 1970 se doctoró en teología en la Universidad de Munich, y por los siguientes 20 años fue profesor de teología en el Instituto Filosófico y Teológico Franciscano en Petrópolis. El 2 de mayo del 1985, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida por el cardinal Joseph Ratzinger, le silenció hasta el 29 de marzo del 1986 por su libro *Iglesia: carisma y poder*, en el cual el autor critica las implicaciones de la jerarquía en la iglesia católica. En 1992 Boff estuvo a punto de ser silenciado de nuevo por el Vaticano, lo que finalmente le hizo renunciar a sus actividades sacerdotales. Ha sido titulado Doctor Honoris Causa en Política por la Universidad de Turin y en Teología por la Universidad de Lund. En 2001 le fue otorgado en Suecia el Premio Right Livelihood. Actualmente es Profesor Emeritus de Ética, Filosofía de la Religión, y Ecología en la Universidad del Estado de Río de Janeiro. Ha escrito más de 60 libros y la mayor parte de su obra ha sido traducida a los principales idiomas modernos. En los últimos años, el enfoque de su obra ha sido la integración de la ecología y la teología de la liberación en el contexto de la globalización.

### La cuestión ecológica e indígena en la teología de la liberación

La teología de la liberación se originó en Latinoamérica en los años 1960, iniciada por varios sacerdotes católicos (Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Ernesto Cardenal, Camilo Torres Restrepo, entre otros) preocupados por la pobreza extrema del pueblo, la corrupción en la Iglesia Católica, y la violencia de las dictaduras militares. El lema del movimiento – “la opción preferencial por el pobre”, introducido en la Conferencia de Medellín en 1968, tomó posición a favor de los más vulnerables y contra las injusticias sufridas por ellos. Esta predilección por los marginados encarnó y actualizó el mandamiento cristiano del amor al prójimo y el mensaje de Jesucristo, quien había declarado bienaventurados a los pobres. La teología de la liberación surgió del proyecto de reconciliar las contradicciones entre el catolicismo tradicional, el cual se hallaba fuertemente arraigado entre las clases campesinas y obreras, y el discurso socialista-comunista que prevalecía entre los intelectuales latinoamericanos como solución a las desigualdades sociales que asediaban los países latinoamericanos.

Leonardo Boff estuvo involucrado en la práctica de la teología de la liberación como dirigente laico en las Comunidades Eclesiales de Base en la Amazonía. Estos grupos han surgido de la unión de los miembros excluidos del proceso social dominante (los campesinos y obreros analfabetos y mal pagados), con el proyecto de crear un nuevo modelo de la iglesia basado en la solidaridad y la justicia social. Según Boff, las comunidades de base tienen una ética del cuidado y del respeto a las culturas indígenas y a las florestas tropicales de la región, representando “otra manera de organizar la fe cristiana, más como comunidad, menos como jerarquía; con más comunión que con organización; más movimiento que estabilidad” (“PAC”).

Aunque al principio el movimiento no abarcaba la cuestión ambiental directamente, enfocándose en los aspectos políticos y económicos de la opresión social, gradualmente los dos discursos llegaron a dialogar, unidos por un proyecto común: una liberación (de los pobres y del mundo natural) a través de la concientización de la sociedad. Boff expone la interrelación del discurso ecológico y social en *Grito de la tierra, grito de los pobres*: “La lógica que explota a las clases y somete a los pueblos a los intereses de unos pocos países ricos y poderosos es la misma que depreda la Tierra y expolia sus riquezas, sin solidaridad para con el resto de la humanidad y las generaciones futuras” (11).

A pesar de la retórica del holismo en la obra de Boff, el autor cree en “the priority of human need” y está convencido que la humanidad “has the capacity to solve those needs”, que, en última instancia, no se sale de una actitud antropocéntrica (Drummond 49). Sin embargo, Boff llega a redefinir el lema de la teología de la liberación – la “opción por los pobres,” ofreciendo una perspectiva más amplia del concepto, que no solamente se refiere a la comunidad humana sino también a la biótica y cósmica. El desafío a la actitud antropocéntrica es evidente en *La dignidad de la tierra*, dónde Boff enfatiza la autonomía de todos los seres del planeta y sus derechos de coexistir en el complejo sistema cósmico. También, en *Grito de la Tierra, grito de los pobres*, el teólogo echa la culpa de la crisis ecológica a la ética antropocéntrica, que ha situado al ser humano “por encima de las cosas y no al lado y con las cosas” (94), otorgándole al ser humano una posición privilegiada – fuera de la naturaleza. Como muchos otros teólogos, Boff admite que la religión cristiana es en parte responsable por la crisis ecológica y espiritual: “[El cristianismo] lo que hizo fue transmitirle la buena conciencia de que al

dominar y explotar la Tierra cumple un mandato divino y que las consecuencias perversas del *dominium terrae* son atribuibles a la Providencia divina antes que a la irresponsabilidad humana” (*Grito* 86). Por un lado, Boff rechaza “el *dominium terrae*, la conquista y la dominación de la Tierra” (92) por los seres humanos, otorgado por autoridad divina (Génesis 1, 28), lo que J. Baird Callicot llama la interpretación despótica de la Biblia, según la cual “Man is to the rest of nature as God is to man” (15). Por otro, se alinea con la ética bíblica del buen siervo, en quien Dios ha confiado la custodia de su creación para que la cuide, no para que la consuma a su conveniencia. Aunque la administración de la naturaleza ha sido criticada en el contexto histórico y ético por conceder a la humanidad la dominación sobre otras criaturas, en la obra de Boff el asunto no implica el despotismo sino la habilidad de convivir con otros miembros de la comunidad planetaria y usar los recursos de una manera responsable: “El bien supremo consiste en la integridad de la comunidad terrestre y cósmica, en esta fase evolutiva confiada a la responsabilidad humana” (175).<sup>27</sup> Entonces, una manera de comprender el concepto de antropocentrismo de Boff es distinguir entre la dominación humana en el sentido despótico y la administración de la naturaleza de una manera respetuosa y responsable.

Evidentemente, la posición de Boff dialoga con el “socialismo verde” promovido por Murray Bookchin desde los 1960, según el cual “social ecology accepts neither a ‘biocentricity’ that essentially denies or degrades the uniqueness of human beings [...] nor an ‘anthropocentricity’ that confers on the privileged few the right to plunder the world of

---

<sup>27</sup> Lynn White, en “The Historical Roots of Our Ecological Crisis” examina las causas de nuestra crisis ecológica en el contexto de la religión cristiana – “the most anthropocentric religion the world has seen” (11).

life [...]. Indeed, it opposes ‘centricity’ of any kind as a new word for hierarchy and domination...” (“Social Ecology” 135). La ecología social de Bookchin, desarrollada simultáneamente con la teología de la liberación, enfatizó la interdependencia de los procesos sociales y naturales, proponiendo una perspectiva holística: “In conceiving them holistically, [...] social ecology seeks to unravel the forms and patterns of interrelationships that give intelligibility to a community, be it natural or social” (*The Ecology of Freedom* 23). El modelo de organización social propuesto por Bookchin coincide con la armonía ecológica de Boff en que ambos imaginan un sistema no jerárquico e idealizado que permita tanto la realización humana como la no humana. Lo que añade Boff a este acercamiento holístico, que reconcilia la perspectiva antropocéntrica con la ecocéntrica, es el aspecto espiritual y la afinidad por la cosmovisión indígena. Según los conocimientos ecológicos de varias tradiciones indígenas, el ser humano forma parte integral del planeta y hay una fuerte relación entre todos los fenómenos del universo – los materiales y los espirituales: “spiritual intimacies draw together into a holistic unity the human somatic, social, ecological, and cosmological realms” (Grim 306).

Aparte de criticar la visión católica tradicional, Leonardo Boff cuestiona la cosmología moderna, elaborada a partir de los descubrimientos de Newton, Copérnico, Galileo y Descartes, que divide el mundo en dos: el de la materia y el del espíritu. Leonardo Boff propone una cosmología alternativa, caracterizada por una síntesis de estas dualidades, ofreciendo una cosmovisión ecológica, en la cual todos los fenómenos del universo se unen y se complementan: “Hoy más que nunca, en la perspectiva de la experiencia global y unitaria, importa rescatar la referencia común contra toda la

segmentación del discurso científico” (*La dignidad* 173). Leonardo Boff percibe los fenómenos materiales y espirituales como componentes complementarios de la vida, refiriéndose al ámbito espiritual como “Dios-Misterio” (*Grito* 80). Este concepto rompe con el modelo clásico teísta, en el cuál Dios figura como un ser absoluto, autoritario y autosuficiente, ofreciendo una visión holística del universo que pretenda captar todas las dimensiones de la realidad. El mundo percibido de esa perspectiva siempre permanece abierto a nuevas expresiones e influencias y, por consiguiente, es misterioso. Según Boff, el misterio, en este contexto, no significa un enigma que resuelto, desaparece, sino que se refiere a “lo ilimitado de la razón [que] reta al conocimiento a conocer aún más” (180).

La redefinición del lema de la teología de la liberación, “la opción por los pobres,” en la obra de Boff no sólo se extiende al ámbito medioambiental (incluyendo a todo el mundo natural), sino también propone cambios en el nivel humano, intentando reconciliar la Iglesia Católica con las culturas/espiritualidades de varios pueblos originarios. En “Indios, afrodescendientes y misión de la Iglesia” (2007), el autor examina la actitud de la Iglesia hacia los indígenas: “El cristianismo en general se mostró siempre sensible al pobre, pero implacable y etnocéntrico frente a la alteridad cultural” (np), considerando al indígena como “enemigo, pagano e infiel” (np). Un ejemplo que ilustra la respuesta a esta actitud es el gesto del líder indígena de Bolivia, Ramiro Reynaga, que durante la visita del Papa en su país en 1985, le devolvió la Biblia, diciéndole que este libro no le había traído a su pueblo ni amor, ni justicia, ni paz. Como comenta Boff: “The pope said nothing. He had a most dignifying attitude: he cried” (*Global Civilization* 61). El evento descrito por el autor muestra el fracaso de la misión cristiana por su intolerancia, rigidez y exclusivismo religioso. Boff propone reevaluar

estos aspectos del cristianismo que impiden la unidad global y dividen a la población mundial.

El autor comenta sobre el etnocidio indígena en la época de la conquista, refiriéndose a los sobrevivientes como “pueblos crucificados que penden de la cruz” (“Indios, afrodescendientes y misión de la iglesia” np). Según el autor, la misión de la Iglesia es rescatar a las culturas y espiritualidades antiguas - “bajarlos de la cruz y hacerlos resucitar” (np) y establecer un diálogo en el cual ambos discursos religiosos “se complementan, se purifican y se evangelizan mutuamente” (np).<sup>28</sup> Un ejemplo inspirador de esta tarea es la misión de las Pequeñas Hermanas de Jesús que, en 1952, fueron a vivir con la tribu Tapirapé de Brasil, que estaba a punto de extinguirse. Las monjas aprendieron el idioma de los tapirapé, les acompañaron en sus costumbres y rituales religiosos, y también les ayudaron a arreglar matrimonios con otros indígenas de la región para garantizar la continuación de la tribu.

En 2002, Leonardo Boff fue invitado al quincuagésimo aniversario de la llegada de las hermanas a Santa Terezinha, lo que describió en *Virtues for Another Possible World* (2011). Según el autor, durante los 50 años, ni un solo miembro de tapirapé fue convertido al catolicismo, y de los 47 miembros de la tribu en 1952 la población ahora cuenta más de 500. De acuerdo con Boff, la misión de las Pequeñas Hermanas de Jesús es un ejemplo de “co-living and of co-living the gospel without any connection with power [...], an inspiring example for human attitudes if we want to meet the challenges that

---

<sup>28</sup> En una conferencia en Buenos Aires, Leonardo Boff dijo que “hay una deuda con la espiritualidad de los indios” por la cual es necesario mantener un “diálogo interreligioso” que apoye los derechos de los indígenas en América Latina (*Derf: Agencia General de Noticias*).

yield from humanity's global phase" (125). El autor promueve la recuperación de las culturas y espiritualidades indígenas porque reconoce la importancia del pluralismo religioso como parte de la ecología integral: "religion is to be understood as part of a process of integral ecology. We are all in favor of biodiversity: the more species of plants, animals, birds exist, the more different people exist, the better for the whole. Why would it be any different with regard to religion?" (181). Boff promueve la necesidad de preservar las diversidades en el ámbito natural y religioso, reconociendo una fuerte interrelación entre el medio ambiente y la espiritualidad/la tradición. La pérdida de la biodiversidad tiene un impacto muy grande no sólo en los ecosistemas sino también en las culturas humanas. En muchas regiones del mundo, la destrucción ambiental, como por ejemplo la deforestación, ha resultado en la desaparición de las prácticas tradicionales/espirituales relacionadas con los ambientes específicos. A la inversa, la preservación de la biodiversidad ayuda a conservar las herencias culturales, como lo observó Benítez-Rojo:

the forest is the repository of all knowledge, something like an enormous multidisciplinary library [...] there live within it the animist powers as well as different pantheon of deities; [therefore], the conservation in Cuba of many African beliefs and traditions that the slaves brought with them was possible thanks to the connections that they made between their forests and those of the islands. (43)

De manera análoga, en su concepción más amplia y cósmica del misterio cristiano, Boff enfatiza la importancia de mantener las diversidades, tanto acerca de la diversidad biológica en la tierra como del panenteísmo, que respeta las diferencias: "Hay

diferencias en este mundo. Y éstas son respetadas en el panteísmo y negadas en el panenteísmo. No todo es Dios, pero Dios está en todo y todo está en Dios” (*Grito* 194).

Boff pone el énfasis en el reconocimiento y el respeto a las diferencias que existen en el mundo, desafiando el dogmatismo y el exclusivismo del catolicismo tradicional.

En *Grito de la tierra, grito de los pobres*, el autor desafía el rígido monoteísmo cristiano que ha causado la desafortunada separación entre Dios y la naturaleza. Aunque la eco-espiritualidad de Boff es fuertemente arraigada en la tradición católica y sus tres virtudes teologales: “la eco-espiritualidad vive de la fe, de la esperanza y del amor” (*Grito* 251), el autor reivindica la riqueza espiritual y la armonía del animismo indígena “con su rico panteón de divinidades poblando todos los espacios de la naturaleza” (254). Al describir la íntima relación de San Francisco con la naturaleza y su “confraternidad con todos los elementos cósmicos”, Boff reclama “la recuperación del momento de verdad presente en el paganismo”, que percibe la presencia de lo divino en todo el mundo natural (254). Al reconectar al ser humano con todo el universo la religión pagana resulta ser más ecológica que la visión católica, que opone lo terrenal a lo celestial, lo humano a lo divino y presenta la vida humana como una etapa transitoria en el camino a la salvación.

Es importante señalar que este reconocimiento del valor del politeísmo no se refiere a la pluralidad de dioses sino a la presencia de lo divino en varios aspectos de la realidad: “No se trata aquí de defender un politeísmo religioso, sino de revalorizar su incidencia psicológica en los diversos focos de energía de la psique” (*Grito* 255). Boff distingue entre la interpretación tradicional de las deidades, la cual los presenta como entidades/dioses que tienen su propia existencia, independiente de la mente humana; y la

interpretación moderna (antropológica), que entiende deidades como formas de expresión o encarnaciones de las energías que forman parte de la realidad humana: “As these archetypes and psychological aspects are numerous, we represent them through multiple divine figures, which give impression of subscribing to polytheism” (*Virtues* 45).

Leonardo Boff incorpora aspectos de las espiritualidades y los conocimientos indígenas en la teología cristiana, sin embargo lo que le interesa es su valor ético, no sus creencias religiosas. El autor arranca ciertos valores éticos de su contexto local para crear una espiritualidad universal. Su propósito es componer elementos de varias tradiciones, no rescatar un sistema ético-religioso particular y completo.

#### El aporte indígena en el paradigma de Boff

Una de las tareas más importantes que señala el autor es la necesidad de rescatar el conocimiento ancestral, definido en términos generales como “una sabiduría hecha de la observación del universo y de la escucha e la Tierra” (*Grito* 159). El llamado de Boff tiene un enfoque universal, refiriéndose a varias culturas indígenas (los aimarás bolivianos, los tucanos del Alto Río Negro, las comunidades indígenas de Brasil y Venezuela); sin embargo, es el mismo mensaje que propagan los autores indígenas contemporáneos, para quienes el conocimiento tradicional de sus pueblos y la relación íntima con su medio ambiente forman los fundamentos del paradigma ecológico actual. Aunque la visión de Boff es crear una comunidad global sostenible, el autor cree que las únicas reformas que van a resolver la crisis ecológica vienen de las comunidades locales dónde se realizan pequeñas tareas que comienzan a crear un movimiento global: “The new, emerging paradigm occurs in progressive stages: we move from the parts to the whole, from the simple to the complex, from the local to the national, from the national to

global, from global to cosmic, from cosmic to mystery, and from mystery to God” (*Virtues* 9). Usando la teología de la liberación como modelo, logra crear una ética global basada en prácticas locales.

Boff observa que la sabiduría ancestral se ha manifestado en las maneras cómo los indígenas de la Amazonia han manejado su medio ambiente, creando las condiciones favorables para el aumento de la biodiversidad en la región. El autor deconstruye el mito de la Amazonia como una tierra virgen “intocada por la intervención humana y deshabitada”, y apoya su comentario con citas de varios científicos que consideran una gran parte de la selva amazónica como un agrobosque manipulado y transformado por los seres humanos (159). Como señala Miller, “If Columbus discovered paradise, it was a humanized paradise, best described as an assiduously tended garden” (26). Para demostrar la sofisticación del conocimiento ecológico indígena, Boff señala que los indios tucanos del Alto Río Negro están familiarizados con 140 especies de mandioca, mientras los que se dedican a la industria agrícola manejan solo 6. También, el autor observa que, según los estudios de las comunidades indígenas de Brasil y Venezuela, los habitantes de estas zonas saben utilizar ecológicamente 78% de las especies de árboles de sus territorios, lo que concluye con el siguiente comentario: “En esto se revela una capacidad de actuación y una sabiduría medioambiental que supera con mucho a nuestros centros más avanzados en experiencias agroecológicas. En esto ellos son nuestros maestros y doctores” (*Grito* 161). Aunque Boff crea una ética ambiental universal, enfatiza la importancia de reconocer los conocimientos localistas que deben ser aplicados en regiones específicas para solucionar problemas ambientales. De acuerdo con Pierotti, el conocimiento ecológico tradicional, desarrollado a través de la meticulosa observación

de los ambientes locales, “may often be superior to Western science in its ability to predict local phenomena” (10). La ciencia moderna que busca soluciones universales no siempre es eficaz porque las condiciones ecológicas en diferentes lugares pueden pedir respuestas diferentes. Eso es lo que señala Boff cuando compara los resultados/logros de la sabiduría indígena con los de la ciencia occidental.

El segundo aspecto del aporte indígena a la ética ambiental de Leonardo Boff es la mística de la naturaleza, que conlleva la integración del ser humano con el mundo natural y la consideración de la tierra no solamente como recurso sino también como “una prolongación de la vida y del cuerpo” (161). Para Boff, esta ubicación del sujeto dentro de una colectividad que abarca también la naturaleza provee el modelo para resolver el problema del dualismo naturaleza/ser humano en la cultura occidental. Según el autor, “el indio se siente parte de la naturaleza, no un extraño dentro de ella. Por eso, en sus mitos los seres humanos conviven con otros seres vivos y se casan entre sí” (“Pueblos indígenas y mundialización”). Aunque Boff con frecuencia exalta la unión armoniosa del indígena con la naturaleza, no deja sin cuestionar ciertos mitos sobre las prácticas de las comunidades originarias de la Amazonia. Al desafiar el concepto equivocado del indígena como “un ser salvaje, auténticamente natural [...] en sintonía perfecta con la naturaleza”, Boff afirma que los habitantes nativos de la selva usan y a veces explotan los recursos naturales para sus necesidades materiales; sin embargo, en contraste con las culturas occidentales, se sienten mucho más integrados con el mundo natural (*Grito* 117). Su relación con el mundo natural se caracteriza por la coexistencia y la participación:

Quizás los indígenas tengan algo de singular distinto de lo propio del hombre moderno: sienten y perciben la naturaleza como parte de su sociedad y cultura, como una prolongación de su cuerpo personal y social. Para ellos la naturaleza es un sujeto vivo, está cargada de intencionalidades. No es, como para los modernos, algo objetivizado, mudo y neutro. (117)

El equilibrio ecológico basado en la interdependencia del ser humano con el mundo natural existe en varias cosmovisiones indígenas. Whitt propone esta postura de cuidar, respetar y coexistir con la naturaleza como un modelo para nuestra civilización: “it is essential to the completeness and continuation of the natural world” (17). Las civilizaciones indígenas, aunque no forman relaciones perfectamente armoniosas con su entorno, no intentan dominar la naturaleza, al contrario – encuentran en ella el poder espiritual y la tratan con respeto. Como recalca Miller,

Like Europeans, Indians perceived nature primarily as provisions to be extracted and consumed [however they] did not paint the same stark line that Europeans did between themselves and nature. Indians generally placed plants, animals, and even inanimate objects on a more equal footing with members of the human world. But if Indian culture did not perceive itself as standing above nature, it did not see itself in brotherly harmony either, in an alliance of ungrudging mutual assistance. (27)

Boff propone una alianza de veneración entre el hombre y la naturaleza, y una visión de la tierra como “un superorganismo viviente, Gaia” (Grito 154), que debemos tratar “como tratamos a nuestro cuerpo” (154). Boff se apropia de la “hipótesis Gaia” de James Lovelock, la que postula que el planeta funciona como un complejo sistema

interactivo; sin embargo, añade a esta perspectiva científica un toque emocional: “Sólo una relación personal con la Tierra nos hace amarla. Y si amamos a alguien no lo explotamos, sino que lo respetamos y veneramos” (154).<sup>29</sup> Miller señala en su argumento que el respeto por la naturaleza que sentían los indígenas fue generado por el temor: “Nature for Indians was a power to be reckoned with, equal to or greater than human powers, and their respect for nature was driven not by friendship but by fear” (27). Obviamente, Boff elimina la cuestión del temor de su actitud hacia la naturaleza, enfocándose sólo en el amor. Su propuesta es más aceptable para la cultura occidental moderna, en la cual la naturaleza ha sido desacralizada. El autor propaga la percepción holística del universo (la idea de que el ser humano no existe fuera de la naturaleza sino que forma parte de ella) y enfatiza la importancia del aspecto íntimo/personal en la relación entre el ser humano y su medio ambiente.

De esta forma, echa mano de la larga tradición de asociar a la tierra con la maternidad, una perspectiva que comparte con muchos autores indígenas contemporáneos. En la poesía de Hugo Jamióy, por ejemplo, la tierra con frecuencia aparece personificada, como una figura materna que hay que amar y respetar: “... la Madre Tierra hoy baila un terremoto fatal; tú y yo, y todos lo demás sabemos que tenemos una Madre en común, solo a ella debemos cuidar” (*Mi fuego* 52). Ambos autores, Boff y Jamióy, usan la imagen de la Madre Tierra/Gaia, enfatizando el vínculo íntimo y emocional del ser humano con la naturaleza y sacralizando la tierra como un ser

---

<sup>29</sup> La referencia a la tierra como Gaia proviene de la teoría de James Lovelock en *Gaia: A New Look at Life on Earth* (1979).

materno que nos nutre, cuida y protege, y por consiguiente, merece el mismo tratamiento.<sup>30</sup>

El tercer aporte de los conocimientos indígenas a la ética ambiental de Boff es la experiencia de la divinidad. Para las culturas originarias, lo sagrado está presente y manifestado en todo el mundo natural: “El árbol no es sólo árbol, cerrado en sí mismo. Es un ser con muchos brazos (ramas) y miles de lenguas (hojas), duerme en el invierno, sonrío en la primavera, es madre generosa en el verano y severa anciana en el otoño. Es Dios que se hace presente en todas esas manifestaciones” (*Grito* 164). Esta percepción y experiencia de lo divino forma un gran desafío para nuestra cultura materialista, que ha perdido la conexión con la dimensión espiritual de la realidad. Según Boff, en las culturas indígenas “el ser humano se siente inmerso en el mundo de los dioses y de los antepasados que viven con ellos en otra dimensión, accesible en los sueños y mediante las fiestas y las drogas rituales” (164). Según las creencias indígenas, los espíritus se comunican a través de la naturaleza durante las prácticas chamánicas, como lo ilustró Hugo Jamióy en su poema, “Yagé”. El valor trascendente de esta planta enteógena sirve como una herramienta de escuchar las voces ancestrales y sentir lo divino. Jamióy rescata las prácticas rituales de su pueblo para preservar la tradición y la memoria de sus antepasados: “un anciano, una anciana aguardan sentados en el rincón del olvido” (*Danzantes* 133); mientras que el propósito de Boff es establecer la relación íntima/espiritual y universal entre los seres humanos y la naturaleza.

---

<sup>30</sup> La recuperación de la imagería de Gaia, que se hizo popular en las últimas décadas, ha sido problematizada por Patrick Murphy en *Literature, Nature, and Other: Ecofeminist Critiques* (1995). Según el autor, la femineidad del planeta no subvierte el sistema patriarcal responsable por la dominación de la tierra y la mujer (como lo pretendía hacer), porque refuerza el papel tradicional de la mujer como madre hogareña, nodriza, y protectora (59).

El cuarto aspecto del aporte indígena en el nuevo paradigma ecológico propuesto por Boff es el asunto del trabajo. El autor favorece el valor intrínseco del trabajo y propone el moderado uso de la tecnología, dialogando con muchos sociólogos y antropólogos contemporáneos, según los cuales la tecnología, diseñada para simplificar nuestras vidas, con frecuencia los complica. De acuerdo con Leonard Nevarez, en *Pursuing Quality of Life: From the Affluent Society to the Consumer Society* (2011),

If humanity entered the twentieth century hoping technology would reduce labor's toil, increase leisure, and make life easier, by the century's close Western societies have seen quite different views prevail. More and more, people associate technology with feelings of entanglement, stress, obsolescence, and powerlessness before the sweeping tides of innovation. (51)

Nevarez critica el exceso de trabajo en la época contemporánea causado por “the needs for greater earnings in order to satisfy material acquisition and status-seeking impulses” (135). También, señala el contraste con la época pre-moderna cuando el descanso no se asociaba con el tiempo de ocio, porque los campesinos no consideraban su trabajo como intercambio por el ingreso sino como una parte esencial de la vida. El autor analiza la transición desde la época pre-moderna hasta la revolución industrial y la llegada del capitalismo, señalando los cambios de la actitud hacia el trabajo y el consumo, y planteando una pregunta muy compleja: si nuestra calidad de vida de veraz ha aumentado. En cuanto a los valores del trabajo, el autor distingue entre el aspecto intrínseco (la vocación, el placer, la creatividad, el sentido del trabajo) y el extrínseco (el dinero y la seguridad). Para sentirse feliz y satisfecho, el ser humano debe complementar ambos aspectos, no sólo reducir el trabajo a la producción para el consumo. Leonardo

Boff propuso esta reflexión en *Grito de la tierra, grito de los pobres*, señalando que el trabajo no debiera vincularse con la acumulación de capital ni el consumo masivo, sino con una subsistencia sin carestía:

Significa la colaboración que el ser humano presta a la Madre Tierra para la atención de las necesidades humanas [...] los indígenas trabajan lo suficiente como para garantizar la satisfacción de las demandas humanas y el desahogo de la existencia. Es siempre una actividad comunitaria y placentera, que tiene por objeto el producir no una ganancia sino un buen vivir. (162)

Los primeros documentos que describen la ética del trabajo de los indígenas, presentándolos como seres que no se atenían a la acumulación de lo material, son “Carta dirigida a los Reyes Católicos anunciando el descubrimiento de América” de Colón y “Brevisima relación de la destrucción de las Indias” de Las Casas. En la última, el autor observa que los indígenas “son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales; e por esto no soberbias, no ambiciosas, no codiciosas” (np). Miller desafía este mito, que ha contribuido a las visiones utópicas y estereotípicas de los pensadores en las épocas siguientes (por ejemplo, Jean Jacques Rousseau), señalando que los indígenas “had at least a latent capacity to consume beyond the basic needs of food and shelter, [porque] human culture regularly consumes more than subsistence requires” (31). Como ejemplo de esta tendencia humana y universal, Miller describe el consumo masivo de las clases altas en las sociedades incaica y azteca. En cambio, la perspectiva de Boff coincide con las visiones idealizadas de Colón y Las Casas, asumiendo que hay cierto sentido de comunidad entre los indígenas donde se

comparten el trabajo, la propiedad y las necesidades básicas; entonces no hace falta la acumulación de más de lo que se puede consumir.

La posición de Boff plantea una cuestión ética importante para nuestra sociedad material y consumista, que es la distinción entre las necesidades y los deseos humanos. Boff cuestiona nuestros valores, que nos hacen creer el cuento de que necesitamos más y hay que trabajar sólo para comprar y progresar. Comparte con Marius de Geus la convicción de que el consumismo estimula y perpetúa los deseos que le dan a la gente los sentimientos de satisfacción, autoexpresión, curiosidad, distracción y recreo; sin embargo, “the gap between desiring consumer goods and getting actual fulfillment or satisfaction from the products apparently cannot be closed” (173). Argumenta que todos en realidad necesitamos muy poco para vivir a través del ejemplo de un maya que trabajó por cuarenta y siete días al año y produjo suficiente para mantener a su familia de cinco personas, dedicando el resto de su tiempo a “ocupaciones comunitarias, contruir templos y [...] las artes” (*Grito* 125). También, el autor muestra la moderación con la cual las comunidades indígenas usan la tecnología, citando a Ailton Krenak, líder indígena brasileño: “Tenemos ordenadores, es verdad, pero los usamos con mucho cuidado. Si el tractor se usa para preparar una zona de cultivo y hacer posible que las personas dispongan de más tiempo para bailar, cantar, y hacer sus fiestas, entonces tiene un papel muy importante – el de aumentar aún más la capacidad que esas personas tienen de vivir mejor” (162). Entonces, según Boff, tanto el trabajo como el uso de la tecnología en las culturas indígenas están “al servicio más profundo de la vida humana, como el de la gratuidad, el sábado bíblico y la celebración” (163).

La celebración y la fiesta, el quinto aspecto de las culturas indígenas rescatado por Boff, forma parte de la vida comunitaria que nos permite a los seres humanos compartir la alegría de estar juntos. Según el autor, es muy importante revindicar este valor porque “the current socioeconomic structures of our globalized society and culture based on individualism that has taken root at all levels does not favor the ideal of communality” (*Virtues* 221). La mayoría de la población global vive alienada de la naturaleza y no se preocupa por los problemas colectivos, como la escasez de los recursos naturales. Sin embargo, señala el autor que la solución a nuestros problemas ecológicos requiere la coalición y la solidaridad de la gente, que se manifiestan a través de las fiestas relacionadas con el cultivo, la preparación, y el consumo de la comida, porque “We have an instinctive and rational awareness that without eating there is neither survival nor joy in existing nor fraternal coexistence” (203).

En este sentido, Boff se hace eco de los lamentos de autores indígenas como Javier Castellanos, quien asocia la mengua de la fiesta del maíz con la desaparición de la cultura zapoteca frente a la globalización: “las cosas hoy son diferentes. Nosotros aún recordamos cuando en la fiesta de año nuevo había danzas [...] eso ya pasó, ahora nada de eso se hace. Las fiestas de los barrios las hacían los agentes municipales, los regidores, en donde daban de comer a la gente; nuestros hijos ya no la vieron” (“El cultivo del maíz” 239). Mientras el discurso de Boff sobre la celebración de la comida representa una visión universal: “All together at the table, as communal partners, eating, drinking, sharing communion, and celebrating being together in our Common Home” (*Virtues* 197), la perspectiva de Castellanos se enfoca en una comida particular – el maíz y en una comunidad particular – el pueblo zapoteco de Yojovi. Aunque ambas obras demuestran

las implicaciones espirituales de la falta de comunión entre la gente, el discurso de Boff está lleno del lenguaje elevado y las referencias a varias tradiciones religiosas del mundo, mientras que Castellanos expresa su mensaje a través de la descripción de la historia, las costumbres, y la vida de su pueblo. Este retrato realista y específico del autor zapoteco, que celebra su identidad cultural, contrasta con el idilio social articulado por Boff, cuyo propósito es proporcionar una orientación ética global/universal ante los retos de la globalización. El teólogo imagina y propone un consenso fundamental sobre un mínimo de valores y actitudes que cualquier comunidad necesita para convivir humana y ecológicamente.

En el contexto de la celebración comunal, Boff no solamente enfatiza la importancia de la comida, sino también la danza porque a través de ella se crean las condiciones para la experiencia mística “de encuentro con Dios y con el mundo de los ancianos y de los sabios, que están vivos al otro lado de la vida” (“Pueblos indígenas y mundialización”). Entre los pueblos más expresivos en este sentido, que tienen las celebraciones más elaboradas, el autor menciona los xavantes, los camaiuras y los arawaté de Brasil, contactados por la primera vez con la cultura occidental en 1976, cuyos rituales los llevan al “mundo de la utopía y de la transcendencia, que se hace accesible mediante el ceremonial, la bebida, los ritmos y el éxtasis” (*Grito* 163). Al rescatar las tradiciones y las costumbres de estos pueblos, Leonardo Boff cuestiona la cultura materialista moderna, ofreciendo otras formas de percibir la realidad que permiten mantener una relación íntima con el mundo natural. El autor resume la importancia de la celebración en la vida humana en estas palabras:

La fiesta y la danza – prácticas de pura gratuidad y levedad – dan cuerpo concreto a la vocación originaria del ser humano. Él existe para captar la majestad del universo, la belleza de la Tierra y la vitalidad de todas las cosas. Si todo existe para resplandecer, el ser humano existe para festejar y danzar ese resplandor. In responding to what is deepest within us we become humanized, integrated, and happy. The original peoples recall for us this perennial message. (*La dignidad* 163)

La perspectiva de Boff, que presenta la danza como fuerza unificadora entre el ser humano y su entorno natural, tiene su origen en las ceremonias indígenas, a través de las cuales el cuerpo se reconecta con el espíritu (las fuerzas divinas presentes en la naturaleza).

Entre los autores indígenas actuales que comparten las ideas de Boff, exponiendo las fiestas rituales como una forma válida de conocer la realidad y relacionarse con el mundo natural, merece mencionar a Hugo Jamióy. En su poesía, el autor con frecuencia se refiere a una relación estrecha entre la danza y la naturaleza, como, por ejemplo en su poemario *Danzantes del viento* o su poema “Sueño ancestral”. En el último, el acto de la danza, yuxtapuesto con las imágenes de la naturaleza, posibilita explorar otros niveles (metafísicos) de la realidad y comunicarse con sus antepasados:

Un hermoso sueño hoy me acompañó  
 en el descanso del amanecer  
 miraba que todo mi pueblo  
 sin parar bailaba una sola danza  
 que mil sonidos de origen natural

creaban un ritmo armónico y ancestral;  
 soñaba que niños, jóvenes y ancianos  
 todos a la vez bailaban juntos  
 y las mujeres hermosas adornadas  
 con miles de flores tomadas del jardín  
 su ritual exótico de danza y canción  
 entraban a la Tierra y al Padre Sol  
 versando frases de agradecimiento  
 por la vida de mi Pueblo Kamënt'sá;  
 [...] al final de la marcha  
 con paso lento y voz baja en su cantar  
 llena de arrugas en su rostro Kamënt'sá  
 decía a sus hijos una Anciana Batá:  
 ¡Cuidad de la Tierra

Que es vuestra Mamá... (*International Poetry Festival of Medellín*)

Mientras que Boff considera la danza como un nexo entre el ser humano, la naturaleza y la divinidad en varios pueblos indígenas, Jamiy recupera el significado de este ritual para su propia cultura, amenazada por la globalización y la destrucción ambiental. A través de un sueño, el poeta imagina a su pueblo unido por una danza, que simboliza aquí el mantenimiento y la sobrevivencia de la tradición.

Aparte de los cinco aportes de las culturas indígenas a la ética ambiental analizados en *Grito de la tierra, grito de los pobres*, Boff menciona uno más en “Pueblos

indígenas y mundialización” – la autoridad y el poder como generosidad.<sup>31</sup> En el contexto de los pueblos guaraníes, el autor compara y contrasta el concepto de autoridad en las culturas indígenas y las occidentales, señalando que el rol del líder indígena es el servicio humilde a todo el pueblo: “su función es de animación y de articulación de las cosas comunes, respetando siempre el don supremo de la libertad individual” (2), y su atributo esencial es la generosidad: “en algunas aldeas indígenas se puede reconocer al jefe en la persona que lleva los adornos más pobres, pues todo el resto ha sido dado” (3).

Obviamente, Boff presenta una imagen idealizada, seleccionando sólo algunos aspectos de las culturas indígenas, y no le interesa problematizarlas ni presentar sus retratos complejos. La razón por la cual usa esta herramienta crítica es que su propósito es inspirar a crear un futuro mejor y proporcionar visiones alternativas a la cultura occidental dominante. Según el autor, en esta cultura se define el poder como la capacidad de mandar sobre los demás, lo que, según Boff, resulta en permanentes conflictos de autoridad. En este contexto, el autor reflexiona sobre lo que habría pasado si el cristianismo se hubiera incorporado en la cultura guaraní en vez de la grecorromana: “tendríamos sacerdotes pobres, obispos miserables, el papa sería un verdadero mendigo” (3), de modo que los indígenas habrían aceptado el mensaje de Cristo como “connatural a su cultura y tal vez se habrían adherido, libremente, a la fe cristiana” (3).

Los valores indígenas de humildad, sencillez y generosidad, que analiza Boff en el contexto de la cultura guaraní, coinciden con el tema central de la teología de la liberación - *la opción por el pobre*, que expresa “la solidaridad con los pobres [y] la

---

<sup>31</sup> En cuanto al aporte de las comunidades indígenas a la ética ambiental, Leonardo Boff enfatiza tres aspectos cruciales en “Pueblos indígenas y mundialización” (2003): la sabiduría ancestral, la actitud de veneración y de respeto, y el poder como generosidad.

protesta contra la situación que sufren” (Gutiérrez 27). También, forman base del nuevo paradigma ecológico, propuesto por el autor, que opta por la moderación en vez del consumo ilimitado y del desarrollo explotador. De acuerdo con Boff, la utopía del desarrollo para mejorar la condición humana, en realidad empeora la calidad de la vida, resultando en el subdesarrollo de dos tercios de la población mundial, el agotamiento de recursos naturales y la destrucción del equilibrio ambiental. Del mismo modo, el deseo de someter y dominar resulta contradictorio e irónico porque nosotros mismos nos encontramos “dominados y sometidos a los imperativos de una Tierra degradada” (*Grito* 21).

#### La ética ambiental de Leonardo Boff en el contexto global

La obra de Leonardo Boff forma parte del activismo ambiental que se ha desarrollado en la escena internacional, inspirando el diálogo interdisciplinario sobre el rol de las religiones y las filosofías como agentes éticos en la crisis ecológica. Como consecuencia de este movimiento, se han llevado a cabo muchas conferencias académicas sobre las conexiones entre la ecología y las tradiciones religiosas del mundo, entre ellas las que tomaron lugar en la Universidad de Harvard (1996-98), a las cuales asistieron 600 intelectuales, estudiantes de posgrado, y especialistas ambientales de todo el mundo. Estas conferencias han culminado en la publicación de una serie de nueve volúmenes, *The Religions of the World and Ecology*, entre 1997 y 2003, que ofrece una reflexión crítica y amplía el debate actual sobre “the fate of the earth as a religious responsibility” (Foltz *et al.* xxx). Las tendencias interdisciplinarias de dichos estudios ponen énfasis en la idea de la unión, la comunicación y la integración global.

Uno de los temas a la vanguardia de estos debates ha sido la integración de los conocimientos/espiritualidades indígenas en el paradigma ecológico actual. Los ensayos editados por John Grim en *Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community* (2001), abordan el tema de la búsqueda de una existencia sostenible en la época de la globalización, enfocándose en las relaciones de varias comunidades aborígenes con su medio ambiente y el rol de las espiritualidades indígenas en la problemática ecológica. Como Boff, Grim propone la recuperación de las cosmologías indígenas, en las cuales el universo está percibido holísticamente (a través de la conexión entre los aspectos materiales y espirituales de la vida), y la relación espiritual de las comunidades indígenas con su entorno, lo que contribuye al debate ecoteológico con “alternative visions of sustainable development and care for biodiversity” (“Indigenous Traditions” 293).

La obra de Leonardo Boff, que integra a la tradición cristiana el conocimiento indígena, ha aportado ilustremente estas visiones alternativas del desarrollo sostenible. El autor enfatiza la importancia de restablecer la conexión con el medio ambiente, reconocer la dignidad de la tierra, y crear una religión universal sin perder las diferencias que existen en el mundo. Su visión de una comunidad global/cósmica sostenible, inspirada por las actitudes indígenas hacia la naturaleza, proporciona imágenes inspiradoras y perspectivas desafiantes a la búsqueda de una sociedad ecológicamente responsable. La proyección idealizada de Boff tiene un valor imprescindible en las discusiones sobre la sostenibilidad, demostrando la función de la utopía en el proceso de crear un futuro mejor y una sociedad alternativa. De acuerdo con el autor, las utopías sirven como guía, inspiración y fuente de ideas creativas y estimulantes. Sin embargo, es preciso que no se

queden en el ámbito del sueño y de la fantasía sino que se complementen con la paciencia, el trabajo y la dedicación de los que las crean: “Utopia is the presence of the heavenly dimension within the earthly dimension” (*Essential Care* 54). Como indica el origen etimológico del concepto de utopía (*ouí* – no, *tópos* – lugar), este lugar no puede existir en el mundo real. Entonces, la función de las ideas utópicas es desafiar, estimular la formación de metas, inspirar acción, dar esperanza y, consecuentemente, provocar el cambio positivo. De acuerdo con Boff, “they represent what ought to be and what certainly is needed” (*Virtues* 10).

Actualmente, las utopías ecológicas (las ecotopías) constituyen una contribución valiosa a nuestros esfuerzos de resolver la crisis. De acuerdo a Marius de Geus,

They can inspire us to take a broader view and to reflect critically on a multitude of relevant subjects. [...] Ecological utopias can contribute to the complicated task of conceptualising plausible scenarios for a clean and ecologically balanced society. [...] It is a strong point of ecological utopians that they take the rights of future generations into account and are really concerned for remoter generations and the planet as a whole. (94)

La obra de Boff desempeña este papel, formando el escenario para un futuro, en el cual prevalecerán las virtudes de generosidad, la humildad y la moderación, manifestados tanto en las relaciones humanas como en las actitudes hacia el mundo natural. Estos valores, analizados por Boff en el contexto de la cultura guaraní, se han estudiado en el relativamente nuevo campo de la ética de la virtud ambiental, cuya misión es “la formación del carácter humano y los cambios que pueden desembocar en la

transformación fundamental del modo como actuamos en cuestiones ambientales”

(Kwiatkowska 22).

En los últimos años, muchos filósofos y ambientalistas han analizado la falta de ciertas virtudes humanas y la presencia de los excesos como la causa principal de nuestros problemas ecológicos.<sup>32</sup> Según Boff, dos principios encarnan la ética necesaria para mantener el equilibrio del universo: “el principio de responsabilidad y el principio de compasión” (*Grito* 174). La ética propuesta por el autor, desde su posición de un ecoteólogo que ha luchado por los pobres, los oprimidos, y los marginalizados, puede ser definida como la del cuidado. En su libro, *Essential Care: An Ethos of Human Nature* (2008), el autor analiza el concepto de cuidado como el código ético fundamental del ser humano, echando la culpa de la crisis ecológica a nuestra actitud de indiferencia y descuido. Las virtudes ambientales del respeto y la gratitud forman parte de *La dignidad de la tierra*, que propone una alianza de fraternidad entre los seres humanos y su entorno que llevará al equilibrio ecológico.

Aparte de su contribución a la ética de la virtud ambiental, *La dignidad de la tierra* propaga la autonomía de la naturaleza, constituyendo uno de los temas vigentes en recientes discursos ambientales.<sup>33</sup> Esta cosmovisión, que restablece la autonomía de cada

---

<sup>32</sup> Uno de los artículos fundamentales de la ética de la virtud ambiental es “Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments” (1983) de Thomas E. Hill. En el campo religioso, *The Ethics of Nature* (2004) de Celia E. Deane-Drummond explora las cuestiones más actuales de la ética ambiental (los derechos de los animales, la biotecnología, la clonación, etc.) desde la perspectiva cristiana, proponiendo la ética de la virtud ambiental como el acercamiento más apropiado para solucionar nuestros problemas ecológicos.

<sup>33</sup> La idea de la autonomía de la naturaleza y su liberación de la dominación humana resuena en “The Liberation of Humanity and Nature” (2005) de Eric Katz, donde el autor afirma que “preserving the autonomy of natural processes should be the preeminent goal of human activity regarding the natural world” (78).

ser – cada miembro (vivo y no) del planeta a pesar de la interconexión fundamental de todos los procesos en el universo, forma una perspectiva ecocéntrica: “El bien supremo reside en la integridad de la comunidad terrestre y cósmica. No se reduce al bien común humano. Incluye el bien de la naturaleza” (*La dignidad* 40). Es importante señalar que el aspecto ecocéntrico de *La dignidad de la tierra*, no representa el acercamiento medioambiental del autor (que mejor se podría definir como holístico e integral), sino que lo complementa.<sup>34</sup>

La ética ecocéntrica, basada en la primera ley de la ecología que declara que “todo está conectado con todo” (Commoner np), constituye “a new way of looking at morality that recognizes the moral primacy of the ecological wholes of which we are part. Appreciating the lessons of nature should move us away from our traditional individualist paradigm of rights and interests, and lead us to see our moral relations with nature in an entirely new light” (Jamieson 149). En su ensayo seminal, “Land Ethic” (1949), Aldo Leopold propuso una ética que “enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals, or collectively: the land” (28). Por consiguiente, el ser humano ya no domina a la naturaleza sino que es miembro de la comunidad biótica. La ética de la tierra, formulada por Leopold, resurge en el paradigma ecológico de Boff: “...el ser humano no está únicamente sobre la Tierra. No es un peregrino errante, un pasajero proveniente de otras partes y perteneciente a otros mundos. No. Él es el hijo/hija

---

<sup>34</sup> El enfoque integral y holístico de Boff, que propaga la reconciliación de la ética antropocéntrica y la ecocéntrica y rechaza todo tipo de “centrismo” se ha hecho muy popular en los últimos años. Richard Evanoff en *Bioregionalism and Global Ethics* (2011) desafía la dicotomía antropocéntrico/ecocéntrico, proponiendo la perspectiva “transactional” que intenta crear “more symbiotic and less conflictual modes of interaction between human cultures and natural environments, which allow for the flourishing of both” (4).

de la Tierra. Él es la misma Tierra en su expresión de conciencia, de libertad y de amor” (*Grito* 28). Sin embargo, mientras que el discurso ético de Leopold se basa en la ciencia de la ecología, Boff amplía el concepto del ecocentrismo, enriqueciéndolo con una dimensión espiritual, la cual define “eco-espiritualidad” (187). Este término implica una cosmovisión en la cual todos los fenómenos del universo (materiales y espirituales) son complementarios y creadores. Boff percibe el cosmos como un sistema interconectado en todos los niveles y al ser humano como parte integral de la naturaleza.

Finalmente, la ética ambiental de Boff, que favorece el valor intrínseco del trabajo y propone el moderado uso de la tecnología para tener tiempo para celebrar la vida, propone una reevaluación de nuestra cultura tecnológica que ha causado el declive de la calidad de vida. El autor promueve el límite del uso de la tecnología para liberar al ser humano de su dependencia de los medios tecnológicos, proteger el medio ambiente, restablecer el tiempo de ocio, y restaurar las relaciones de los seres humanos con su comunidad y con el mundo natural.

## CAPÍTULO 4

### LOS MITOS INDÍGENAS COMO FUENTE DE LA ECOLOGÍA SOCIAL DE EDUARDO GALEANO

La ecología social, que enfatiza la interdependencia de los procesos sociales y naturales, forma uno de los planteamientos teóricos más representativos del campo de la ética ambiental en América Latina: “rather than a concern for the natural environment as distinct from human beings, value is attributed to hybrid communities made up of both human beings and their environments” (Heyd 72). El desarrollo de esta tendencia tiene su origen en la política de las potencias extranjeras en la región – la colonización europea y la relación económica con los Estados Unidos, que ha resultado en la explotación de los territorios indígenas, la contaminación de los recursos naturales, y la desaparición de las culturas originarias. Por lo tanto, la degradación ambiental en América Latina no se suele considerar como resultado del antropocentrismo (como en la ecología profunda) sino como consecuencia de las acciones de ciertos grupos en el poder. El desarrollo de la ecología social en América Latina, que busca resistir la dominación de las comunidades humanas y sus espacios naturales, muestra el vínculo entre la ética y la política de la región. Ya que la ética es “the result and expression of certain experiences, of the development of particular relationships, and of the dialectic resulting from simultaneous commitment to, and critique of one’s community’s agreed upon values”, el debate teórico sobre la ética ambiental en América Latina se ha inspirado en los procesos políticos y sociales (224). Entre los autores latinoamericanos que han abordado la crisis ecológica

desde una perspectiva socialista y antimperialista, destaca Eduardo Galeano, periodista y escritor uruguayo.

La ética ambiental de Eduardo Galeano refleja los principios de la ecología social, argumentando que el activismo ambiental no se puede separar de la lucha social. En contraste con la ecología profunda, que acusa a toda la humanidad de la explotación de los recursos naturales, Galeano desafía las voces de esta alarma universal: “si somos todos responsables, nadie es” (*Úselo y tírelo* 9). La perspectiva de Galeano coincide aquí con la de Murray Bookchin, que critica el discurso anti-anthropocéntrico de la ecología profunda por no reconocer que las raíces de los problemas ecológicos se encuentran en los problemas sociales: “[deep ecology] accuses a vague species called ‘humanity’ – as though people of color were equatable with whites, women with men, the third world with the first, the poor with the rich, and the exploited with their exploiters. This vague, undifferentiated humanity is seen as an ugly ‘anthropocentric’ thing” (126). Las obras de Galeano critican el consumismo de los países desarrollados – “el veinte por ciento de la humanidad [que] comete el ochenta por ciento de las agresiones contra la naturaleza” - y la retórica universalista de la ecología profunda que borra las diferencias entre los seres humanos, atribuyéndoles a todos el término “anthropocéntrico” (10). El narrador impersonal de las obras de Galeano encarna y difunde la voz plural de “los otros”, entre los cuales figuran los indígenas.

Este capítulo explora la contribución de Eduardo Galeano al campo de la ecología social y su recuperación de las tradiciones indígenas como modelos para construir una comunidad alternativa a los valores occidentales modernos, los cuales el autor considera responsables por la crisis ecológica. El punto de partida es *Los nacimientos* (1982), que

inicia la trilogía *Memoria del fuego*, una obra multifacética y difícil de clasificar genéricamente, en la cual el autor narra la historia de las Américas desde el pasado indígena hasta los años 1980. La primera parte de *Los nacimientos* consiste en mitos precolombinos de fundación, a través de los cuales Galeano reconstruye no sólo la historia sino también los conocimientos, las espiritualidades y la ética de varias culturas originarias (los makiritare, los mayas, los wawenock, los cashinahua, entre otros). Este capítulo analiza “La creación” (el mito makiritare) y “El amor” (el mito cashinahua), que contrastan las uniones lo material/lo espiritual y el ser humano/la naturaleza con la separación entre ellos en el paradigma ecológico occidental. El enfoque de Galeano en la espiritualidad indígena refleja los valores posmaterialistas (el cuestionamiento de la sociedad de consumo y de la alienación humana del mundo natural), que han empezado a desempeñar un rol importante en la ética ambiental desde los años 1970.

Eduardo Galeano nació en Montevideo en 1940. Inició su carrera periodística a los 14 años, publicando caricaturas políticas en el semanario socialista *El Sol*. En los años 1960-64, fue jefe de redacción de la prestigiosa revista *Marcha*, silenciada por la dictadura en 1974, y también director del diario *Época*. Después del golpe de estado en 1973, Galeano se exilió a Argentina, donde fundó y dirigió la revista literaria *Crisis*. Dos años después se instaló en España hasta su regreso a Montevideo en 1984 al restablecerse la democracia. La abundante producción literaria del autor incluye ensayos, cuentos, cuentos para niños, novelas, crónicas, reportajes y obras de género híbrido que borran la frontera entre historia y ficción. Su obra aborda una gran variedad de problemas actuales, retratando con perspicacia la sociedad contemporánea desde una perspectiva interdisciplinaria, en la cual confluyen el análisis histórico, la política, la crítica social y

la ética ambiental. Entre sus libros más conocidos y traducidos a varios idiomas figuran *Las venas abiertas de América Latina* (1971), *Días y noches de amor y guerra* (1978), *Memoria del fuego* (1986) y *El libro de los abrazos* (1989). Es ganador del Premio de las Américas (1975 y 1978), Premio Internacional de Derechos Humanos (2006) y Premio Stig Dagerman (2010).

Galeano empezó a alertar sobre los problemas ecológicos en América Latina mucho antes de que la sostenibilidad se convirtiera en uno de los tópicos en el debate cultural. Aunque es uno de los autores más reconocidos por su escritura y activismo, su obra se ha estudiado poco en el campo académico. Fischlin y Nandorfy, en *Eduardo Galeano: Through the Looking Glass* (2002), explican la falta de atención crítica a la obra de Galeano por su reputación de idealista y dogmático que no invita a la interpretación, por su descuido de las normas literarias (la mezcla de los géneros), y por su ideología socialista, que no era bien recibida en los Estados Unidos durante la Guerra Fría.<sup>35</sup> Sin embargo, como observan los autores, “Galeano’s writing practices critique reductive forms of academicism that confine criticism to a domain of the aesthetic separated from lived reality” (4). Esta descripción de Galeano como un artista que se resiste a las categorías reductivas y “an anti-academic with formidable scholarly abilities” coincide con la opinión escéptica del autor mismo sobre el término “intelectual” (4):

Yo escribo queriendo decir y decirme en un lenguaje sentipensante, certera palabra que me enseñaron los pescadores de la costa colombiana del mar Caribe.

Y por eso, justo por eso, no me gusta nada que me llamen intelectual. Siento que

---

<sup>35</sup> Virginia Ellen Bell señala que el interés académico en la obra de Galeano surgió en los Estados Unidos al terminar la Guerra Fría: “Galeano’s ‘socialism’ is no longer perceived as a threat. The post Cold War context allows an aestheticized and de-politicized appreciation of his work” (265-66).

así me convierten en una cabeza sin cuerpo, situación por demás incómoda, y que me están divorciando la razón de la emoción [...]. Escribo en un viaje de ida y vuelta, recojo palabras que devuelvo, dichas a mi modo y manera, al mundo de donde vienen. (“También soy la suma de mis metidas de pata” np)

De acuerdo con Galeano, la función del “intelectual” es comunicarse con el pueblo, lo que entabla un diálogo con la noción marxista del “intelectual orgánico” desarrollada por Antonio Gramsci. Según este pensamiento, la función del intelectual es mantener la conexión con el grupo social al cual se refiere y suscitar en sus miembros una toma de conciencia. En contraste con los intelectuales tradicionales - “hombres de letras” que tienen facultades intelectuales pero no se involucran en asuntos sociales, los “intelectuales orgánicos” no son simplemente pensadores sino también activistas - directores y organizadores de la sociedad. En América Latina, este tipo de intelectual aparece con mayor fuerza en los años sesenta, a partir de la revolución cubana.

#### América en la visión universal/integradora de Galeano

Galeano vuelve a los mitos precolombinos para crear una genealogía alternativa que legitime las cosmovisiones indígenas como “lo natural” y lo autónomo frente al colonialismo europeo. Entre los antecedentes de esta línea de pensamiento cabe mencionar a la vertiente americanista que se inicia con Simón Bolívar. El sueño bolivariano del siglo XIX fue formar una Hispanoamérica unida, libre de España, partícipe del comercio mundial y asociada de una forma igualitaria con Gran Bretaña y los Estados Unidos. Este proyecto encuentra plena expresión con el autonomismo cultural de José Martí y Leopoldo Zea, en el contexto del neocolonialismo e imperialismo estadounidense. En *América como conciencia* (1953), el filósofo mexicano propone la

emancipación política y filosófica de América Latina: “América, por su posición particular, puede aportar a la cultura la novedad de sus experiencias. Experiencias nuevas por ser propias de América. Experiencias que hasta ahora no ha tomado en cuenta la cultura occidental” (105). Además, esta tendencia americanista encuentra su expresión en el movimiento indigenista, que reacciona críticamente contra el hispanismo a principios del siglo XX y, posteriormente, contra la globalización económica y cultural.<sup>36</sup>

Galeano intenta redefinir la tradición humanista occidental, la cual acusa de haber utilizado el universalismo para fines de colonización más que promover una verdadera preocupación por los derechos del otro: “los valores humanistas de la tradición europea se desarrollaron mientras Europa exterminaba indios en América y vendía carne humana en África” (“También soy” np). Por lo tanto, el proyecto humanista de Galeano busca sus raíces en las tradiciones indígenas: “La tradición europea no alcanza. Los americanos somos hijos de muchas madres. Europa sí, pero hay también otras madres” (np). De la misma manera que Leonardo Boff, Galeano propone crear una comunidad global igualitaria y sostenible, inspirada por las visiones idealizadas de las comunidades indígenas. En cuanto al rol de las tradiciones indígenas como modelos para la sostenibilidad y la justicia social, el autor selecciona estos aspectos de las culturas amerindias que contribuyen a su nuevo humanismo (borrando prácticas que podrían contradecir su perspectiva, tales como el imperialismo consumista de los aztecas o el sacrificio humano). Al referirse a una gran variedad de culturas indígenas, Galeano promueve un acercamiento globalizador/integrador a la ética ambiental, que contrasta con

---

<sup>36</sup> Según Vargas Llosa, el hispanismo o arielismo consistió “en una defensa apasionada y militante de la Conquista, la Colonia y los aportes españoles – el catolicismo y la lengua” (*La utopía arcaica* 69). La investigación histórica de los hispanistas se nutrió de la herencia filosófica, política y literaria occidental.

la cosmovisión de los escritores indígenas actuales, dedicados a una cultura particular y familiar. La perspectiva integradora de Galeano y su compromiso social, dedicado al Sur Global - comúnmente referido a los países colonizados por los países de Norte, entabla un diálogo con Leonardo Boff.<sup>37</sup> Sin embargo, mientras la problemática ambiental en la obra de Boff se extiende al nivel global (hasta el cósmico), Galeano limita su visión englobadora, centrandó su obra en las Américas: “la literatura de Galeano surge como una empresa concientizadora, motivada por la necesidad de crear una América unida, capaz de afrontar problemas comunes” (Palaversich 13).

El interés común de Galeano y Boff fue manifestado en el Primer Foro Social Mundial de Porto Alegre, en 2001, cuando los dos autores estuvieron presentes en un panel de discusión. Uno de los propósitos de este foro fue buscar alternativas para “solucionar los problemas de exclusión y desigualdad social [...] creados por el proceso de globalización capitalista, con sus dimensiones racistas, sexistas y destructivas del medio ambiente” (“Carta de Principios” np). A pesar de las afinidades entre Galeano y Boff, el autor uruguayo expresó su crítica a la teología de la liberación en un campamento de resistencia del pueblo Qom en Buenos Aires, en 2011. Durante este evento, Galeano declaró su solidaridad con los indígenas que encarnan el más importante de los mensajes: “somos todos parientes, de todo lo que tiene piernas, patas, alas y raíces, y por lo tanto la defensa del agua, de los bosques y la defensa de la tierra, es también nuestra defensa” (“Eduardo Galeano en el acampe” np). Según el autor, el planeta puede ser salvado a condición de que escuchemos este mensaje de los indígenas. En este contexto, Galeano

---

<sup>37</sup> En *Ética planetaria desde el Gran Sur* (2001), el autor brasileño plantea una ética mundial desde la perspectiva sureña, complementando el discurso ecológico actual dominado por el Norte.

expresó su crítica a los teólogos de la liberación que, según él, se apropian de la voz de los que no tienen voz, enfatizando que “los que más voz tienen son los no escuchados” (np). Aunque Leonardo Boff representa los valores de la teología de la liberación, al mismo tiempo difunde la necesidad de escuchar a los indígenas y aprender de ellos. Por consiguiente, esta crítica no se aplica a su pensamiento que ha evolucionado y ampliado su enfoque original a través de los años.

La obra de Galeano explora la realidad nacional/continental, denunciando las injusticias socioeconómicas en la región, responsables por la explotación de las comunidades humanas y la destrucción de sus territorios. La investigación del autor hace notar como los países más ricos y poderosos han devastado y contaminado las tierras indígenas americanas (de Guatemala, Colombia, Brasil, Uruguay) para mantener sus índices de desarrollo. Su propósito es revivir las voces excluidas del discurso histórico oficial/occidental - “Los nadies [...] Que no hablan idiomas, sino dialectos. Que no profesan religiones, sino supersticiones. Que no hacen arte, sino artesanía. Que no practican cultura, sino folklore. Que no son seres humanos, sino recursos humanos” (*El libro de los abrazos* 59). Galeano reivindica las tradiciones originarias de América Latina, marginalizadas en el proceso histórico del continente, que desempeñan el rol sumamente importante en la revaluación de la identidad latinoamericana. El autor critica la imitación de las ideas europeas y estadounidenses en América Latina, la región que tiene su pasado y sus valores propios.

Para reconstruir la historia de América, Galeano se refiere a los mitos indígenas, creando una síntesis de la tradición oral, la historia y su propia interpretación de estas. Esta técnica expone “el inherente carácter mitologizante de toda historia y borra la

frontera que separa la historia (objetiva/racional) de la ficción (subjctiva/irracional)” (Palaversich 162). A través de esta integración, el autor desafía la separación entre la razón y la emoción en la cultura occidental, que contrasta con el conocimiento tradicional. Este conocimiento, que para los indígenas era “personal rather than abstract”, percibe el universo desde una perspectiva holística, y actualmente constituye una alternativa para nuestro paradigma científico/tecnológico (Pierotti 23). La obra de Galeano, que revitaliza las mitologías y las cosmologías indígenas, transmitidas por la tradición oral desde muchas generaciones, señala por medio de una oposición las contradicciones y los fracasos en el discurso occidental hegemónico.

#### El derecho de soñar

En su cuento poético “El derecho de soñar” (1994), Galeano proclama el derecho de imaginar otro mundo posible, en el cual prevalecerá la justicia y la libertad. El autor incluye en su sueño el conocimiento indígena, convirtiéndolo en el undécimo mandamiento cristiano: “Amarás a la naturaleza, de la que formas parte” (np). La obra de Galeano reconstruye nostálgicamente un espacio imaginario donde los indígenas viven en la armonía con su entorno. Su visión de las culturas originarias es idealizada, influenciada por la tradición pastoral en su vertiente romántica (siglo XIX) tanto en la forma en que postula un pasado indígena como momento fundacional como en la idealización del mundo natural. De la misma manera que los románticos del siglo XIX recurrían a la idealización como arma de combate (Clorinda Matto de Turner en su lucha por las mujeres y los indígenas), Galeano usa la idealización como herramienta de su protesta social en el contexto del siglo XX/XXI: la imagen de un mundo puro (indígena) *versus* el mundo corrupto (modernizado). Esta visión ideal del medio ambiente ha sido criticada en

el campo de la ecocrítica por su perspectiva quimérica y surrealista, como lo observó Jorge Riechmann, en “La ilusión del origen” (2001): “no hay reprimación: somos seres de lo mestizo, de la mixitud. No podemos bañarnos en las fuentes del origen” (148). En vez de la nostalgia del pasado, que de hecho no es menos corrupto que el presente, el autor propone “afirmar sin desmayo la plenitud posible de la experiencia en el más acá” (149).

Las visiones utópicas e idealizadas del indigenismo no ofrecen resoluciones satisfactorias para los problemas de los indígenas en América Latina porque su perspectiva es externa, occidental y ficcional, marcada por el mito cristiano del paraíso perdido: un lugar idílico donde los humanos viven en una armonía perfecta con su entorno. Esta utopía tiene su origen en el impacto que tuvo el descubrimiento del Nuevo Mundo en los europeos: “discovery of the New World was tantamount to recovery of a vast garden Edenic in its abundance” (Harrison 300). Como la descripción del nuevo continente por Cristóbal Colón fue influenciada por su lectura de la Biblia, “later writers were not immune to this tendency to view new territory through old textual lenses” (Rogers 6). Un ejemplo de esta tendencia es *Los comentarios reales de los incas* (1609) de El Inca Garcilaso de la Vega – “fundador de la utopía arcaica peruana”, que presenta las culturas indígenas desde la perspectiva occidental, marcada por la tradición cristiana, clásica y renacentista (Vargas Llosa 209).

La razón por la cual estas obras no sirven para resolver los problemas indígenas es que su glorificación de las culturas tradicionales “can blind dialogue participants from realizing the struggles of native communities themselves to realize their own values and ideals [...]. Local indigenous communities are certainly not free of their own forms of

oppressive authority, gender inequity, and power manipulation” (Grim 286). Aunque la obra de Galeano reproduce las tendencias indigenistas, su visión idealizada de las cosmovisiones y conocimientos indígenas no tiene el propósito de resolver la posición del indígena dentro de la modernidad sino proporcionar un modelo radicalmente diferente al paradigma dominante del desarrollo, ofreciendo una visión utópica de las culturas tradicionales como punto de partida para reflexionar sobre posibles alternativas a las actuales relaciones de producción y consumo.

Los críticos literarios con frecuencia describen a Galeano como “naive utopian clouded by sentimental ideals”, por sus visiones idealizadas de las comunidades indígenas como modelos alternativos y ejemplos de resistencia al sistema neoliberal (Fischlin 21). Su perspectiva resulta idealizada porque ilumina sólo aquellos aspectos de las tradiciones indígenas que el autor considera relevantes para su misión, dejando los otros atrás, como lo explicó en *Nosotros decimos no* (1995):

Cuando me refiero a las remotas voces que desde el pasado nos ayudan a encontrar respuesta a los desafíos del tiempo presente, no estoy proponiendo la reivindicación de los ritos de sacrificio que ofrecían corazones humanos a los dioses, ni estoy haciendo el elogio del despotismo de los reyes incas o aztecas. En cambio, estoy celebrando el hecho de que América pueda encontrar, en sus más antiguas fuentes, sus más jóvenes energías: el pasado dice cosas que interesan al futuro. [...] esas culturas, despreciadas, ninguneadas, tratan a la tierra como madre y no como insumo de producción y fuente de renta. (377)

Evidentemente, Galeano reconoce la complejidad de las culturas indígenas; sin embargo su propósito no es reconstruir fielmente el pasado, sino iluminar lo mejor de los valores

culturales de cada pueblo y proporcionar visiones para un futuro mejor: “No soy de los que creen en las tradiciones por ser tradiciones: creo en las herencias que multiplican la libertad humana, y no en las que la enjaulan” (376). Al referirse a las herencias que multiplican y no enjaulan la libertad humana, Galeano intenta revivir los sistemas de valores indígenas y critica la “copiadería”, que se ha desarrollado desde la Independencia (los modelos europeos) hasta hoy (los estadounidenses). Según el autor, la práctica de imitar los valores estadounidenses (por ejemplo, la televisión comercial o la dependencia del automóvil) afecta la libertad humana: “la religión del automóvil, que nos ha dejado sin piernas, así como la gallina tiene alas pero se olvidó de volar, nosotros tenemos piernas pero nos hemos olvidado de caminar (“El socialismo debe ampliar espacios de libertad” np).

Al recoger solamente algunos elementos de las culturas indígenas para proporcionar visiones para un futuro mejor, Galeano coincide con Leonardo Boff, que arranca ciertos valores éticos de su contexto local para fines universalistas. Ambos autores usan la idealización como herramienta para crear “otro mundo posible”; de hecho, ambos usan la misma frase para definir su misión: Galeano, cuando se refiere a las voces del pasado que “nos hablan de otro mundo posible, que nos habla de la comunidad” (377), y Boff en su obra, *Virtues for Another Possible World* (2011). Los autores bosquejan un camino de regreso hacia lo indígena/lo natural, que en realidad es poco factible, porque es una ilusión, una construcción imaginaria. El indígena en sus obras sólo sirve como un espejo de la modernidad, que nos permite vernos por lo que somos, no por lo que podríamos ser en un futuro improbable.

El valor de comunidad, encontrado por Galeano y Boff en el idilio social que atribuyen a las sociedades indígenas, proviene de un sistema que no reconoce la propiedad privada, y por eso inspira la solidaridad e impide el exceso de consumo. Esta imagen idealizada de los indígenas, originada en los documentos de Cristóbal Colón y Bartolomé de las Casas y perpetuada en las épocas siguientes (por Jean Jacques Rousseau, entre otros), sirve de modelo para un sistema futuro sostenible en la obra de Galeano:

La comunidad, el modo comunitario de producción y de vida, es la más remota tradición de las Américas, la más americana de todas: pertenece a los primeros tiempos y a las primeras gentes, pero también pertenece a los tiempos que vienen y presiente un nuevo Mundo. Porque nada hay menos foráneo que el socialismo en estas tierras nuestras. Foráneo es, en cambio, el capitalismo: como la viruela, como la gripe, vino de afuera. (*Úselo y tírelo* 33)

La posición anti-capitalista y pro-indígena de Galeano encaja con el movimiento altermundista, que propone que la globalización y el desarrollo humano se basen en los valores sociales y ambientales en vez del neoliberalismo económico. El desarrollo de esta tendencia ganó vigencia después de la rebelión zapatista de 1994 instigada por el Consenso de Washington que impuso las reformas neoliberales a los países latinoamericanos para impulsar el crecimiento económico. Galeano rechaza esta visión del mundo industrializado/capitalista occidental, que, según él, causa un caos económico, un desastre ecológico y un vacío espiritual. En cambio, busca “el reencantamiento del mundo” – la visión de un mundo animado, que predominó antes de la llegada de la época moderna. Según Morris Berman, el mundo encantado implicaba una conciencia

participativa: “las rocas, los árboles, los ríos y las nubes eran contemplados como algo maravilloso y con vida, y los seres humanos se sentían a sus anchas en este ambiente. En breve, el cosmos era un lugar de pertenencia, de correspondencia” (*El reencantamiento del mundo* 5). La perspectiva idealista de Galeano encuentra estos valores de participación y solidaridad en las comunidades indígenas y también en la ideología socialista, la cual propone reevaluar: “hay que aprender [...] de todas las experiencias que se hicieron en nombre del socialismo, para recoger de cada una lo que pueda brindarnos como enseñanza [...] hay que aprender no sólo por lo que se hizo mal, sino por lo que se hizo bien” (“El socialismo debe ampliar espacios de libertad” np). De manera análoga, Leonardo Boff percibe el sistema social indígena como una guía para el futuro:

The American Indians and African tribes are community-based cultures. These cultures always produced collectively and always in a sustainable and ecological manner. [...] these alternatives can be a model to be followed in the pursuit of productive processes that do not harm nature, as well as helping the reawakening of original populations and cultures. (*Global Civilization* 19)

Ambos autores propagan un sistema social comunitario, no jerárquico y basado en el trabajo colectivo. Los citados fragmentos demuestran que la perspectiva de Boff abarca culturas originarias de varias partes del mundo (menciona África y América), mientras que el enfoque de Galeano es en las culturas indígenas americanas –“estas tierras nuestras” (*Úselo y tírelo* 33).

#### Los mitos indígenas como modelos para el futuro ecológico

En “Apuntes sobre la memoria y sobre el fuego” (1992), Eduardo Galeano advirtió que “las antiguas culturas indias son las más futuras de todas” porque han

logrado “perpetuar la identidad del hombre con la naturaleza, mientras el mundo entero persiste en suicidarse” (*Ser como ellos* 14). La perspectiva de Galeano perpetúa el mito de la América precolombina como un paraíso ecológico, que ha sido cuestionado en el campo académico. Según Miller, la visión de una relación armoniosa y pacífica entre el indio y el medio ambiente es “an image that manages to remain standing even though recent scholarship has cut off its legs” (9).

De acuerdo con Galeano, los mitos de las sociedades originarias de América ofrecen respuesta a los desafíos ecológicos actuales. *Memoria del fuego*, una recopilación de anécdotas y relatos sobre el pasado de los continentes americanos, revive la sabiduría ancestral, retratando la tierra desde la perspectiva indígena:

Tierra viva. Como cría sus gusanos, así nos cría. Tiene huesos y sangre. Leche tiene, y nos da de mamar. Pelo tiene, pasto, paja, árboles. Ella sabe parir papas. Hace nacer casas. Gente hace nacer. Ella nos cuida y nosotros la cuidamos. Ella bebe chicha, acepta nuestro convite. Hijos suyos somos. ¿Cómo se ha de vender? ¿Cómo se ha de comprar? (256)

Esta perspectiva del autor, que presenta la tierra como un ser femenino, ha resultado en la crítica de su obra por el acercamiento convencional y estereotipado: “he is caught in the old gendered discourse which considers America to be a woman [and] he views Latin America’s history as personified geography” (Franco 184). El mismo Galeano admitió que mientras escribía *Memoria del fuego* sentía “que conversaba con América como si ella fuera una mujer contándome sus secretos y diciéndome de qué actos de amor y violaciones viene” (*Ser como ellos* 15). Sin embargo, como observa Fischlin, “[Galeano] is not gendering an inanimate object but recuperating the holistic cosmogony of

indigenous Latin American culture, according to which the universe is animate and the Earth is figured as the mother of all” (16).

Esta imagen de la naturaleza femenina y materna está reflejada en las obras de los autores indígenas actuales, por ejemplo en “Que ya no exploten tus entrañas” de Hugo Jamióy, dónde el poeta lamenta la falta de respeto y el descuido que recibe la tierra de sus habitantes:

[...] ya no hay nadie quien te anime  
 todos cortan tus entrañas [...]  
 descansa y no te rindas  
 tu valor no ha terminado  
 que tu fertilidad vuelva hoy día  
 como al principio del mundo  
 entregaste al fruto maduro  
 la savia rica y abundante;  
 si en mis manos está recuperarte  
 que mi cuerpo sirva con mi muerte  
 para revivirte Madre Tierra. (*Mi fuego y mi humo, mi tierra y mi sol* 25)

Mientras la obra de Galeano presenta una visión idealizada – la reverencia y amor a la tierra-madre, Jamióy se enfoca en su abuso y explotación. El autor indígena nos urge cambiar la actitud hacia la naturaleza para salvarnos a nosotros mismos. Aunque el poema deplora la destrucción del mundo natural, el único que va a sufrir las consecuencias de eso es el ser humano, porque la naturaleza va a recuperar después de su muerte/desaparición del planeta.

Galeano promueve la cosmovisión indígena en la cual el ser humano forma parte integral de la naturaleza a través de la reconstrucción de la cosmogonía makiritare. En la mitología de esta tribu selvática de Venezuela destacan los temas de la inmortalidad y la reencarnación. En el mito, “La creación”, Dios proclama la creación de los seres humanos: “Rompo este huevo y nace la mujer y nace el hombre. Y juntos vivirán y morirán. Pero nacerán nuevamente. Nacerán y volverán a morir y otra vez nacerán. Y nunca dejarán de nacer, porque la muerte es mentira” (*Memoria del fuego* 3). En este mito, los seres humanos pertenecen al esquema cosmogónico cíclico del eterno retorno, al proceso de creación que nunca se acaba.

Según la tradición mítico-religiosa makiritare, existen dos mundos o niveles de existencia: el terrestre (*Odo'sha*) y el sagrado (*Kahuña*). El fin del ciclo terrestre (la muerte) es anhelado por los seres humanos porque les permite acceso al mundo sagrado “donde no existe muerte, maldad, ni oscuridad [...] el paraíso primordial, conforme a la condición original del hombre, cuando el universo era universal, no dividido y enteramente visible” (Civrieux 23). En contraste con la religión cristiana, no hay en esta cosmogonía el equivalente del infierno: “El infierno makiritare es nuestro propio mundo, la Tierra en que vivimos en estrecho contacto con *Odo'sha* (23). La espiritualidad makiritare despoja la muerte de la idea de castigo y el carácter irreversible, enfatizando su rol en la evolución cíclica del universo. En cambio, la tradición judío-cristiana ha asociado la muerte con el miedo por la expectativa del juicio final y la posibilidad de la condena eterna en el infierno. Esta actitud tiene profundas implicaciones ecológicas porque los seres humanos intentan liberarse de esta angustia buscando maneras de

enriquecer su presente y negar la muerte, como lo observó Marcos Aguinis en una entrevista con Pacho O'Donnel:

Inventamos sin cesar y lo seguiremos haciendo hasta el final de los tiempos [...] Aunque nos fastidien las costumbres frívolas y el gasto ridículo, el consumo es fuente de trabajo, imaginación y felicidad. El consumo también nos disminuye el miedo a la muerte. Mientras somos capaces de consumir estamos vivos. No es raro que algunos pacientes, antes de someterse a una cirugía, o personas que van a correr algún riesgo, traten de calmarse comprando algo [...] Para decirlo en pocas palabras, la ausencia de consumo equivale a la muerte. Los cadáveres no consumen (*La sociedad de los miedos* 66).

En “La creación”, Eduardo Galeano echa fuera la ansiedad y el miedo asociados con la muerte-“mentira”, asegurando la perpetuación de la vida y del proceso creativo de Dios, en el cual “la alegría era más fuerte que la duda y el misterio” (3). Al reconectar el ser humano con el ciclo natural, esta visión es ecológica y holística porque enfatiza la unidad de todos los procesos cósmicos: “Ecology teaches us to see the unity of the cosmic process [...] and to recognize that nature is not outside human beings but very much within them (Boff 42). Galeano lamenta la separación entre el ser humano y la naturaleza en la tradición cristiana/occidental, ofreciendo la cosmovisión indígena como modelo de la participación humana en los ciclos naturales: “ese divorcio entre nosotros y ella ha persistido, a tal punto que todavía hay gente de buena voluntad que se conmueve por la pobre naturaleza, tan maltratada, tan lastimada, pero viéndola desde afuera. Las culturas indígenas la ven desde adentro” (“Los derechos del hombre y la tierra” np).

En cuanto a las culturas indígenas que sirven como fuente de la ética ambiental de Galeano, es importante mencionar los cashinahua, población amazónica que reside en la selva de Brasil y Perú. “El amor” es el mito de origen que cuenta sobre el descubrimiento de la sexualidad de los primeros seres humanos. Galeano presenta su propia versión de este mito, “De cómo se originó el uso del sexo y el de los remedios”, recopilado por André Marcel d’Ans en *La verdadera Biblia de los cashinahua* (1975). El propósito de Galeano es mostrar cómo la cosmovisión cashinahua desafía las dicotomías el ser humano/la naturaleza y lo físico/lo espiritual. En comparación con la fuente original, la versión de Galeano añade al mito el sentido de humor e idealiza las relaciones entre los géneros en la cultura cashinahua. “El amor” empieza con el encuentro entre el hombre y la mujer:

En la selva amazónica, la primera mujer y el primer hombre se miraron con curiosidad. Era raro lo que tenían entre las piernas.

-¿Te han cortado? – preguntó el hombre.

-No – dijo ella -. Siempre he sido así.

Él la examinó de cerca. Se rascó la cabeza. Allí había una llaga abierta. Dijo:

-No comas yuca, ni plátanos, ni ninguna fruta que se raje al madurar. Yo te

curaré. Échate en la hamaca y descansa... (*Memoria del fuego* 16)

Galeano continúa describiendo cómo el hombre cuidaba a la mujer con las hierbas, las pomadas y los ungüentos, hasta que un día llegó emocionado al encontrar el remedio: acababa de ver el mono “curando” a la mona. Se acercó a la mujer y “Cuando terminó el largo abrazo, un aroma espeso, de flores y frutas, invadió el aire. De los cuerpos, que

yacían juntos, se desprendían vapores y fulgores jamás vistos, y era tanta su hermosura que se morían de vergüenza los soles y los dioses (16).

En este mito, los seres humanos no sólo forman parte del mundo natural sino también aprenden de él. El sexo está presentado como un acto trascendente, que le conecta al ser humano con la naturaleza y lo divino – “los soles y los dioses”. Por contraste, la creación del hombre en Génesis, que forma una culminación de todo el proceso de creación, lo ha separado de la naturaleza y ubicado en una posición privilegiada en el mundo natural, desde la cual “señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra” (1:26). Además, la religión cristiana ha separado la sexualidad de la espiritualidad (lo humano de lo divino, lo terrenal de lo celestial), creando el conflicto con una cosmovisión ecológica (indígena/pagana), en la cual todos los fenómenos del universo se unen y se complementan. En el huerto del Edén, la sexualidad está relacionada con los sentimientos de culpa y vergüenza - los cuerpos desnudos se cubren después de la desobediencia a Dios (3:7) y el sufrimiento - Dios castiga a la especie humana con partos dolorosos (3:16). En contraste con el mito cashinahua, no hay aquí ningunas referencias al placer sensual ni a la alegría relacionados con la creación de la vida/el sexo. Según Agustín, uno de los pensadores más influyentes en la moralidad cristiana, los primeros seres humanos en Edén eran “at first creatures of the mind, wholly in control of their bodies”, que solo al romper el tabú descubrieron “selfish impulses (which Augustine called concupiscence, or lust) over which they had no control” (Tannahill 141).<sup>38</sup> La

---

<sup>38</sup> El argumento de Tannahill, que el sexo en el huerto de Edén, antes del pecado, “if it had ever taken place, would have been cool and rarefied, with no eroticism, no uncontrollable responses, certainly no ecstasy” (141), corresponde a la teoría freudiana,

culpa de su transgresión influenció las actitudes cristianas hacia el sexo, asociadas con la vergüenza y el mal.

En comparación con “De cómo se originó el uso del sexo y el de los remedios”, la versión de Galeano es idealizada y, en parte, influenciada por la perspectiva occidental. Primero, el autor eleva los sentimientos relacionados con el sexo, lo que está reflejado en el título que escoge para su obra – “El amor”. Aunque esta identificación del amor con el puro acto sexual parece sentimental (y muy diferente del mito indígena original), el acercamiento de Galeano propaga una visión ecológica indígena, en la cual lo físico/material y lo emocional/espiritual forman una entidad: “Nada está desligado en la naturaleza, todo está unido” (Montemayor 98).

Segundo, en contraste con la versión de Galeano, el mito original no menciona a los dioses – “en la tradición Cashinahua, la ausencia de seres o de principios explícitos que rijan el curso de las cosas, y así mismo, la falta de inquietudes concernientes a los orígenes y al fin del mundo, están precisamente corroborados por la inexistencia de dios, de creación primigenia, de fines últimos, de paraíso y de infierno” (d’Ans 15). No obstante, la ausencia de los dioses no significa la ausencia del ámbito espiritual, que en el mito se manifiesta a través del acto sexual, ya que para los cashinahua, “actividad sexual y procreación son claramente percibidas como intrínsecamente ligados [...] al nivel de las relaciones mágicas y espirituales” (17). La presencia de las fuerzas espirituales en el mito también se manifiesta a través de la curandería. Galeano señala la relación entre la espiritualidad y la medicina en las culturas indígenas (las plantas sagradas que curan a los enfermos), considerada brujería por los conquistadores europeos. Lo irónico es que “la

---

según la cual las reacciones sexuales se intensifican por la presencia de la prohibición y del tabú.

España del siglo XVII, ocupada en inquisiciones y exorcismos para curarse confía en la magia de las oraciones, los conjuros y los talismanes más que en los jarabes, las purgas y las sangrías” (*Memoria del fuego* 270). Entonces, la pregunta que se plantea aquí es: ¿Quién realmente era supersticioso? El mito de Galeano recurre al conocimiento tradicional, cuya recuperación ha sido parte del proceso de transición hacia el post-materialismo. El autor cuestiona la dicotomía el conocimiento espiritual/la ciencia e invierte el concepto de la superstición, comúnmente asociado con las prácticas espirituales indígenas, señalando la presencia de la hechicería en la cultura occidental.

Tercero, la versión de Galeano es desposeída del carácter machista del mito original, típico de toda la literatura oral cashinahua, que presenta una perspectiva exclusivamente masculina del mundo: “son cuentos de hombres contados por hombres y para hombres” (33). Por contraste, en “El amor” ambos protagonistas gozan de su encuentro, y no hay aquí ninguna referencia al rol inferior de la mujer, presente en el mito indígena: “Habían mujeres pero nadie les prestaba atención” (133). Galeano presenta las relaciones entre los géneros en las comunidades indígenas como alternativas al orden jerárquico occidental, callando el hecho que los cashinahuas también operan dentro de un mismo sistema machista y patriarcal.<sup>39</sup>

---

<sup>39</sup> Galeano denunció las religiones por degradar a la mujer en una entrevista con Pacho O’Donnel: “La mitad de la humanidad, las mujeres, también fue demonizada, y todavía carga con lo que un Papa de Roma llamó ‘el estigma de Eva’. Las religiones dominantes degradan a la mujer. La católica le prohíbe el sacerdocio, es decir, le prohíbe hablar, también por aquel estigma. Los musulmanes le tapan la cara o le mutilan el sexo, y hay judíos ortodoxos que empiezan el día con esa oración que dice: ‘Gracias, Señor, por no haberme hecho mujer’. Ella es objeto de pánico por parte del hombre, le tenemos mucho miedo y disfrazamos este miedo de superioridad justificada” (*La sociedad de los miedos* 40).

Galeano selecciona sólo algunos elementos de la tradición cashinahua que sirven para su paradigma ético-ecológico, lo que resulta en una imagen glorificada de esta cultura. Los aspectos que le interesan al autor son la relación íntima del ser humano con la naturaleza y la unión entre el espíritu y el cuerpo. Según d'Ans, “una parte de la felicidad de ser Cashinahua reside en el hecho de estar desprovistos de las inhibiciones que afean ciertos aspectos de nuestra vida, especialmente en lo tocante al ejercicio del cuerpo” (43). Las relaciones sexuales en esta cultura son libres de cualquier tipo de restricciones o tabús porque no hay separación entre el ámbito físico y el espiritual, que caracteriza la cultura occidental/cristiana. De acuerdo con Galeano, esta dicotomía desintegra al ser humano y su mundo: “Desde que entramos en la escuela o la iglesia, la educación nos descuartiza: nos enseña a divorciar el alma del cuerpo y la razón del corazón” (*El libro de los abrazos* 107).

Galeano añade al mito cashinahua un toque de humor, presentando el encuentro sexual entre los protagonistas no sólo como algo fascinante sino también divertido. El autor reivindica el derecho al placer y critica la represión que la religión ha hecho a los aspectos vitales de la existencia: “La herencia hebreo-cristiana, que tanto elogia el dolor, no ayuda mucho. Si no recuerdo mal, en toda la Biblia no suena ni una risa. El mundo es un valle de lágrimas, los que más sufren son los elegidos que suben al Cielo” (“También soy la suma de mis metidas de pata” np.). Con la llegada del cristianismo, las actitudes sobre el sexo y el cuerpo se hicieron extremadamente rígidas y desfavorables, como lo observó Tannahill en su resumen de las ideas de los más importantes pensadores cristianos:

It was Augustine who epitomized a general feeling among the Church Fathers that the act of intercourse was fundamentally disgusting. Arnobius called it filthy and degrading. Methodius unseemly, Jerome unclean, Tertullian shameful, Ambrose a defilement. In fact, there was an unstated consensus that God ought to have invented a better way of dealing with the problem of procreation. (141)

La repugnancia al sexo evidente en estas actitudes demuestra la alienación del cuerpo, y por consiguiente el desprecio de los asuntos terrestres. Al revivir el mito cashinahua, Galeano rompe con esta visión, que presenta la vida humana como una etapa transitoria en el camino a la salvación. En *El libro de los abrazos* (1989), con gracia lamenta la abstinencia del Dios que ha renunciado los placeres físicos: “El dios de los cristianos, Dios de mi infancia, no hace el amor. Quizás es el único dios que nunca ha hecho el amor, entre todos los dioses de todas las religiones de la historia humana. Cada vez que lo pienso, siento pena por él” (75). En “El cuerpo como culpa o como fiesta” (1987), Galeano hace un homenaje a la libertad sexual que había en la mayor parte de la América indígena (la práctica libre del divorcio, la homosexualidad, y la falta de valor en la virginidad) antes de la llegada de la tradición puritana. El autor reconoce que cada cultura tenía sus propias normas sexuales y que también había sociedades con reglas estrictas; sin embargo, en su opinión “tales normas no resultan tan rígidas si se las compara con lo que vino después” (373). Según el autor es importante difundir las actitudes más tolerantes hacia el sexo porque la represión no sólo desprecia la antigua tradición de libertad y de comunidad, sino también espiritualmente empobrece la vida: “hay que salir al paso de esta onda ascendente de puritanismo castrador, que nos está amenazando con vaciar de electricidad la vida para reducirla a virtuoso, aséptico, inofensivo aburrimiento”

(*Nosotros decimos no* 371). En su discurso de reivindicación de la alegría, Galeano contrasta la visión cristiana con la indígena, usando como ejemplo las indias huicholas de la sierra mexicana de Nayarit. Cuando van a parir, estas mujeres no piensan en el dolor (de la maldición bíblica) sino “se concentran recordando aquella noche de nueve meses antes, para que el niño que va a nacer sea digno de la alegría que lo hizo” (374). La celebración del cuerpo, de la sensualidad y de la alegría son temas que marcan toda la obra de Galeano, por ejemplo “El cuerpo”:

La iglesia dice: El cuerpo es una culpa

La ciencia dice: El cuerpo es una máquina

La publicidad dice: El cuerpo es un negocio

El cuerpo dice: Yo soy una fiesta (*Apuntes para el fin de siglo* 21).

Galeano comparte con Boff la necesidad de eliminar la dicotomía entre el cuerpo y el espíritu: “espiritualidad y sexualidad son nombres para un mismo fenómeno. Se trata de manifestaciones de una misma energía que atraviesa al ser humano” (*La dignidad* 173). Ambos autores critican la dicotomía material/espiritual en la cosmovisión cristiana y reconocen su responsabilidad por la crisis ambiental. Galeano denuncia la misión de evangelización por su ceguera ecológica: “¿Cuántos ardieron en la hoguera por el delito de creer que toda tierra es sagrada? Adorando la naturaleza, los paganos practicaban la idolatría y ofendían a Dios” (*Úselo y tírelo* 23).

La crítica de la dicotomía material/espiritual en las obras de Galeano y Boff refleja las tendencias actuales en el campo de la ética ambiental, donde muchos autores buscan las raíces de los problemas ecológicos en la pobreza espiritual y el enfoque en el materialismo: “humanity’s ceaseless activity, its unlimited greed, its permanent strive for

excess and luxury, and its alienation from nature” (de Geus 142). Debido a la crisis ambiental, la espiritualidad ha empezado a desempeñar un papel importante en los debates ecológicos, lo que forma parte del proceso de transición hacia el post-materialismo. El término “posmaterialismo” fue forjado por Ronald Inglehart, en *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics* (1977), que analiza el cambio de los valores materialistas, predominantes en las sociedades occidentales hasta los años 1970, a los posmaterialistas (que promueven la protección ambiental y la justicia social). El surgimiento del posmaterialismo ha sido acompañado con la creciente importancia de la religión y la espiritualidad en el campo de la ética ambiental. Las espiritualidades indígenas, por ejemplo, han sido consideradas como fuentes influyentes de ideas ambientales: “intimate with nature, grateful for its fecundity, stressing kinship with and local knowledge of it, having light ecological footprints, environmental ethics being embedded in their world-views, which demonstrate an interbeing of cosmology and community, an awareness of the integration of spirit and matter” (Watling 9). La cosmovisión holística de Galeano y Boff refleja los valores post-materialistas, contribuyendo a la tarea de buscar soluciones para la crisis ecológica.

A pesar de las coincidencias en las opiniones de Galeano y Boff, hay diferencias en las actitudes de los autores hacia el rol de la religión en la búsqueda de soluciones. Mientras Boff critica todo tipo de fundamentalismo religioso y propone una “espiritualidad universal” que una a todos los seres humanos, Galeano permanece escéptico sobre la utilidad de la religión en general: “El catecismo me enseñó, en la infancia, a hacer el bien por conveniencia y a no hacer el mal por miedo. Dios me ofrecía castigos y recompensas, me amenazaba con el infierno y me prometía el cielo; y yo temía

y creía. Han pasado los años. Yo ya no temo ni creo” (*El libro de los abrazos* 74).

Aunque la posición de Galeano no es religiosa, en contraste con Boff que escribe desde la perspectiva teológica cristiana, ambos autores encuentran el valor en las espiritualidades indígenas para crear una sociedad justa y sostenible.

El valor de la sensualidad y los placeres de la vida en la obra de Galeano desafía la posición antiecológica de la religión cristiana, que al enfocarse en la vida espiritual desatiende los asuntos terrestres. A pesar del reciente despertar de la conciencia ambiental en los campos teológicos (analizado en el capítulo anterior) y la revaluación de las actitudes religiosas hacia el medio ambiente, las ideas fundamentales de las religiones dominantes (el cristianismo y el islam) son ecológicamente destructivas. En el convencimiento de que la divina providencia se encargue de los problemas humanos (el viejo dicho: “Dios proveerá”), la religión dificulta el desarrollo de la conciencia ecológica y causa la inacción. Además, las religiones fundamentalistas impiden las tendencias unitarias y dividen a la población mundial, lo que propaga las actitudes de intolerancia y, en consecuencia, la violencia. Por un lado, las misiones cristianas actuales tienen ideales nobles y bondadosos; por otro, adoctrinan a las poblaciones nativas con las ideas no sólo poco realistas (la castidad), sino también social y ecológicamente perjudiciales (la homofobia y la procreación en abundancia), contribuyendo al crecimiento de las enfermedades transmitidas sexualmente y la sobrepoblación. Considerando estos factores, la actitud de no creyente de Galeano y la espiritual de Boff resultan más “ecológicas” que las perspectivas religiosas.

## CAPÍTULO 5

EL RETORNO AL MUNDO INDÍGENA EN *EL HABLADOR* DE MARIO VARGAS LLOSA Y *TÚ, LA OSCURIDAD* DE MAYRA MONTERO

En las últimas décadas, han surgido obras que cuestionan las posibilidades del retorno a la naturaleza, al origen/las raíces, y al pasado indígena, desafiando las visiones idealizadas y utópicas del indigenismo.<sup>40</sup> Esta actitud desmitificadora, que percibe el concepto del origen como una construcción que existe solamente en los discursos que lo describen, caracteriza la perspectiva posmoderna, como lo expresó Jean Baudrillard: “When the real is no longer what it was, nostalgia assumes its meaning. There is a plethora of myths of origin and of signs of reality – a plethora of truths, of secondary objectivity, and authenticity” (6).<sup>41</sup> Las imágenes de los espacios indígenas, originadas y estereotipadas por los discursos imperialistas europeos, han sido perpetuadas en la época de la globalización, contribuyendo a la formación de lo que Fredric Jameson denomina “cognitive mapping”, que permite la creación de una imagen mental de un lugar generada por la producción cultural de los medios de publicidad, el arte, la ficción, etc. (54). Según Jameson, la representación posmoderna de los espacios geográficos sirve para la

---

<sup>40</sup> Entre las obras que han cuestionado esto figuran: *Playing Indian* (1999) de Philip J. Deloria, “Plastic Shamans and Astroturf Sun Dances: New Age Commercialization of Native American Spirituality” (2000) de Lisa Aldred, “¿Quién construye la aureola verde del Indio Global?” (2005) de David Dumoulin Kervran, y *Los herederos del pasado* (2009) de Carl Henrik Langebaek Rueda.

<sup>41</sup> La teoría de Baudrillard, un crítico feroz de la sociedad de consumo y uno de los pensadores representativos de la posmodernidad, es que en el mundo posmoderno no hay realidad sino su simulacro – una imitación de la realidad creada por los medios de comunicación.

expansión capitalista como resultado de la expansión del sistema imperialista, “which each had their own cultural specificity and generated new types of space appropriate to their dynamics” (54). Un ejemplo de este tipo de representación en la época actual puede ser la glorificación de un lugar para promover la industria turística.

El ecocriticismo desempeña un rol importante en este cuestionamiento posmoderno de las imágenes culturales, exponiendo cómo los mitos indigenistas y “descriptions of the earth’s ecology in writing are highly mediated constructions” (Rogers 3). En la literatura latinoamericana, entre las obras que problematizan el retorno al origen, expresando su desencanto con la utopía indigenista, cabe mencionar a *El hablador* (1987) de Mario Vargas Llosa, *Un viejo que leía novelas de amor* (1989) de Luis Sepúlveda, *Tú, la oscuridad* (1995) de Mayra Montero, y *Tiempo de ángeles* (1997) de Homero Aridjis. Desde una escéptica perspectiva posmoderna, los autores cuestionan la nostalgia del pasado, la visión idílica del mundo natural y la glorificación reduccionista de la vida indígena. Aunque todas estas obras intentan despertar la conciencia ecológica, evitan ofrecer resoluciones para los problemas ecológicos actuales, lo que contrasta con otros autores analizados en capítulos anteriores.

Este capítulo problematiza la transición del mundo moderno a la cultura primitiva de la tribu machiguenga en la novela *El hablador* (1987) de Mario Vargas Llosa, y las limitaciones del discurso moderno (la ciencia) y el espiritual (el vudú haitiano) en la novela *Tú, la oscuridad* (1995) de Mayra Montero. Vargas Llosa demuestra que la sobrevivencia de la tribu indígena en el mundo moderno/globalizado es imposible, y que el intento de perpetuar la vida tradicional en el presente es una utopía. La posición anti-indigenista de Vargas Llosa propone la asimilación de las culturas indígenas a la cultura

occidental como alternativa para crear una vida justa y sostenible para todos, lo que se opone al indigenismo de Boff y Galeano, que usan las culturas tradicionales para señalar los fracasos en el discurso occidental hegemónico. Montero desafía la dicotomía ser humano/naturaleza, demostrando que no hay separación entre ellos, ya que durante crisis ecológica ambos sufren. Por consiguiente, la cuestión del retorno a la naturaleza en esta novela es irrelevante porque el ser humano forma parte del mundo natural y no existe ningún idilio o paraíso natural.

Mario Vargas Llosa, escritor peruano-español y uno de los autores representativos del *boom* latinoamericano, nació en Arequipa, Perú, en 1936. Al principio de su carrera, fue comunista y partidario de la Revolución Cubana. Actualmente es un crítico feroz de Castro, del nacionalismo y de la dictadura. Su posición es neoliberal: cree que la globalización abre las posibilidades de eliminar la pobreza, promover la democracia y proteger los derechos humanos. Su trayectoria literaria cobró reconocimiento con la publicación de *La ciudad y los perros*, Premio Biblioteca Breve (1962) y Premio de la Crítica (1963). En 1965, *La casa verde*, que introdujo muchas innovaciones a la narrativa hispanoamericana del siglo XX, ganó el Premio de la Crítica y el Premio Internacional Rómulo Gallegos. Entre otros galardones literarios que ha obtenido Vargas Llosa figuran: el Premio Cervantes, el Príncipe de Asturias, el Grinzane Cavour y el Premio Nobel de Literatura 2010.

*El hablador* es la historia de un judío-peruano, Saúl (Mascarita), que huye de la civilización occidental para vivir con la tribu Machiguenga en la selva amazónica como el hablador, una figura que preserva la tradición, transmitiendo la sabiduría ancestral. Vargas Llosa contrasta la perspectiva indigenista (idealista) de Mascarita con la

occidental de su amigo/narrador. Aunque la obra explora varias soluciones para los problemas ecológicos y no propone una respuesta clara, al final la modernización gana con la preservación - la tribu Machiguenga no logra sobrevivir.

Mayra Montero, escritora cubana-puertorriqueña y una de los más destacados exponentes de la literatura caribeña, nació en La Habana, Cuba, en 1952. Desde los años 1960 reside en Puerto Rico, donde participa en el activismo político que apoya la independencia del país de los Estados Unidos. Al principio de su carrera literaria, su novela *La trenza de la hermosa luna* (1987), fue finalista del Premio Herralde. Entre otras obras de la autora destacan: *La última noche que pasé contigo* (1991), *Púrpura y profundo*, Premio de la Sonrisa Vertical (2000), *El capitán de los dormidos* (2002), y *Vana ilusión* (2002). Muchas de sus obras fueron traducidas a numerosos idiomas.

*Tú, la oscuridad* relata la búsqueda del último ejemplar de *grenouille de sang* (*Eleutherodactylus sanguineous*), una especie de rana a punto de extinción, en una misteriosa montaña cerca de Port au Prince, en los años 1990. La misión es llevada a cabo por Victor Grigg, herpetólogo estadounidense y su guía haitiano, Thierry Adrien. Montero desafía la obsesión científica de Victor y la espiritualidad mística de Thierry, demostrando que ninguna de las posiciones logra salvar el mundo de la catástrofe ecológica. El mensaje apocalíptico de la novela está reflejado en la desaparición de diversas especies de ranas, la destrucción ambiental y la violencia en Haití, y la muerte trágica de los protagonistas.

#### La posición posmoderna de Vargas Llosa y Montero

El concepto de la utopía ha sido criticado en la posmodernidad, caracterizada por la crisis de ideas, valores y expectativas, y por la desconfianza en las herencias

ideológicas tradicionales. El posmodernismo cuestiona los ideales revolucionarios modernos (de la paz universal, la libertad, la emancipación, el progreso) que pretendían cambiar el mundo y lograr la felicidad del ser humano, argumentando que no hay una verdad universal y no se puede percibir la complejidad de la vida desde una sola perspectiva. Jean-François Lyotard, en *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (1979), define el posmodernismo como la pérdida de credibilidad de los discursos totalizantes, en los que se asume la comprensión de la realidad de forma absoluta: “I define *postmodern* as incredulity toward metanarratives” (xxiv). Sin embargo, muchos críticos posmodernos han observado el retorno de las grandes narrativas, por ejemplo el neoliberalismo o las religiones fundamentalistas, como es evidente en el comentario de Fredric Jameson: “All one has to is look at the reemergence of religious paradigms, whether it is in Iran or liberation theology or American fundamentalism. There are all kinds of master narratives in this world” (*Regarding Postmodernism* 23). Una de las grandes narrativas del paradigma occidental dominante es la fe que la tecnología y la ciencia van a resolver los problemas ecológicos.

Las novelas de Montero y Vargas Llosa caben en el ámbito posmoderno por su desconfianza en las utopías, por la deconstrucción de las dicotomías indígena/moderno, y por el desafío de las fronteras genéricas tradicionales. Montero incorpora los informes científicos sobre la extinción de las ranas en el hilo narrativo de *Tú, la oscuridad*, eliminando las fronteras entre la ciencia y la literatura, la verdad y la ficción. Su técnica refleja el carácter posmoderno de la novela ya que: “posmodern writing blurs genres, transgresses them, or unfixes boundaries that conceal domination or authority” (Cohen 11). Vargas Llosa utiliza mitos indígenas recogidos de las colecciones etnográficas, como

lo hizo Galeano en *Memorias del fuego*. La narración de la novela está compuesta de dos voces – la del amigo de Mascarita y la del hablador que crea “un pastiche del folclore y la leyenda Machiguenga” (Franco 14). Según Jameson, el *pastiche* es una técnica que caracteriza la práctica cultural posmoderna: “*Pastiche* is, like parody, the imitation of a particular or unique, idiosyncratic style, the wearing of a linguistic mask speech in a dead language. But it is a neutral pastiche of such mimicry, without any of parody’s ulterior motives, amputated of the satiric impulse, devoid of laughter” (*Postmodernism* 22). El narrador/hablador imita el estilo oral de los machiguenga, transformándolo y añadiéndole otra perspectiva por la incorporación de los elementos personales y referencias históricas. Por consiguiente, como observa Franco,

su voz:

[tiene] menos que ver con la causa de lo indígena y más con el dilema del escritor contemporáneo y su nostalgia por la integración de una comunidad que caracterizaba al narrador tradicional [...], y evita toda la referencia a la lucha de hoy en día y a los antagonismos, a las protestas políticas y a la red internacional que se ha formado de organizaciones indígenas. Los indígenas no están congelados en una cultura anacrónica. (17)

De acuerdo con la teoría de Jameson, se trata aquí de un pastiche – “the play of random stylistic allusion”, que no ofrece ninguna crítica ni intenta despertar la conciencia histórica (*Postmodernism* 22). Sin embargo, la idea de despertar la conciencia (histórica, social y ecológica) está planteada en la primera escena de la novela - en una exposición de fotografías en Firenze, dónde el narrador contempla las imágenes de los machiguengas en su ambiente natural. Las fotos en el museo plantean la reflexión sobre la preservación

de las culturas tradicionales: ¿Las queremos preservar en vez de permitir que se desarrollen? Esta pregunta problematiza el sentimiento de nostalgia como un acto caprichoso, que nos distrae de los problemas reales y pendientes, lo que forma uno de los temas posmodernos: “nostalgia makes the idealized (and therefore absent) past into the site of immediacy, presence, and authenticity” (Hutcheon np). Otro elemento posmoderno en la novela es Mascarita – un personaje híbrido - un hombre occidental, que intenta encontrar sus orígenes en la tribu indígena. Su presencia en la novela cuestiona el concepto de ser “nativo” u “original”, lo que forma una de las reflexiones centrales posmodernas. Lo “natural” y la naturaleza son construcciones humanas, categorías de pensamiento, en vez de objetos reales. Por eso, nunca se puede volver a lo “original”, que solamente existe como alusión o “suplemento” en los discursos que lo reiteran.<sup>42</sup>

#### Los precursores de la narrativa del retorno a la naturaleza

El abandono de la civilización para buscar las raíces en el mundo natural (aventurado por Mascaritas) es un tema que ha inspirado a muchos autores latinoamericanos, y es importante señalar cómo se ha desarrollado esta relación entre el ser humano y la naturaleza a través de la historia. La idea del idilio indígena tiene su origen en las crónicas de los conquistadores (Colón, Cortés y Cabeza de Vaca), en la tradición renacentista, por ejemplo Garcilaso de la Vega, y en la tradición de la novela pastoril en Europa. Este mito europeo de la vuelta nostálgica al origen y a la naturaleza fue desarrollándose en la literatura latinoamericana, correspondiendo a las

---

<sup>42</sup> El enfoque posmoderno en la cuestión del origen tiene sus raíces en “Structure, Sign and Play in the Discourse of Human Sciences” (1966) de Derridá, dónde el autor desafía la idea del centro como origen y propone el término “freeplay” para reflejar el carácter espontáneo, no estructurado y subjetivo de la realidad.

transformaciones de los ambientes locales a través de la historia. En las épocas siguientes se han establecido varias representaciones de la dicotomía ser humano/medio ambiente, por ejemplo: el concepto de la naturaleza destructiva que se debe dominar o el proyecto romántico de liberar a la naturaleza de la dominación cultural/humana.

Una de las obras fundamentales que presenta la dialéctica entre la cultura y la naturaleza como conflicto central de la realidad latinoamericana es *Facundo. Civilización y barbarie* (1845) de Domingo Faustino Sarmiento. El autor consideraba la vida gauchesca (barbarie) como un impedimento para el progreso y mostraba el ejemplo de Europa y de Estados Unidos (civilización) como modelos para imitar en la organización del país. Aunque Sarmiento critica la barbarie, al mismo tiempo está fascinado por ella, lo que reflejan sus largas descripciones de la pampa y del gaucho que convive con ella - el rastreador que sabe seguir las huellas, o el baqueano que conoce su terreno. Como observa González Echevarría en su “Introducción” a *Facundo*, Sarmiento describe la naturaleza en una elevada prosa romántica, expresando “the sublime and overwhelming beauty of the land that is both friend and foe, and with the tragic nature of life itself in all of its manifestations, from the most elementary to the cosmic” (González Echevarría 15).<sup>43</sup>

La imagen del gaucho presentada por Sarmiento surge de una teoría determinista que concibe al hombre como una criatura determinada por el ambiente.<sup>44</sup> Los estudios

---

<sup>43</sup> El concepto de “sublime” proviene de Edmund Burke (*A Philosophical Enquiry into the Origins of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, 1757). En la época romántica con frecuencia se recurría a este concepto en relación con la naturaleza, que era presentada como algo estrechamente relacionado con nuestras pasiones y como algo que evocaba reverencia y terror.

<sup>44</sup> En 1863, Hipólito Taine, sociólogo francés, desarrolla esta filosofía del determinismo europeo - la teoría de “race, milieu y moment”, en “Introduction” to *History of English*

ecocríticos actuales exponen cómo el determinismo ambiental y racial ha influenciado las representaciones literarias de la naturaleza. Charlotte Rogers, en *Jungle Fever* (2012), examina las causas de la transición de la naturaleza idílica (retratada por los conquistadores) a la terrorífica y violenta, argumentando que “Race and racial essentializing played a major role in shaping the portrayal of tropics in twentieth-century literature” (21). De Loughrey, Gosson, y Handley, en *Caribbean Literature and the Environment* (2005), analizan la transición de “utopian representation of tropical nature to concerns about its generation of hypersexuality, disease, and moral decay” (7). Shawn William Miller, en *Environmental History of Latin America* (2007), examina el determinismo ambiental en América Latina como un obstáculo en el camino hacia el progreso cultural y económico, ilustrando cómo los indígenas fueron considerados inferiores por su ambiente y características innatas y cómo la naturaleza “decided human cultural success, some climates fostering civilization and progress, others barbarism and decadence” (107). El autor critica los dogmas raciales en la región - por un lado la promoción de la inmigración europea para mejorar la calidad racial (Sarmiento), por otro la glorificación del indígena.

El tema de la civilización y barbarie, planteado en *Facundo*, fue recogido por el escritor uruguayo - Horacio Quiroga. En contraste con Sarmiento, Quiroga cuestionó el paradigma del progreso y no le interesaba la modernización del campo. Sin embargo, aunque se sentía atraído por la naturaleza y las condiciones de vida primitiva lejos de la civilización (en el territorio selvático de Misiones), no idealizaba el mundo natural. Como observa Rogers, sus obras “debunk the paradisiacal vision of Latin American nature

---

*Literature*, que tuvo una gran influencia en la literatura, por ejemplo en el naturalismo de Zola, pero que a la luz de la sociología moderna ha perdido su validez.

imposed by European observers. There are no florid descriptions of the verdant foliage, but rather terse evocations of dark river canyons, unbearable heat, and the dangers of solitude” (19). Los cuentos de Quiroga ambientados en Misiones, por ejemplo, “A la deriva” (1912), “El hombre muerto” (1926), y “El hijo” (1935), exploran los desafíos físicos y mentales (tormentos psicológicos y alucinaciones) del hombre atrapado en la amenazante, inhóspita y poderosa selva tropical. Quiroga inaugura “the twentieth-century Latin American narrative formula of a protagonist who flees modern society in search of wealth and equanimity, and who finds that the solitude of the forest cannot silence his inner demons” (Rogers 19).

Las novelas de la selva del siglo XX, como *La vorágine* (1924) de Rivera y *Los pasos perdidos* (1953) de Carpentier, continúan esta tradición literaria, perpetuando la dicotomía civilización/barbarie. La huida del mundo moderno a través del retorno a la naturaleza, en la cual los protagonistas de estas narrativas buscan su origen, resulta un fracaso. *La vorágine* por un lado muestra la frustración de Arturo Cova con el mundo civilizado, por otro la agresividad y la violencia de la selva, que triunfa al final sobre los hombres: “¡Los devoró la selva!” (385). El protagonista de Carpentier, desilusionado con la civilización occidental y sus convenciones sociales, descubre al final que tampoco pertenece a la selva: “la gente de esas lejanías nunca ha creído en mí. Fui un ser prestado (329).

Vargas Llosa y Montero amplían el tema de volver a los orígenes, problematizando la dicotomía ser humano/naturaleza presente en las obras anteriores. Como sus antecedentes, el protagonista de *El hablador* sobrevive en la selva tropical por un tiempo limitado. Sin embargo, su fracaso es el resultado de los cambios globales – la

vida de los indígenas es afectada por la modernización y no puede mantenerse en el aislamiento necesario para conservar la cultura “pura”. Desde la perspectiva ecológica, la novela enfatiza la interdependencia de todos los procesos, y, en contraste con las obras anteriores, elimina la frontera entre la civilización y la barbarie. De manera semejante, Montero desafía las visiones tradicionales de la naturaleza como un paraíso (un espacio libre de las convenciones sociales en *Los pasos perdidos*) o una fuerza violenta y peligrosa (*La vorágine*), “as the boundaries between the natural world and the world of civilization break down, disappear, or reveal their artificial and arbitrary character” (Boling 260). También, los indígenas en la novela de Vargas Llosa pierden su aura mítica y su carácter bondadoso – creados por los discursos literarios anteriores, lo que ha resultado en la reputación del autor como anti-indigenista. A pesar de las acusaciones a Vargas Llosa por su antagonismo a las tradiciones indígenas, el autor no desprecia ni glorifica ninguna de las dos culturas. El propósito de su obra es desmitificar las visiones indigenistas creadas por los autores occidentales.

#### El anti-indigenismo de Mario Vargas Llosa

El tema del indígena, con sus varias corrientes literarias y políticas se fue perfilando a partir del siglo XVI hasta llegar al neindigenismo en la segunda mitad del siglo XX. A través de los siglos, las sociedades tribales han sido objeto de “una vasta literatura de interpretación, explicación, descripción y sobre todo objeto de conjetura [que] se ve alimentada por informadores, etnógrafos, misioneros, traductores, recopiladores, lingüistas y narradores los cuales patrullan las fronteras cambiantes volviendo con noticias de estas ‘especies en peligro’” (Franco 12). El propósito de la literatura indigenista fue traer al debate la explotación de los indígenas como parte de la

injusta organización del trabajo. El aporte principal del indigenismo “radica en su cuestionamiento del dominio de la identidad y homogeneidad criolla en la cultura y en investigar las posibilidades para subvertir dicha ideología” (Huamán 16). Entre las vertientes del indigenismo se pueden distinguir varias etapas, desde el indianismo romántico del siglo XIX hasta el neoindigenismo de José María Arguedas (1911 – 1969), que superó la visión maniquea de las corrientes anteriores, añadiendo otras dimensiones a su enfoque romántico y económico: los elementos etnográficos, la cosmovisión, la lengua, las costumbres y la vida de los indios. También es importante mencionar a José Carlos Mariátegui (1895-1930), que ofreció un profundo análisis político y social de la cuestión indígena, analizando en *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* cómo se relacionaban la miseria de los indios con el régimen de propiedad de la tierra.

En las últimas décadas del siglo XX, han surgido estudios críticos que examinan el indigenismo peruano, proponiendo ampliar, superar o reevaluar ciertos aspectos del movimiento. Algunos de ellos son los siguientes: *La novela indigenista. Literatura y sociedad en el Perú* (1980) de Antonio Cornejo Polar, *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes* (1986) de Alberto Flores Galindo, *La narrativa indigenista peruana* (1994) de Tomás G. Escajadillo, y *Andes imaginarios: discursos del indigenismo 2* (1997) de Mirko Lauer. Una de las críticas que surge en estas obras es que la literatura indigenista trata de las culturas originarias desde una perspectiva externa (en menor o mayor grado), creando una construcción ficticia y occidentalizada del mundo indígena. Mario Vargas Llosa, que pertenece a este corpus de la reflexión crítica, se refiere a esta construcción como “la utopía arcaica”: “La literatura expresa una verdad que no es histórica, ni sociológica, ni etnológica, y que no se determina por su semejanza con un

modelo preexistente. Es una escurridiza verdad hecha de *mentiras*, modificaciones profundas de la realidad, descatos subjetivos del mundo, correcciones de lo real que fingen ser su representación” (*La utopía arcaica* 103).

Miguel Ángel Huamán, en “En defensa del indigenismo” (2009), contesta las posiciones que critican a los autores indigenistas por su representación falsa o reduccionista de los indígenas: “No se les puede juzgar o negar sobre la base de no representar a lo autóctono porque ello supone creer que hay un autóctono esencial e intocado” (18). Huamán se refiere específicamente a *Andes imaginarios: discursos del indigenismo 2* de Mirko Lauer, que, de la misma manera de Vargas Llosa, critica la literatura indigenista por el interés externo por lo autóctono y por la idea arcaica de un retorno hacia el pasado inca. Según Huamán, la cuestión de la representación es problemática y no se debe evaluar la literatura por su representación verista de la realidad, porque “para algunos, los autóctonos deberían continuar en su hábitat natural rodeados de llamas y cuyes, hablando en quechua. Menos mal que los indígenas de carne y hueso ahora estamos más interesados en hablar inglés y en manejar tarjetas de crédito” (18). La perspectiva de Huamán entabla un diálogo con la de Vargas Llosa, argumentando que todas las voces literarias del indigenismo son importantes para producir un cambio y todas forman parte de un proceso de “convertir el monólogo de la nación en un diálogo donde siempre sea posible y permitido tener algo que decir” (16). Además, al rechazar la idea de la “falacia” indigenista, Huamán problematiza el concepto de la objetividad de la literatura – las obras indigenistas tienen valor como parte de la tradición literaria peruana, no como representaciones de la realidad.

La idea de Vargas Llosa de que el idilio precolombino es “ideológico”, “mítico” y “occidental” ha resultado en la imagen del autor como anti-indigenista y antagonista hacia el Perú inca (*La utopía arcaica* 209). La publicación de *Lituma en los Andes* (1992), cuatro años antes de *La utopía arcaica*, inauguró estos debates sobre las ideas del escritor acerca del indigenismo. La novela, ambientada en la sierra peruana durante la guerra con el Sendero Luminoso, es la historia del cabo Lituma y su adjunto Tomás, que se dedican a investigar ciertas desapariciones misteriosas. Mientras Lituma sospecha que los guerrilleros senderistas son los responsables de los secuestros, al final resulta que los desaparecidos fueron víctimas del sacrificio y canibalismo ligados a la tradición ancestral indígena de la región. Entonces, la violencia en la novela es ejercida no solamente por el terror del Sendero Luminoso sino también por la cosmovisión y la mitología andina: “Los huancas eran unas bestias [...] Eso de sacrificar niños, hombres, mujeres, al río que iban a desviar, al camino que iban a abrir, al templo o fortaleza que levantaban, no es muy civilizado que digamos” (177). Como observa Ignacio López-Calvo, en “Anti-Indigenism in Vargas Llosa’s in *The Storyteller* and *Death in the Andes*” (2010), la novela intenta demostrar que “no matter how well-intentioned and inspirational indigenism may be for indigenous peoples that have been oppressed, neglected, marginalized for centuries, one should not romanticize pre-Columbian history or create false fantasies about a world that, from today’s ethical perspective, was far from peaceful and idyllic” (121).

El enfoque en la violencia indígena de Vargas Llosa también forma el tema de “Alien to Modernity: The Rationalization of Discrimination” (2006) de Jean Franco, que examina el informe del novelista sobre la masacre de Uchuraccay en 1983 (“Sangre y mugre de Uchuraccay”), durante la guerra civil entre Sendero Luminoso y el estado del

Perú, cuando ocho periodistas fueron asesinados por los habitantes indígenas de este pueblo. Los comuneros de Uchuraccay, aterrorizados por el control de Sendero, tomaron los periodistas por miembros de su organización. La investigación de este evento desafortunado, dirigida por Vargas Llosa, explicó el crimen en términos de deficiencias civilizadoras de los indígenas. Franco critica el tono del novelista como un intelectual racional y civilizado enfrentado con la barbarie: “The iquichanos in his account are monolingual, desperately poor and at times violent, especially when their way of life is threatened [...]. What is striking about the account is that while the actions of the journalists and the mestizos make sense, those of the indigenous seem absurd” (7). Franco plantea la pregunta por qué Vargas Llosa se siente chocado por la violencia primitiva y no menciona las brutalidades cometidas por Sendero o la violencia que ofrece el mundo moderno, por ejemplo las matanzas de los inmigrantes que cruzan las fronteras ilegalmente. Una crítica parecida surge en “A Swim with the Tide” de Ronald Wright: “He holds an archaic social-Darwinist view that Peru is not ‘modern’ enough, which is another way of saying that it is too Indian [...]. To Vargas Llosa there is only one culture worth taking seriously: European, especially French” (187).

Los ataques a Vargas Llosa por su anti-indigenismo han sido contestados por Clara Isabel Martínez Cantón, en “El indigenismo en la obra de Vargas Llosa” (2008), según la cual es “poco pertinente aplicar los calificativos de indigenista o anti-indigenista a un autor como Vargas Llosa” porque los temas explorados en su obra (la violencia de los mitos y las cosmovisiones ancestrales, la injusticia social, y los abusos políticos) no son exclusivos del Perú, ni de Hispanoamérica (np). Además, el tema del indio en su obra

“marca un camino propio, que se aparta de los postulados de esta literatura” (np).<sup>45</sup> La autora responde a la crítica a Vargas Llosa por exaltar la violencia indígena en *Lituma en los Andes*, argumentando que el novelista plantea este tema para provocar reflexión desde la perspectiva histórica: “los continuos abusos sufridos por sus habitantes explotan finalmente en una respuesta irracional [...] la violencia engendra violencia [...]. En un país en el que la situación económica está en crisis y se ceba en los más pobres, las reacciones más ilógicas no se hacen esperar” (np). Entonces, la novela demuestra cómo la violencia ancestral en los Andes sigue siendo perpetuada por un sistema injusto, abusivo e igualmente violento.

En contraste con *Lituma en los Andes*, *El hablador* problematiza el tema de la civilización y barbarie, ofreciendo “un relativismo y un escepticismo ideológico” y diferentes visiones del asunto indígena – el aislamiento cultural y la aculturación (np). Martínez Cantón demuestra que el propósito de Vargas Llosa no es oponerse a las culturas indígenas sino destruir su visión idealizada/deformada y denunciar estos factores de la sociedad (la ignorancia, la superstición, las creencias bárbaras y ancestrales) que “la impiden avanzar para contrarrestar los abusos que sufren” (np).

La denuncia mencionada por Martínez Cantón está reflejada en el fragmento de la autobiografía de Vargas Llosa, dónde el autor lamenta la ignorancia, la violencia y el primitivismo de ciertos grupos de la población peruana, a los cuales fue expuesto durante su campaña presidencial en una pequeña aldea en el valle de Chira:

---

<sup>45</sup> La autora ofrece un análisis de las más destacables versiones del indigenismo, demostrando cómo Vargas Llosa ha desarrollado su propia posición al rechazar, por ejemplo el colectivismo marxista de Mariátegui o la superioridad de la raza inca (y la visión idealista de su pasado) de Valcárcel.

Armada de palos y piedras y todo tipo de armas contundentes, me salió al encuentro una horda enfurecida de hombres y mujeres, las caras descompuestas por el odio, que parecían venidos de fondo de los tiempos, una prehistoria en la cual el ser humano y el animal se confundían, pues para ambos la vida era una ciega lucha por sobrevivir. Semidesnudos, con unos pelos y uñas larguísimos, por los que no había pasado jamás una tijera, rodeados de niños esqueléticos y de grandes barrigas, rugiendo y vociferando para darse ánimos, se lanzaron contra la caravana como quien lucha por salvar la vida o busca inmolarse, con una temeridad y un salvajismo que lo decían todo sobre los casi inconcebibles niveles de deterioro a que había descendido la vida para millones de peruanos. ¿Qué atacaban? ¿De qué se defendían? ¿Qué fantasmas estaban detrás de esos garrotes y navajas amenazantes? En la miserable aldea no había agua, ni luz, ni trabajo, ni una posta médica y la escuelita no funcionaba hacía años por falta de maestro. (*El pez en el agua* 290).

A pesar de su tono despectivo y elitista, esta cita demuestra una visión problemática de la violencia indígena, planteando las preguntas sobre sus raíces. Según Vargas Llosa, la perpetuación de la vida primitiva causa las desigualdades económicas y sociales en el contexto del mundo moderno, el cual ofrece beneficios como la educación, la mejor calidad de vida, y los servicios médicos. Estas desigualdades generan resentimientos, odios y conflictos, a los cuales fue expuesto el autor en su visita en el valle de Chira. Para eliminar estos problemas, “Vargas Llosa propone una forma ‘humanizada’ de modernización capitalista [...] que requerirá un sacrificio por parte de los que tienen menos poder” (Franco 18).

Esta perspectiva es representada en *El hablador* por el narrador, que expresa sus ideas, provocándole a su amigo, Mascarita:

¿Qué, para no alterar los modos de vida y las creencias de unas tribus que vivían, muchas de ellas, en la Edad de Piedra, se abstuviera el resto del Perú de explotar la Amazonía? ¿Deberían dieciséis millones de peruanos renunciar a los recursos naturales de tres cuartas partes de su territorio para que los sesenta u ochenta mil indígenas amazónicos siguieran flechándose tranquilamente entre ellos, reduciendo cabezas y adorando al boa constrictor? [...] Si el precio del desarrollo y la industrialización era que esos pocos millares de calatos tuvieran que cortarse el pelo, lavarse los tatuajes y volverse mestizos – o, para usar la más odiada palabra del etnólogo: aculturarse -, pues, qué remedio. (24)

Mascarita, un personaje rebelde y un soñador utópico, que busca un mundo idílico y liberado de la corrupción occidental, se opone a la visión de su amigo; “Ser así los ha ayudado a vivir cientos de años, en armonía con sus bosques. Aunque no entendamos sus creencias y algunas de sus costumbres nos duelan, no tenemos derecho de acabar con ellos” (28). Mascarita huye del mundo en el que fue rechazado por su defecto físico y por su herencia judía. En la comunidad machiguenga es totalmente aceptado porque allí las deformidades físicas tienen importancia solamente en el momento de nacer. Al encontrar en la tribu la confianza y el aprecio, Mascarita teme que los indígenas se integren al mundo moderno y que se hagan parte de la cultura peruana. Su posición conservadora y defensora tiene poca posibilidad para ganar en el mundo globalizado, dominado por el paradigma occidental (el personaje de Mascarita es un símbolo de desilusión). La novela ofrece un diálogo acerca de la situación de los indígenas en el contexto de la

globalización, presentando diferentes perspectivas y planteando una reflexión. Sin embargo, el proyecto de Mascarita fracasa al final, su lucha por los ideales termina en una desilusión – una persona moderna no puede volver al pasado y a la naturaleza.

*El hablador* problematiza la vida en el mundo occidental y el indígena, demostrando que no hay culturas superiores e inferiores. Hay crítica a ambas civilizaciones en la novela: por un lado, el consumismo y la desconexión de la naturaleza en la cultura occidental (Mascarita está preocupado por la explotación de la selva amazónica y la desaparición de las especies); por otro, el machismo y la crueldad en la tribu machiguenga (la esclavitud y la eliminación de los niños que nacían con defectos físicos y de las mujeres “hechizadas”). Lo importante es entrar en una relación productiva con otras culturas en la época de la globalización. La novela de Vargas Llosa defiende la globalización como el único futuro para los indígenas amazónicos. El narrador expresa un profundo pesimismo hacia las posibilidades de supervivencia de los indígenas al margen de la modernidad: serán devorados por el progreso si no se integran a él. Vargas Llosa apoya la transición hacia la democracia liberal, lo que Francis Fukuyama describió como “the only legitimate form of government broadly accepted” (“Back to the End of History” np). Ambos autores subrayan la victoria de los valores democráticos occidentales en el combate con otras ideologías políticas – Vargas Llosa considera la transición española hacia la democracia, la modernización y la prosperidad “una de las mejores historias de los tiempos modernos” (“Elogio de la lectura” 8), mientras Fukuyama percibe los sistemas democráticos liberales, desafiados a través de la historia por el fascismo y el comunismo, como “the only viable ones” (“Back to the End of History” np).

*El hablador* deconstruye las visiones indigenistas que exaltan las culturas amerindias como sociedades justas, laboriosas e igualitarias, deformando la historia y otorgándoles características utópicas y míticas. Un ejemplo de esta crítica en la novela es el defecto físico en la cara de Mascarita, que no le habría permitido sobrevivir si hubiera nacido en la tribu Machiguenga (lo hubieran matado después del nacimiento). Las perspectivas indigenistas que critica Vargas Llosa buscan perpetuar una sociedad ‘tribal’, clausurada a los valores del mundo moderno, contraponiendo la pureza del indio “desde la sexual hasta la ecológica” a la corrupción occidental y contrastando el colectivismo arcaico con el individualismo moderno del cual provienen todos los problemas (Cousiño Valdés 300). Vargas Llosa, decepcionado con el colectivismo socialista, se opone a esta ideología conservadora, que intenta preservar los supuestos valores indígenas: “el colectivismo y la fraternidad comunal del indio como algo que debe resistir lo devorador del individualismo occidental” (*La utopía arcaica* 99).<sup>46</sup>

La perspectiva de Vargas Llosa sirve como enfoque del ataque de Eduardo Galeano, crítico a la globalización en nombre de la cual han sido sacrificadas culturas y tierras. Según Galeano, el novelista peruano ignora el hecho de que la miseria de la población indígena es el resultado de su explotación sistemática: “Mario Vargas Llosa explica que no hay más remedio que modernizar a los indios, aunque haya que sacrificar sus culturas, para *salvarlos* del hambre y de la miseria” (*Ser como ellos* 20). No obstante, como observa Palaversich, Galeano, criticando la posición neoliberal de Vargas Llosa, no

---

<sup>46</sup> Mario Vargas Llosa expresó su desilusión marxista en su Discurso Nobel, “Elogio de la lectura y la ficción” (2010): “En mi juventud, como muchos escritores de mi generación, fui marxista y creí que el socialismo sería el remedio para la explotación y las injusticias sociales que arreciaban en mi país, América Latina, y el resto de Tercer Mundo. Mi decepción del estatismo y el colectivismo y mi tránsito hacia el demócrata y el liberal que soy [...] fue largo y difícil” (4).

menciona el hecho de que el pensamiento marxista tampoco es benevolente hacia los indígenas, porque los quiere incorporar a la producción industrial: “tanto el socialismo como el capitalismo rezan al altar del mismo dios del Progreso y operan dentro de los mismos paradigmas: atraso *versus* progreso” (Palaversich 194).

De la misma manera que Vargas Llosa expresa su desencanto con la utopía indígena y socialista, el pensamiento posmoderno cuestiona la ideología marxista - la idea de una clase universal o un sistema que pretende ser imparcial y justo, que por fin desfalleció con el derrumbamiento del muro de Berlín. Este evento, convertido en un símbolo posmoderno del fracaso de los grandes relatos, forma tema de reflexión de Eduardo Galeano: “Ya ni los escombros quedan del fugaz muro de Berlín, pero está cada día más alto y más ancho el muro mundial que desde hace cinco siglos separa a los que tienen de los que quieren tener” (*Úselo y tírelo* 25). Las palabras de Galeano constituyen una crítica a la política de Vargas Llosa, que, desde la perspectiva del autor uruguayo, no conlleva la eliminación sino el aumento de las desigualdades sociales.

Aparte de oponerse a la política neoliberal de Vargas Llosa, la posición americanista de Galeano (que continúa el pensamiento de Bolívar, Martí y Zea), contrasta con la valoración de la herencia europea en la obra del autor peruano. Galeano, influenciado por el movimiento indigenista, vuelve a los mitos indígenas para crear una genealogía que legitime sus cosmovisiones y conocimientos como “lo natural” frente al colonialismo europeo. Lo “indígena” en la obra de Galeano sirve como símbolo de descontento con el paradigma occidental y como herramienta de su lucha ideológica. Vargas Llosa, aunque no se refiere directamente a Galeano, alerta sobre los peligros de este tipo de literatura comprometida: “De muchos escritores indigenistas se puede decir

que para servir mejor a ciertos ideales políticos sacrificaron todo lo que había de literario en su vocación” (*La utopía arcaica* 30). La buena literatura, para Vargas Llosa, “no demuestra sino muestra”, y así puede provocar una reflexión e introducir en nuestros espíritus un deseo de actuar (29). Según el autor, cualquier tipo de prejuicios étnicos y racistas recortan el horizonte intelectual, y la exclusión no debe ser la forma de enfrentarse con los problemas globales en la época actual. Vargas Llosa reconoce la importancia que ha tenido la tradición europea en su formación literaria, y observa que vivir por mucho tiempo fuera de su país natal no ha debilitado sino fortalecido los vínculos con su tierra, “añadiéndoles una perspectiva más lucida” (“Elogio de la lectura” 5). A pesar de la crítica a la obra de Vargas Llosa por sus tendencias etnocéntricas, la perspectiva cosmopolita del autor no omite su herencia indígena: “A mí me orgullece sentirme heredero de las culturas prehispánicas” (6). El autor alerta contra toda forma de injusticia y opresión, refiriéndose a la conquista de América y el problema indígena: “desde hace dos siglos la emancipación de los indígenas es una responsabilidad exclusivamente nuestra y la hemos incumplido. Ella sigue siendo una asignatura pendiente en toda América Latina. No hay una sola excepción a este oprobio y vergüenza” (6). Esta perspectiva de Vargas Llosa está representada por el primer narrador de *El hablador*, que cree que el capitalismo tiene que expandir para ofrecerles a los indígenas, que viven fuera de la nación, el acceso a todos los beneficios de la modernidad. Su perspectiva rechaza la visión nostálgica del mundo indígena, enfocándose en los problemas actuales.

### La ética ambiental de Montero

En la novela de Montero, no hay nostalgia hacia lo “indígena”, lo “natural”, lo “original”. La autora escoge el vudú, que representa un mecanismo a través del cual los esclavos africanos se emplazan en el ambiente americano, convirtiéndose en “nativos”, o, en las palabras de José Martí, “mestizos autóctonos” (217).<sup>47</sup> El vudú haitiano, una religión sincrética que incluye las tradiciones africanas, cristianas e indígenas, es el producto de las relaciones entre los humanos y el medio ambiente, entre lo familiar y lo ajeno/el “otro” (la llegada de esclavos y la fusión de las religiones, culturas y lenguajes). Según Michel Claudine, es “un conjunto de tradiciones culturales que constituyen el cimiento que une al pueblo haitiano en los momentos de crisis y lo salvan de la desesperanza” (1). Desde la perspectiva ecocrítica, estos procesos de hibridización cuestionan la nostalgia por lo “natural”/ “original”, demostrando que el concepto de “ser nativo” cambia a través de los procesos históricos y culturales.<sup>48</sup> Al acercarse a una religión que contiene elementos de varias culturas, Montero desafía la dicotomía indígena/occidental y cuestiona la opinión popular sobre el vudú como el “otro” total de lo occidental. También, alude a los procesos culturales de la globalización y la posmodernidad (caracterizada por el sincretismo cultural que produce múltiples identidades, desafiando el concepto del origen/centro).

---

<sup>47</sup> Michel-Rolph Trouillot problematiza la cuestión del “indígena”, en *Silencing the Past: Power and the Production of History* (1995), señalando que en Haití el discurso nativista insiste en que los negros son indígenas de la tierra puesto que vienen a ocupar el lugar de una raza que ha sido extinguida.

<sup>48</sup> Este mismo argumento está reflejado en el estudio ecocrítico de Trenton Hickman, “Coffee and Colonialism in Julia Alvarez’s ‘A Cafecito Story’” (2005), donde el autor cuestiona la nostalgia por la antigua manera de cultivar el café en la República Dominicana (como más “natural” que la manera moderna), señalando que el cultivo del café es relativamente nuevo en la región del Caribe, entonces el término “natural” no se puede aplicar en este contexto (DeLoughrey *et al*).

En los últimos años, se han criticado los estereotipos que perpetúan las imágenes demoníacas del vudú: “the most publicized and notoriously stereotyped of Afro-Caribbean religions” y “the most despised religion in the Americas” (Murrell 57). Estos estereotipos tienen su origen en la época colonial cuando los esclavos recurrían a su espiritualidad para luchar contra la opresión, y como observa Bellegarde-Smith, “the slave owners feared their slaves’ traditions not because they believed in them but because of the revolutionary potential of elements that unified persons of a same ethnic group or from diverse groups” (63). Varios estudios actuales intentan deconstruir las imágenes sensacionalistas y peyorativas del vudú, propagadas por la cultura popular (por ejemplo, las películas de zombis), enfocándose en estos aspectos de la religión que puedan ser relevantes y útiles en la época actual. Karen McCarthy Brown, en “Afro-Caribbean Spirituality: A Haitian Study” (2006), explora los valores medicinales del vudú, contribuyendo al diálogo entre la ciencia occidental y el conocimiento tradicional, que empezó a cobrar vigencia en las últimas décadas (el reconocimiento de los sistemas del conocimiento ecológico tradicional como sistemas legítimos en los campos de la medicina, la agricultura, y la ecología). Mayra Montero no intenta reivindicar los aspectos positivos de la espiritualidad vudú, su novela no glorifica nada. Lo que hace para criticar los estereotipos es recurrir a la historia para mostrar el vudú como símbolo de resistencia de un pueblo oprimido. Al conocer la historia, se percibe la hechicería, el mal y el horror relacionados con el vudú desde otra perspectiva.

La perspectiva de Montero que presenta el vudú como símbolo de resistencia (pero también de opresión de *Tonton Macoutes* de Duvalier) entabla un diálogo con varios estudios que han examinado la religión como un factor de identidad

nacional/cultural y como uno de los elementos más importantes de la comunicación y de la expresión que ha elaborado la cultura humana. Entre los estudios que corresponden a la visión de Montero cabe mencionar “Literatura, vudú e identidad nacional en Haití (1804-1960)” (2010) de Glodel Mezilas y “Escritos sobre emancipación en America Latina y el Caribe: Haití y la resistencia cultural” (2012) de Yarisma Unda y Miche Dasmár. Para exponer el papel del vudú en la lucha por la independencia del pueblo haitiano, Unda y Dasmár se refieren a esta religión como “una fuerza religiosa y cultural” y “un elemento catalizador por el africano secuestrado desde su tierra nativa quien va formando sus cultos en arma y medio de resistencia” (np).

Montero hace una síntesis del discurso poscolonial y el ecológico, entablando un diálogo entre la violencia colonial (el etnocidio) y la destrucción ambiental (el ecocidio) en Haití. La tierra destruida y yerma donde “tampoco los árboles querían crecer” es el resultado de los disturbios sociales y la explotación de la región a partir de la época colonial (*Tú la oscuridad* 38). Como observan DeLoughrey, Gosson, y Handley, “addressing the historical y racial violence of the Caribbean is integral to understanding literary representations of its geography” (2). En *Tú, la oscuridad*, el paisaje siniestro de Mont des Enfants Perdus – el lugar de la expedición de Victor y Thierry, es el territorio de la organización secreta de los *Tonton Macoutes*, que usaban el terror para eliminar la oposición a la dictadura de François Duvalier, conocido como Papa Doc (1957-1971). Duvalier fue uno de los fundadores del movimiento *noiriste* (pro negritud), que consideraba las represiones del vudú a través de la historia como parte de la política imperialista de suprimir la resistencia del pueblo haitiano. El movimiento propagaba la revalorización del vudú como tradición cultural y nacional de Haití, lo que resultó en su

deformación para fines políticos: “The stories of corruption, intimidation, and violence that surrounded the Makout make heavy irony of their identification with Kouzen Zaka, a gentle spirit whose power resides in herbal knowledge” (Brown 185). También, Papa Doc, para propagar el vudú, se vestía de negro y trataba de parecerse al barón Samedi, el espíritu de los muertos. Su dictadura fue tan extrema que cuando acabó “el pueblo culpó a la comunidad vodou por los años de horror” (Dorsey 65). *Tú la oscuridad* alude a los terrores del régimen de Duvalier, exponiendo sus implicaciones para la imagen del vudú en el discurso cultural popular.

En la novela de Montero, ambos sistemas (social y ambiental) colapsan y no se ofrece ninguna solución para salvar las ranas, el medio ambiente y los protagonistas. Tanto la ciencia como la espiritualidad fracasan en este aspecto. Los científicos no pueden explicar la desaparición mundial de los anfibios: “Los biólogos subrayan la naturaleza catastrófica e inexplicable de estas desapariciones” (Montero 207). El profesor Peterson – “la mayor autoridad viviente en todo lo que concernía a los anuros africanos” y cuyos “trabajos con los axolotl de Tasmania eran leyenda” está muriéndose de leucemia, y el trabajo científico de Victor no resulta exitoso tampoco. Montero muestra los límites de la ciencia y su dependencia de otros factores, cuestionando el gran relato de la objetividad y la autoridad del saber científico, inaugurado por Lyotard: “scientific knowledge does not represent the totality of knowledge” (7). Los científicos en la novela de Montero (Victor, Peterson, y el doctor Boukaka) son incapaces de resolver los problemas porque el conocimiento está influenciado por factores fuera de su ámbito y por las fuerzas sobre las cuales no tienen control (el destino o la muerte), lo que Lyotard expresó en las siguientes palabras: “Postmodern knowledge is not simply a tool of the

authorities; it refines our sensitivity to differences and reinforces our ability to tolerate the incommensurable” (xxv). El desafío de la ciencia fue continuado por los pensadores posmodernos, por ejemplo Francis Fukuyama, cuya obra, *Our Posthuman Future* (2002), expresa la desconfianza en la biotecnología para el futuro de los seres humanos. Mientras Montero muestra que la ciencia no puede resolver los problemas ecológicos porque forma solo una parte del conocimiento, Fukuyama cuestiona el saber científico aún a un grado mayor, argumentando que la biotecnología puede ser perjudicial para el futuro de los seres humanos, porque cambia nuestra naturaleza universal (el autor critica la modificación genética, la prolongación de la vida, y la manipulación de las emociones y del comportamiento humano a través de la farmacología).

A pesar de despertar la conciencia ecológica, *Tú, la oscuridad* no propone ninguna ética ambiental. No obstante, hay autores que han observado aspectos de la ética ecofeminista en *Tú, la oscuridad*. Según Boling, la novela presenta la destrucción global en términos genéricos al señalar la desaparición de las hembras: “Al parecer, ya no encontraban suficientes hembras. Algunas extinciones empiezan de ese modo, primero desaparecen ellas [...]. ¿Adónde van, qué es lo que temen, por qué demonios huyen? (67). Aunque se podría ubicar *Tú, la oscuridad* dentro del contexto ecofeminista por su crítica al racionalismo occidental, a la explotación ambiental y a las relaciones entre géneros, la novela no es un ejemplo representativo de esta tendencia. La autora no reduce su perspectiva al desafío del androcentrismo, sino que presenta una visión más amplia: “Montero casts the ecological crisis in gendered terms, but does not limit it to these” (Boling 256).

La crítica del androcentrismo se expresa en la obra a través de la representación de los personajes femeninos fuertes y enfocados en su vida profesional: la botánica, Sara, busca un especie de planta a punto de extinción, persistiendo en su misión a pesar de los avisos del peligro en la zona, y la esposa de Victor, Martha, también es dedicada a su profesión (la biología marina) y decidida a empezar una relación lesbiana con su amiga Bárbara. Esta inversión de los roles tradicionales de las mujeres forma uno de los enfoques del ecofeminismo, cuya tarea central es la lucha contra cualquier tipo de la dominación. De manera semejante, la crítica del racionalismo occidental en *Tú, la oscuridad*, según el cual los humanos somos separados de la naturaleza y superiores por nuestra razón, rechaza la lógica de dominación. Por consiguiente, la perspectiva de Montero, que aborda varios aspectos del pensamiento jerárquico, apoya la teoría ecofeminista de Karen J. Warren, según la cual: “any feminist theory and any environmental ethics which fails to take seriously the twin and interconnected dominations of women and nature is at best incomplete and at worst simply inadequate” (235).

Aparte de tener aspectos de la conciencia ecofeminista, la obra de Montero demuestra la influencia de la ecología social, presentando la degradación ambiental y la injusticia social como temas inseparables: “there is no distinction among the living inhabitants of the island; whether human or animal or vegetable, all are victims of scarcity” (Boling 256). En la reflexión de Thierry sobre la situación en Haití, las ranas funcionan como metáfora de todos los seres: “quien dice ranas dice cualquier otro animal, y encuentre sólo una gran loma de huesos en la orilla, una loma más alta que el pico de Tete Boeuf. Entonces se dirá: ‘Haití se terminó, gran Dios, esos huesos son todo lo que

queda” (26). A través de toda la novela, la autora va recordando al lector sobre la extinción de las ranas, cuya condición representa el futuro de los seres humanos. Al final, el último *grenouille de sang*, Victor y Thierry comparten el mismo destino, muriendo juntos en el naufragio.

De la misma manera que Leonardo Boff, Montero enfatiza la interdependencia de las relaciones sociales y naturales. Sin embargo, en contraste con la visión idealizada del teólogo brasileño, que considera la unión entre la ciencia moderna y la espiritualidad indígena como paso indispensable para solucionar los problemas ecológicos, la novelista muestra el fracaso de ambos discursos y de su unión. El doctor Boukaka de Port-au-Prince, que encarna las dos perspectivas (por su profesión científica y su herencia africana/boliviana), expresa su opinión escéptica sobre los problemas ambientales en la conversación con Victor: “Ya empezó la gran huida [...]. Ustedes se inventan excusas: la lluvia ácida, los herbicidas, la deforestación. Pero las ranas desaparecen de los lugares donde no ha habido nada de eso [...] Nadie sabe lo que pasa” (132). Esta observación, que excluye la contribución humana en la crisis ecológica y sugiere que son fuerzas espirituales que la causan (Agwé Taroyo, el dios de las aguas, mencionado por el doctor), no presenta la espiritualidad de manera favorable. Como la ciencia tiene sus limitaciones porque no incluye el aspecto espiritual de la realidad, la espiritualidad puede caer en el ámbito de la superstición y la hechicería. Así parece el caso en la novela de Montero: no hay ninguna utilidad del conocimiento tradicional para la ética ambiental. Si no existe ninguna relación entre las acciones humanas y los fenómenos naturales (atribuidos a los dioses) y si nadie conoce las causas de estos fenómenos, ¿cómo se puede pensar en las soluciones? Montero termina su obra implicando un desastre ecológico y expresando su

desconfianza en el porvenir (en los grandes relatos, según Lyotard) – que la ciencia o la espiritualidad nos van a salvar. Es interesante el tono premonitorio de la novela a la luz del terremoto del 2010 que ha dejado devastado a este país. A pesar de su perspectiva escéptica y fatalista, hay un toque de esperanza en el final de *Tú, la oscuridad*: ya que el agua es el símbolo de purificación, bautismo y renacimiento, la muerte en el mar podría implicar la promesa de renacer.

El tema del cataclismo ecológico en la novela refleja la obsesión posmoderna con el apocalipsis, lo que planteó Francis Fukuyama en “The End of History?” (1989), profetizando el fin de la evolución ideológica de los seres humanos con el triunfo de la democracia liberal occidental como el gobierno universal. La esperanza de un nuevo inicio implicada en el final de novela de Montero coincide con la visión del futuro de Fukuyama, que reflexiona sobre la posibilidad de empezar de nuevo:

The end of history will be very sad [...]. In the post-historical period there will be neither art nor philosophy, just the perpetual caretaking of the museum of human history. I can feel in myself, and see in others around me, a powerful nostalgia for the time when history existed [...]. Perhaps this very prospect of centuries of boredom at the end of history will serve to get history started once again. (16)

Según Fukuyama, el triunfo del liberalismo occidental es evidente en el crecimiento global de la cultura de consumo, lo que conlleva el vacío espiritual y los problemas ecológicos. El autor expresa la nostalgia por ciertos valores respetados antes del “fin de la historia”, que se han perdido en el proceso de la globalización (por ejemplo, la lucha ideológica que conllevaba el idealismo, la imaginación y el coraje). Una de las pérdidas considerables en la época “poshistórica” es la decadencia del arte, causada por la falta de

la lucha (porque, según la teoría de Fukuyama, el arte se deriva de la lucha). Aunque la obra de Montero carece del tono nostálgico, de manera análoga al discurso de Fukuyama problematiza las consecuencias de la globalización y sus efectos en el futuro. Ambos autores plantean la pregunta si es posible aprender de los errores que hemos cometido y empezar de nuevo.

#### La cuestión del origen en las obras de Vargas Llosa y Montero

La desilusión posmoderna con el retorno al origen de Vargas Llosa y Montero entabla un diálogo con las visiones de Castellanos, Jamioy, Huenún, Boff y Galeano, que enfatizan la importancia de cultivar las raíces – las herencias culturales. Ambas novelas muestran las relaciones entre el mundo moderno/occidental y tradicional como procesos complejos e interactivos. *Tú, la oscuridad* no sólo borra la frontera entre los humanos y la naturaleza, sino también las fronteras culturales (la perspectiva de Thierry y la de Victor), religiosas (el sincretismo del vudú), y sexuales (la esposa de Victor, Martha, lo deja por una mujer). La autora muestra que la idea de lo “natural” es una construcción intelectual – todos los fenómenos del universo dialogan entre sí y evolucionan. De manera análoga, *El hablador* problematiza el concepto de una identidad cultural – aunque los protagonistas representan dos mundos diferentes, no hay una separación tajante entre ellos porque son amigos, y además Mascarita no es machiguenga (su madre es peruana y su padre judío). Según Vargas Llosa, la identidad cultural es “una pretensión inútil, peligrosa e imposible, pues la identidad es algo que tienen los individuos y de la que carecen las colectividades” (“Dentro y fuera” 3). El novelista, en vez de preservar a toda costa las identidades étnicas y culturales (los orígenes), valora la integración y el mestizaje como la solución a los problemas del continente latinoamericano. Para apoyar

su visión, cita a su compatriota, José María Arguedas, que definió al Perú el país de “todas las sangres” (“Elogio de la lectura” 6). También, en “Dentro y fuera de América Latina” (2005), Vargas Llosa expone el valor del mestizaje:

El mestizaje, por fortuna, está muy extendido y tiende puentes, acerca y va fundiendo a estos dos mundos [...]. Esta integración continúa ocurriendo y, a la larga, terminará por prevalecer, dando a América Latina el perfil distinto de un continente mestizo. Aunque, esperemos, sin uniformarla totalmente y privarla de matices, algo que no parece posible ni deseable en el siglo de la globalización y la interdependencia entre naciones. (np)

La homogenización, que Vargas Llosa considera improbable, es exactamente lo que observan y temen los autores indígenas contemporáneos en la época de la globalización.

El tema del mestizaje se fue perfilando en la literatura latinoamericana en el siglo XX, en las obras de José Vasconcelos, Samuel Ramos, Octavio Paz, Roberto Fernández Retamar, y Leopoldo Zea, entre otros. A partir de la época de la colonización, la herencia europea del mestizo ha sido valorada más que la indígena. Sin embargo, en las últimas décadas, como resultado de la reivindicación de los derechos indígenas, se ha revaluado el concepto de mestizaje. En el siglo XXI surge el miedo de la homogenización, de la dominación occidental y de la pérdida de las raíces indígenas, lo que le distingue a esta época de las preocupaciones culturales del siglo anterior.

Entre los autores que expresan este temor figura Javier Castellanos, cuya obra problematiza la desaparición de las costumbres zapotecas, como el cultivo del maíz, por el creciente interés en la vida urbana. Otra autora zapoteca, Natalia Toledo Paz, lamenta la desaparición de las tradiciones e idiomas indígenas, enfatizando la importancia de

preservar las identidades culturales: “Ser indígena es tener un universo y no renunciar a él” (“La realidad” np). En el poema, “Para T.S. Eliot”, la autora compara sus hijos, monolingües e integrados a la cultura global/occidental, con los pájaros sin casa: “tal vez soy la última rama que hablará zapoteco mis hijos tendrán que silbar su idioma y serán aves sin casa en la jungla del olvido” (*Olivo negro* 135).

Como demuestran estos ejemplos, los debates sobre la amenaza de la globalización han cobrado más vigencia en las últimas décadas. Sin embargo, es importante señalar la participación de las poblaciones indígenas en el desarrollo de la globalización como “active participants in global integration [who] kicked off what we today call globalization” (Adelman 147). Según Adelman, el Nuevo Mundo fue central para la historia de la globalización y la modernidad no fue una invención exclusivamente europea.<sup>49</sup> Entonces, ya que la homogenización biológica y cultural empezó más temprano de lo que han asumido muchos historiadores, no tiene sentido aislar culturas particulares del resto del mundo (porque ya tienen una larga historia de integración), sino aprender de ellas para crear un futuro sostenible para todos. En la misma línea de pensamiento, Vargas Llosa y Montero proponen el diálogo y el intercambio cultural, rechazando la idea de una cultura/tradición particular que pueda servir de modelo universal de ética ambiental.

---

<sup>49</sup> El artículo de Jeremy Adelman, “The First Global Man: the Americas Before and After Columbus” (2012), se refiere a los estudios de Alfred Crosby and Charles C. Mann para problematizar el rol de los indígenas en el proceso de la conquista y la globalización. El autor argumenta que los habitantes nativos de las Americas “remain the champions of a balanced method of extracting resources”, que deben enseñarnos como “master the land without sowing the seeds of destruction” (149).

## CONCLUSIÓN

Esta tesis es el resultado de una investigación que tuvo como propósito examinar las formas en que las espiritualidades indígenas han influido en la construcción de la ética ambiental laica en América Latina. El retorno a las herencias indígenas en busca de una ética ambiental alternativa al paradigma occidental dominante (responsable por la crisis ecológica) ha sido una de las recientes tendencias ecocríticas: “The writings of native thinkers and the spiritual experiences of native practitioners introduce into the dialogue alternative visions of sustainable development and care for biodiversity” (Grim 293). Los autores analizados en esta tesis (Javier Castellanos, Jaime Huenún, Hugo Jamióy, Leonardo Boff, Eduardo Galeano, Mario Vargas Llosa, y Mayra Montero) han problematizado la “recuperación” de los conocimientos tradicionales en el contexto de la globalización y la modernidad, abordando los complejos discursos sobre el indígena, su pasado y su entorno natural.

El argumento central que atraviesa toda la tesis es que el retorno al mundo natural e indígena es una utopía, ya que la naturaleza es un artefacto, una construcción, “a topic of public discourse” (Haraway 127). Por consiguiente, hay que redefinir nuestra relación con la naturaleza, según el llamado de Donna Haraway: “We must find another relationship to nature besides reification, possession, appropriation and nostalgia [...] Nature is not just a physical place to which one can go, nor a treasure to fence in or bank, nor an essence to be saved or violated [...] not the Other who offers origin” (126). En esta línea de pensamiento, mi tesis ha iluminado cómo las voces de los autores indígenas

y no indígenas latinoamericanos contemporáneos han influido en la reinscripción de los conceptos de la naturaleza y del indígena en los discursos ecológicos actuales, dialogando tanto con el pensamiento indígena contemporáneo como con los mitos indigenistas de autores no indígenas, los cuales idealizan frecuentemente las relaciones de las culturas precolombinas con el mundo natural.

Hoy en día, la perpetuación de estos mitos se manifiesta en el movimiento llamado Nueva Era, que comercializa y trivializa las espiritualidades tradicionales, creando discursos universalistas que no corresponden a la realidad compleja y contemporánea del indígena. A través de difundir estereotipos sobre las culturas indígenas, los seguidores de estas tendencias forman una “barrera entre los indígenas y no indígenas que dificulta cualquier tipo de colaboración para hacer frente a problemas globales” (Arregi np). Mi tesis ha presentado algunas voces alternativas, que demuestran la validez y la vigencia de ciertos aspectos de las tradiciones indígenas en la ética ambiental en América Latina.

He argumentado que una de las características centrales que distingue la ética ambiental indígena de sus falsas representaciones (universalistas y abstractas) es su carácter local. Por consiguiente, para utilizar los conocimientos indígenas en el nuevo paradigma ecológico hay que enfocarse en ecosistemas específicos. Javier Castellanos, Hugo Jamióy, y Jaime Huenún proponen una relación sostenible con los ecosistemas locales en que se arraigan sus tradiciones y culturas, lo que coincide con los valores del biorregionalismo. Dichos autores ponen énfasis en la recuperación de un vínculo espiritual con la naturaleza; sin embargo, de acuerdo con la perspectiva biorregionalista evitan “the free-floating sentimentalism of fancying one is in tune with ‘nature’ or

‘Gaia’” (Buell 83). La relación íntima y espiritual con la tierra en sus obras no tiene nada que ver con las visiones indigenistas/idealizadas, descritas por Shawn William Miller como “Pristine Myth”, sino que constituye el conocimiento ecológico tradicional (9). Los autores indígenas señalan que en la época moderna hemos perdido este conocimiento, lo que ha llevado a la crisis ecológica global. Como remedio a esta pérdida proponen la reivindicación de las costumbres, los idiomas, y las historias de sus pueblos. Desde su perspectiva, la biodiversidad y la diversidad cultural son inseparables.

De manera semejante, Leonardo Boff y Eduardo Galeano han propuesto restablecer una relación espiritual con el mundo natural que se ha perdido en la época moderna. He argumentado que sus críticas de las dicotomías (material/espiritual, ser humano/naturaleza) coinciden con las cosmovisiones holísticas de las culturas tradicionales; sin embargo sus acercamientos universalistas (enfocados en crear una comunidad global igualitaria y sostenible) contrastan con el enfoque localista indígena. Por consiguiente, en vez de proponer soluciones prácticas a los problemas ambientales y la posición del indígena dentro de la modernidad caen en las contradicciones del pensamiento utópico. Por otra parte, mi análisis de sus obras ha demostrado que la utopía ecológica constituye una contribución a los debates sobre la crisis ambiental, sirviendo como herramienta para concebir “otro mundo posible” (*Nosotros decimos no* 377). Aunque la vuelta a lo indígena/lo natural es irrealizable, porque es una construcción imaginaria, la iluminación de ciertos valores tradicionales proporciona visiones alternativas al paradigma dominante del desarrollo y del consumo. En este sentido, sirve fines prácticos en cuanto a la concientización de sus lectores sobre los problemas

ecológicos así como la aportación de un modo de disensión con el discurso hegemónico del neoliberalismo económico.

El cuestionamiento de este paradigma es un hilo que une a todos los autores analizados en mi tesis, ya que la preocupación ecológica está presente en todas las obras. La pregunta que les distingue es: ¿Cómo preservar la ética ambiental indígena en el mundo globalizado? Por un lado surge el miedo de la homogenización cultural, de la pérdida de la diversidad, y de la desaparición de las herencias indígenas frente a la globalización; por otro la convicción de que no se debe excluir a los indígenas de los beneficios que trae la modernidad solo para conservar sus tradiciones ancestrales. Mi tesis ha expuesto los debates sobre estas cuestiones, que problematizan la posición de la naturaleza y del indígena en el contexto de la globalización.

Los autores analizados aquí abordan el proceso de la globalización desde dos ángulos opuestos: como desalmada explotación económica o como infrenable progreso social y cultural. Javier Castellanos, Hugo Jamióy, Jaime Huenún, Leonardo Boff y Eduardo Galeano pertenecen al primer grupo porque sus obras “recuperan” las herencias culturales indígenas en el contexto del amenazante progreso moderno. De acuerdo con ellos, los que se benefician de la globalización son los grupos de élite y las compañías multinacionales. Las clases bajas (entre ellos, la mayoría de los indígenas), en cambio, sufren las consecuencias negativas del proceso. Algunas de estas voces forman, hasta cierto punto, la continuación del indigenismo literario, cuyo enfoque ha sido traer al debate la explotación de los indígenas y la valoración de sus tradiciones. La segunda tendencia es representada por Mario Vargas Llosa, según el cual los indígenas no pueden sobrevivir al margen de la modernidad en la época actual. Por eso, deben establecer una

relación productiva con el resto del mundo y disfrutar de la prosperidad que trae la globalización, lo que entabla el diálogo con el argumento de Jared Diamond: “Traditional societies may not only suggest to us some better living practices, but may also help us appreciate some advantages of our own society that we take for granted” (9). La perspectiva de Mayra Montero coincide con la de Vargas Llosa, demostrando la imposibilidad de separar los conceptos nativo/moderno. Ambos autores rechazan el sentimiento de nostalgia asociado con lo “original”, lo “indígena”, lo “natural”, desenmascarándolo como un mito indigenista, aunque también problematizan los mitos de la modernidad y el desarrollo.

Al cuestionar las dicotomías (ser humano/naturaleza y lo material/lo espiritual), en las cuales está conceptualmente arraigado el paradigma occidental, los autores analizados aquí se acercan al posmaterialismo/poshumanismo, cuyo enfoque es la eliminación de las dualidades cartesianas entre cuerpo y mente para reconocer la materialidad del ser humano como parte del ecosistema. Por otra parte, coinciden con la mirada holística de la ecología profunda y del ecofeminismo, que perciben la naturaleza como un ente sagrado que se debe cuidar y respetar. El impacto del conocimiento indígena en estos acercamientos a la ética ambiental está manifestado en el desafío a varias formas de dominación (especialmente el antropocentrismo), características del racionalismo occidental.

Las actitudes indígenas hacia la naturaleza, que contrastan con las mencionadas formas de dominación, han contribuido al campo de la ética de la virtud ambiental. Este acercamiento a la ética ambiental cuestiona el dominio del ser humano sobre el mundo natural. Mi tesis ha argumentado que la pérdida del vínculo espiritual con la naturaleza en

nuestra sociedad consumista está a raíz de la crisis ecológica. Entonces, uno de los remedios para esta crisis es la reivindicación de las cosmovisiones holísticas y las costumbres indígenas, que valoran tanto el aspecto material como el espiritual de la naturaleza (por ejemplo, su uso y respeto). Lo importante es que este proceso ocurra en un diálogo simultáneo con los cambios globales, como lo expresó la autora zapoteca, Natalia Toledo Paz: “Estar apartados no puede ser nuestro discurso, como tampoco decir que somos puros” (“Dibujar y hacer música con palabras” np). Lo que hay que hacer es formar puentes entre las culturas y combatir los mitos que no corresponden a la realidad del indígena y sus problemas actuales.

## OBRAS CITADAS

- Adelman, Jeremy. "The First Global Man: The Americas Before and After Columbus".  
*Foreign Affairs*. May/June 2012. Print.
- Aillapán Cayuleo, Lorenzo. *Üñümche: hombre pájaro*. Temuco: Pehuén Editores, 2003.  
Print.
- Aldred, Lisa. "Plastic Shamans and Astroturf Sun Dances: New Age Commercialization  
of Native American Spirituality". *American Indian Quarterly*. 24. 3 (2000): 329-  
352. Print.
- Alexander, Jacqui. *Pedagogies of Crossing: Meditations on Feminism, Sexual Politics,  
Memory and the Sacred*. Durham: Duke University Press, 2005. Print.
- Arguedas, José María. *Los ríos profundos*. Madrid: Cátedra, 1995. Print.
- Aridjis, Homero. *Tiempo de ángeles*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. Print.
- Arregi, Joseba I. "Chamanes de plástico, colonialismo intelectual y apropiación  
intelectual ente movimientos de Nueva Era". *Contribuciones a las Ciencias  
Sociales*. Mayo 2011. Web. 5 de enero de 2013.
- Asturias, Miguel Ángel. *Hombres de maíz*. Madrid: Alianza Editorial, 1972. Print.
- "The Bioregional Vision: An Interview with Kirkpatrick Sale". *The Witness*, June 1999.  
Web. 10 de septiembre de 2011.
- Bala, Arun. "Indigenous Knowledge and Western Science: the Possibility of Dialogue".  
*Race & Class* 49 (2007): 39-61. Web. 15 de septiembre de 2011.
- Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulacrum*. Traducido por Sheila Faria Glaser. Ann

- Arbor: University of Michigan Press, 1994. Press.
- Bell, Virginia Ellen. "Narratives of Treason: Postnational Historiographic Tactics and Late Twentieth-Century Fiction in the Americas." Diss. U of Maryland, College Park, 1997. Print.
- Bellegarde-Smith, Patrick. *Fragments of Bone: Neo-African Religions in the New World*. Chicago: University of Illinois, 2005. Print.
- Benítez-Rojo, Antonio. "Sugar and the Environment in Cuba". DeLoughrey, Elizabeth, René K. Gosson, and George B. Handley. *Caribbean Literature and the Environment*. Charlottesville and London: University of Virginia, 2005. Print.
- Berman, Morris. *El reencantamiento del mundo*. Traducción de Sally Bendersky y Francisco Huneeus. Santiago de Chile: Cuatro Vientos Editorial, 1987. Web. 28 de agosto de 2012.
- Binns, Niall. *¿Callejón sin salida? La crisis ecológica en la poesía hispanoamericana*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004. Print.
- Boff, Leonardo. "Carta de Principios del Foro Social Mundial". *Forum Social Mundial*. 08.06.2002. Web. 13 de mayo de 2012.
- . *Essential Care: An Ethics of Human Nature*. Waco: Baylor University, 2008. Print.
- . *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid: Trotta, 2001. Print.
- . *Global Civilization: Challenges to Society and Christianity*. London: Equinox, 2005. Print.
- . *Grito de la Tierra, grito de los pobres*. Madrid: Trotta, 1996. Print.
- . *Iglesia, carisma y poder: ensayos de eclesiología militante*. Santander: Sal Terrae, 1982. Print.

- . "Indios, Afrodescendientes y misión de la Iglesia". *Koinonía. Agenda Latinoamericana*. 2007. Web. 30 de diciembre de 2011.
- . *La dignidad de la Tierra*. Madrid: Trotta, 2000. Print.
- . "Leonardo Boff aseguró que la ecología es el nuevo paradigma de la humanidad". *Conferencia desde Buenos Aires. Derf: Agencia General de Noticias*. 19 de agosto de 2008. Web. 15 de diciembre de 2011.
- . "PAC va a contramano de la historia". Entrevista a Leonardo Boff en el 12 Encuentro Intereclesial de Comunidades Eclesiales de Base celebrado en Porto Velho (Brasil). MOCEOP. 2009. Web. 15 de diciembre de 2011.
- . "Pueblos indígenas y mundialización". *Koinonía. Agenda Latinoamericana*. 2003. Web. 3 de enero de 2012.
- . *Virtues for Another Possible World*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2011. Print.
- Boling, Becky. "The Trope of Nature in Latin American Literature: Some Examples". *Studies in 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> Century Literature*. 30. 2 (2006): 245-262. Print.
- Bookchin, Murray. "Social Ecology Versus Deep Ecology". Schmidt, David and Elizabeth Willott. *Environmental Ethics*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2002. 126-136. Print.
- . *The Ecology of Freedom*. Oakland: AK Press, 2005. Print.
- Brown, Karen McCarthy. "Afro-Caribbean Spirituality: A Haitian Case Study".
- Bellegarde-Smith, Patrick and Claudine Michel. *Vudou in Haitian Life and Culture: Invisible Powers*. New York: Macmillan, 2006. Print.
- . *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley: University of California, 1991.

Print.

Buell, Lawrence. *The Future of Environmental Criticism: Environmental Crisis and Literary Imagination*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005. Print.

Callicott, Baird J. *Earth's Insights: A Multicultural Survey of Ecological Ethics from the Mediterranean Basin to the Australian Outback*. Berkeley: University of California, 1994. Print.

Cárcamo-Huechante, Luis E. "The Value of Swans: Symbolic and Environmental Resistance in Mapuche-Williche Territory". *Latin American Indian Literature Journal*. 24. 1 (2008): 56-79. Print.

Carpentier, Alejo. *Los pasos perdidos*. Madrid: Cátedra, 1985. Print.

Carrasco, Iván. "Etnoliteratura mapuche y literatura chilena: relaciones". *Actas de lengua y literatura mapuche* 4 (1990): 19-27. Print.

Carroll, John E. *Sustainability and Spirituality*. Albany: State University of New York, 2004. Print.

Casado, Stacey L. *La novela desmitificadora española, 1961-1982*. Barcelona: Anthropos, 1991. Print.

Casas, Bartolomé de las. "Brevísima relación de la destrucción de las Indias". *Ciudad Seva*. Web. 4 de abril de 2012.

Castellanos Martínez, Javier. *Gaa ka chhaka ki. Relación de hazañas del hijo de Relámpago*. México: Conaculta, 2003. Print.

---. *Cantares de los vientos primerizos*. México: Editorial Diana, 1994. Print.

---. "El cultivo del maíz en Yojovi, Villa Alta, Oaxaca". *Nuestro Maíz*. México: Dirección General de Culturas Populares, 1988. 224-5. Print.

- . "La narrativa de los que hablamos el Dilla Xhon". Castellanos Martínez, Javier. *Los escritores indígenas actuales II*. México: Fondo Editorial Tierra Adentro, 1992. Print.
- Castellanos, Rosario. *Balún Canán*. México: Fondo de Cultura Económica: 1957. Print.
- Chihuailaf, Elicura. *En el país de la memoria*. Temuco: s. e., 1988. Print.
- Civrieux de, Marc. *Watunna. Mitología makiritare*. Caracas: Monte Avila Editores, 1970. Print.
- Claudine, Michel. "¿El Vudú haitiano es un Humanismo?". *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. 18-19. (2002): 123-144. Web. 2 de enero de 2013.
- Cohen, Ralph. "Do Postmodern Genres Exist?". Perloff, Marjorie. *Postmodern Genres*. Norman and London: University of Oklahoma, 1989. Print.
- Colón, Cristóbal. "Carta dirigida a los Reyes Católicos anunciando el descubrimiento de América". *Pueblos Originarios*. Web. 4 de abril de 2012.
- Commoner, Barry. "The Four Laws of Ecology". *Global Geography* 12. Web. 22 de enero de 2012.
- Cope, Douglas R. "Indigenous Agency in Spanish Colonial America". *Latin American Research Review* 45 (2010): 203-214. Print.
- Cornejo Polar, Antonio. *La novela indigenista. Literatura y sociedad en el Perú*. Lima: Lasontay, 1980. Print.
- Correa, Pablo. "Una generación de escritores indígenas". *El Espectador*. Diciembre 2007. Web. 10 de octubre 2011.
- Cousiño-Valdés, Carlos. "Mario Vargas Llosa: La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo". *Estudios Públicos*. 72 (1992): 293-304. Print.

- D'Ans, André-Marcel. *La verdadera biblia de los Cashinahua: mitos, leyendas y tradiciones de la Selva peruana*. Lima: Mosca Azul Editores, 1975. Print.
- Deane-Drummond, Celia. *Eco-theology*. London: Darton, Longman and Todd, 2008. Print.
- . *The Ethics of Nature*. Malden, MA: Blackwell, 2004. Print.
- Delibes, Miguel. *Un mundo que agoniza*. Barcelona: Plaza y Janes, 1979. Print.
- Deloria, Philip J. *Playing Indian*. New Haven: Yale University Press, 1999. Print.
- DeLoughrey, Elizabeth, Reneé K. Gosson, and George B. Handley. *Caribbean Literature and the Environment*. Charlottesville and London: University of Virginia, 2005. Print.
- Derrida Jacques. *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. London: Routledge, 1997. Print.
- Devall, Bill, and George Sessions. "Deep Ecology". Schmidt, David and Elizabeth Willott. *Environmental Ethics*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2002. 120-125. Print.
- Diamond, Jared. *The World Until Yesterday: What Can We Learn from Traditional Societies?* New York: Viking, 2012. Print.
- Dorsey, Lilith. *Vudú y paganismo afrocaribeño*. México: Editorial Lectorum, 2006. Print.
- Dumoulin, David. "¿Quién construye la aureola verde del Indio Global? El papel de los distintos actores transnacionales y la desconexión mexicana." *Foro Internacional*. 179 (2005): 35-64. Print.
- Earle, Rebecca. *The Return to the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*. Durham and London: Duke University Press, 2007. Print.

- Escajadillo, Tomás G. *La narrativa indigenista peruana*. Lima: Amarú, 1994. Print.
- Espinosa Sainos, Manuel. *Tlikgoy litutunakunín. Cantan los totonacos*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008. Print.
- Evanoff, Richard. *Bioregionalism and Global Ethics: A Transactional Approach to Achieving Ecological Sustainability, Social Justice, and Human Well-being*. New York: Routledge, 2011. Print.
- Fischlin, Daniel and Martha Nandorfy. *Eduardo Galeano: Through the Looking Glass*. Montréal, New York, London: Black Rose Books, 2002. Print.
- Flores Galindo, Alberto. *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. La Habana: Casa de Américas, 1986. Print.
- Florescano, Enrique. “La visión del cosmos de los indígenas actuales”. *Desacatos: Revista de Antropología Social* 5 (2000): 15-29. Web. 25 de septiembre 2011.
- Foltz, Richard, Frederick Denny, and Azizan Baharuddin. *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge, Massachusetts: Harvard, 2003. Print.
- Forns-Broggi, Roberto. “¿Cuáles son los dones que la naturaleza regala a la poesía latinoamericana?”. *Hispanic Journal*, 19, 2, (1998): 209-238. Print.
- Franco, Jean. “¿La historia de quién? La piratería postmoderna”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 17. 33 (1991): 11-20. Web. 5 de julio de 2012.
- . “The Raw and the Cooked”. *The Nation* 14 Feb. 1987: 183-84. Print.
- Frischmann, Donald. “La palabra indígena mesoamericana”. Montemayor, Carlos y Donald Frischmann. *Palabras de los Seres Verdaderos: antología de escritores actuales en lenguas indígenas de México*. Volume One: Prosa. Austin: University of Texas Press, 2004.

Fukuyama, Francis. "Back to the End of History". Entrevista con Matthew Philips.

*Newsweek*. 19 de septiembre de 2008. Web. 19 de octubre de 2012.

---. "The End of History?". Washington, DC: The National Interest, 1989-1990.

---. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. London: Profile Books, 2002. Print.

Galeano, Eduardo. *Apuntes para el fin de siglo*. Buenos Aires: Ediciones Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos, 1994. Print.

---. "Eduardo Galeano en el acampe de lucha y resistencia Qom". *Insurrectasypunto*. Web. 15 de mayo de 2012.

---. "El derecho de soñar". *Tierramérica*. Web. 12 de mayo de 2012.

---. *El libro de los abrazos*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1989. Print.

---. "El socialismo debe ampliar espacios de libertad". Entrevista por María Alcira Matute. *Aporrea* 19 de febrero de 2007. Web. 25 de agosto de 2012.

---. *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo Veintiuno, 1989. Print.

---. "Los derechos del hombre y la tierra". *Rebelión* 18 de abril de 2010. Web. 10 de agosto de 2012.

---. *Memoria del fuego: los nacimientos*. México: Siglo Veintiuno, 1982. Print.

---. *Nosotros decimos no: crónicas (1963/1988)*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1989. Print.

---. *Ser como ellos y otros artículos*. México: Siglo Veintiuno, 1992. Print.

---. "También soy la suma de mis metidas de pata". Entrevista por Jorge Majfud. *Página 12*. 7 de diciembre de 2008. Web. 20 de agosto de 2012.

---. *Úselo y tírelo: el mundo visto desde una ecología latinoamericana*. Buenos Aires: Planeta, 1994. Print.

- Galeano, Eduardo, and José Francisco Borges. *Las palabras andantes*. México: Siglo Veintiuno, 1993. Print.
- Garza Cuarón, Beatriz. "Linguistic Diversity in Mexico". Valdés, Mario J. y Djelal Kadir. *Literary Cultures of Latin America: a Comparative History*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Gatta, John. *Making Nature Sacred: Literature, Religion, and Environment in America from the Puritans to the Present*. New York: Oxford, 2004. Print.
- Geary, James. "Speaking in tongues". *Ode*. October/November (2011): 58-62. Print.
- Geus, Marius de. *The End of Over-consumption: Toward a Lifestyle of Moderation and Self-restraint*. Utrecht: International Books, 2003. Print.
- Gómez Pérez, Alberto. *Ak'omu stup'satle jtotike/Que no se apague el sol*. San Cristóbal de las Casas: Consejo Estatal para la Cultura y las Artes del Estado de Chiapas, 1997. Print.
- González Echevarría, Roberto. *An Introduction*. Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo. Civilización y barbarie*. Berkely and Los Angeles: University of California Press, 2003. Print.
- Gottlieb, Roger S. *Religion and Ecology*. New York: Oxford University Press, 2006. Print.
- Grim, John A. "Indigenous Traditions". Gottlieb, Roger S. *Religion and Ecology*. New York: Oxford University Press, 2006. Print.
- Grim, John A. *Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community*. Cambridge: Harvard University Press, 2001. Print.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

Print.

Haraway, Donna. *The Haraway Reader*. New York and London: Routledge, 2004. Print.

Hassig, Ross. *Mexico and the Spanish Conquest*. Norman: University of Oklahoma Press, 2006. Print.

Heise, Ursula K. "The Hitchhiker's Guide to Ecocriticism". *MLA* 121, 2, (2006): 503-516. Print.

Hernández, Natalio y Donald Frischmann. *Semanca huitzilin/Colibrí de la memoria*. México: Conaculta, 2005. Print.

Harrison, Dallas. "W(h)ither the Grasslands? Arcadians and Utopians in the Recent Novels of Sharon Butala". *ISLE* 16.2 (2009): 299-326. Print.

Heyd, Thomas. *Encountering Nature. Toward an Environmental Culture*. Hampshire, England: Ashgate, 2007. Print.

---. "Sustainability, Culture and Ethics: Models from Latin America". *Ethics, Place and Environment* 8. 2 (2005): 223-234. Print.

---. "Themes in Latin American Environmental Ethics: Community, Resistance and Autonomy". *Environmental values* 13 (2004): 223-242. Print.

Hill, Thomas E. Jr. "Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments." Willott, David and Elizabeth Schmitz. *Environmental Ethics*. New York: Oxford, 2002. 189-199. Print.

Huamán, Miguen Ángel. "En defensa del indigenismo". *Letras* 80. 115 (2009): 11-25.

Huenún, Jaime. *Ceremonias*. Santiago de Chile: Editorial Universidad de Santiago, 1999. Print.

---. *El pozo negro*. Temuco: Pewma Ediciones, 2001. Print.

- . *Epu mari ñlkantufe ta fachantü/20 poetas mapuches contemporáneos*. Santiago: LOM Ediciones, 2003. Print.
- . Mensaje a Ida Kozłowska. 5 de octubre 2011.
- . Mensaje a Ida Kozłowska. 11 de octubre 2011.
- . "Poetas de la tierra, ciudadanos de la página: mínima cronología comentada de la poesía mapuche contemporánea". *La memoria iluminada: poesía mapuche contemporánea*. Málaga: Servicio de Publicaciones Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, 2007. Print.
- . *Puerto Trakl*. Santiago: LOM Ediciones, 2001. Print.
- Hutcheon, Linda. "Irony, Nostalgia, and the Postmodern". University of Toronto English Library. Web. 29 de octubre de 2012.
- Ingleby, Jonathan. "Small Communities and the Impact of Modernity: a Meditation on Mario Vargas Llosa's *El hablador* and its Meaning for Mission Today". *Transformation* 24, (2007): 14-20. Print.
- Inglehart, Ronald. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*. Princeton: Princeton University Press, 1977. Print.
- James, Ariel José y David Andrés Jiménez. *Chamanismo: el otro hombre, la otra selva, el otro mundo. Entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004. Print.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991. Print.
- Jamieson, Dale. *Ethics and the Environment: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Print.

- Jamioy Juagibioy, Hugo. *Bínýbe oboyejuayëng. Danzantes del viento*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010. Print.
- . *Mi fuego y mi humo, mi tierra y mi sol*. Bogotá: Infección Editores, 1999. Print.
- . "Sueño ancestral". *International Poetry Festival of Medellín*. Web. 27 de febrero de 2012.
- Kane, Adrian Taylor. *The Natural World in Latin American Literatures: Ecocritical Essays on Twentieth Century Writings*. Jefferson, NC: McFarland & Co., 2010. Print.
- Katz, Eric. "The Liberation of Humanity and Nature". Heyd, Thomas. *Recognizing the Autonomy of Nature*. New York: Columbia University Press, 2005. 77 -85. Print.
- Krauze, Enrique, Hank Heifetz, and Natasha Wimmer. *Redeemers: Ideas and Power in Latin America*. New York: Harper, 2011. Print.
- Kwiatkowska, Teresa y Jorge Issa. *Los caminos de la ética ambiental*. México: Plaza y Valdés, 2003. Print.
- Langebaek Rueda, Carl Henrik. *Los herederos del pasado. Indígenas y pensamiento criollo en Colombia y Venezuela*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2009. Print.
- Langer, Erick D. y Elena Muñoz. *Contemporary Indigenous Movements in Latin America*. Washington: Scholarly Resources, 2003. Print.
- Lauer, Mirko. *Andes imaginarios: discursos del indigenismo 2*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1997. Print.
- León de, Jesús. "Javier Castellanos, escritor zapoteco, recibió el Premio Nezahualcóyotl". *La Guirnalda Polar. La Redvista Electrónica de Cultura Latinoamericana en Canadá*. 73. Noviembre 2002. Web. 3 de septiembre de 2011.

- León- Portilla, Miguel. *Literaturas indígenas de México*. Madrid: Mapfre, 1992. Print.
- Leopold, Aldo. "Land Ethic". Schmitz, David and Elizabeth Willott. *Environmental Ethics*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2002. 27-32. Print.
- Lienlaf, Leonel. *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1989. Print.
- López-Calvo, Ignacio. "Anti-indigenism in Vargas Llosa's The Storyteller and Death in the Andes". De Castro, Juan E. y Nicholas Birns. *Vargas Llosa and Latin American Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2010. Print.
- Lovelock, James. *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford, 1979. Print.
- Lynch, Tom. *Xerophilia: Ecocritical Explorations in Southwestern Literature*. Lubbock: Texas Tech University Press, 2008. Print.
- Liotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Traducido por Geoff Bennington and Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1984. Print.
- Mariátequi, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, 1986. Print.
- Martí, José. "Nuestra América". Chang-Rodríguez, Raquel y Malva E. Filer. *Voces de Hispanoamérica. Antología literaria*. Boston: Heinle, 2004. Print.
- Martínez Cantón, Clara Isabel. "El indigenismo en la obra de Vargas Llosa". *Espéculo. Revista de estudios literarios*. 38. Universidad Complutense de Madrid. Web. 15 de octubre de 2012.
- Mathews, Freya. "Letting the World Grow Old: An Ethos of Countermodernity."

- Schmidtz, David and Elizabeth Willott. *Environmental Ethics*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2002. 221-230. Print.
- Matthew, Laura and Michel Oudijk. *Indian Conquistadors*. Norman: University of Oklahoma Press, 2007. Print.
- Mazzocchi, Fulvio. "Western Science and Traditional Knowledge". *EMBO Reports* 7, (2006): 463-466. Web. 16 de noviembre de 2011.
- Mezilas, Glodel. "Literatura, vudú e identidad nacional en Haití (1804-1960)". *Cuadrivio*. 1 de agosto de 2010. Web. 2 de enero de 2013.
- Miller, Shawn William. *Environmental History of Latin America*. New York: Cambridge, 2007. Print.
- Mistral, Gabriela. *Desolación*. Santiago: Nascimento, 1926.
- Molina Cruz, Mario. *Xtille Zikw Belé Ihén bene nhálhje ke Yu' Bza'o/Pancho Culebro y los naguales de Tierra Azul*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007.
- Mondragón, Lucila, Jacqueline Tello, and Argelia Valdéz. *Relatos Tzotziles*. México: Coneculta, 2007. Print.
- Montemayor, Carlos. *La literatura actual en las lenguas indígenas de México*. México: Universidad Iberoamericana, 2001. Print.
- . "La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales". *Desacatos. Revista de Antropología Social*. Invierno (2000): 95-106. Web. 20 de mayo de 2012.
- . *Los escritores indígenas actuales II*. México: Fondo Editorial Tierra Adentro, 1992. Print.

- . "Pasado y presente de la escritura en lenguas indígenas". Montemayor, Carlos y Donald Frischmann. *Palabras de los Seres Verdaderos. Antología de escritores actuales en lenguas indígenas de México*. Austin: University of Texas, 2004. Print.
- Montero, Mayra. *La trenza de la hermosa luna*. Barcelona: Anagrama, 1987. Print.
- . *La última noche que pasé contigo*. Barcelona: Tusquets, 1991. Print.
- . *Tú, la oscuridad*. Barcelona: Tusquets, 1995. Print.
- . *Vana ilusión*. San Juan: Ediciones Callejón, 2002. Print.
- Moser, Antonio. "La ecología en una perspectiva teológico franciscana." *Cuadernos Franciscanos* 99. 1992. Web. 30 de noviembre de 2011.
- Murphy, Patrick. *Literature, Nature, and Other: Ecofeminist Critiques*. New York: State University of New York Press, 1995. Print.
- Murrell, Nathaniel Samuel. *Afro-Caribbean Religions: An Introduction to Their Historical, Cultural, and Sacred Traditions*. Philadelphia: Temple University Press, 2010. Print.
- Nevarez, Leonard. *Pursuing Quality of Life: From the Affluent Society to the Consumer Society*. New York: Routledge, 2011. Print.
- O'Donnel, Pacho. *La sociedad de los miedos*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2009. Print.
- Osorio, José. "Elicura Chihauilaf: los mapuche continuamos con nuestros sueños". *Estocolmo*. 2003. Web. 3 de octubre 2011.
- . "Jaime Huenún: La poesía es necesaria como los sueños". *Siglo*. 172 (2002). Web. 10 de noviembre de 2011.

- Oquendo, Catalina B. "Colombia: escritores indígenas, unas plumas de lujo".  
*Elmercuriodigital.es*. 25.5.11. Web. 5 de octubre 2011.
- Oviedo, José Miguel. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Alianza, 1995.  
Print.
- Palaversich, Diana. *Silencio, voz y escritura en Eduardo Galeano*. Frankfurt, Madrid:  
Ediciones de Iberoamericana, 1995. Print.
- Paredes, Jorge and Benjamin McLean. "Hacia una tipología de la literatura ecológica en español". *Ixquic, Revista Hispánica Internacional de Análisis y Creación*, 2, 2000, 1-37. Print.
- Paton, G. J. *Seeking Sustainability: On the Prospect of an Ecological Liberalism*. New York, London: Routledge, 2011. Print.
- Peeler, John A. "The Academic Uses of *Lo Indígena*". *Latin American Research Review* 45 (2010): 233-243. Print.
- Petit-Breuilh Sepúlveda, María Eugenia. *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica: la visión de los indígenas*. Madrid: Sílex, 2006. Print.
- Petrella, Ivan. *Latin American Liberation Theology: the Next Generation*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2005. Print.
- Pierotti, Raymond. *Indigenous Knowledge, Ecology, and Evolutionary Biology*. New York, London: Routledge, 2011. Print.
- Poma, Huamán. "Nueva Crónica y Buen Gobierno". *Det Kongelige Bibliotek. Denmark*. Web. 7 de enero 2012.
- Quiroga, Horacio. "A la deriva". Mullen, Edward J. y John F. Garganigo. *El cuento*

- hispanico. A Graded Literary Anthology*. Boston: McGraw-Hill College, 1999. Print.
- . "El hijo". Chang-Rodríguez, Raquel y Malva E. Filer. *Voces de Hispanoamérica. Antología literaria*. Boston: Heinle, 2004. Print.
- . "El hombre muerto". Mullen, Edward J. y John F. Garganigo. *El cuento hispanico. A Graded Literary Anthology*. Boston: McGraw-Hill College, 1999. Print.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover, NH: Ediciones del Norte, 1984. Print.
- Regino, Juan Gregorio. *Ngata 'ra stseel/Que siga lloviendo*. México: Escritores en las Lenguas Indígenas, 1999. Print.
- Restrepo, Carlos. "Poesía indígena". *Revista Literaria AZUL@RTE*. Noviembre 16 (2008). Web. 10 de septiembre de 2011.
- Ress, Mary Judith. *Ecofeminism in Latin America*. Maryknoll, New York: Orbis Books, 2006. Print.
- Riechmann, Jorge. "La ilusión del origen". *Salamandra. Intervención surrealista-Imaginación insurgente-Crítica de la vida cotidiana*. Madrid. 11-12 (2001): 148-153. Print.
- Rivera, José Eustasio. *La vorágine*. Carácas: Biblioteca Ayacucho, 1976. Print.
- Rogers, Charlotte. *Jungle Fever: Exploring Madness and Medicine in Twentieth-Century Tropical Narratives*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2012. Print.
- Rousseau, Jean-Jacques. "Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres". *Elaleph*. 1999. Web. 10 de octubre de 2011.
- Sagoff, Mark. "Do We Consume Too Much?". Schmidt, David and Elizabeth Willott.

- Environmental Ethics*. New York, Oxford: Oxford University, 2002. 205-221. Print.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978. Print.
- Sale, Kirkpatrick. *Dwellers in the Land: the Bioregional Vision*. San Francisco: Sierra Club Books, 1985. Print.
- Salleh, Ariel. "Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminist Connection". Scharff, Robert C. and Val Dusek. *Philosophy of Technology: the Technological Connection*. Malden, MA: Blackwell, 2003. Print.
- Sanders, Douglas. "Indigenous Peoples: Issues of Definition". *International Journal of Cultural Property* 8, 1999. Web. 13 de octubre de 2011.
- Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo. Civilización y barbarie*. Ed. Roberto Yahni. Madrid: Cátedra, 1990. Print.
- Schultes, Richard Evans y Robert Raffauf. *El bejuco del alma: los medicos tradicionales de la Amazonia colombiana, sus plantas y sus rituales*. Bogotá: El Áncora Editores, 2004. Print.
- Sepúlveda, Luis. *Un viejo que leía novelas de amor*. México: Tusquets, 1989. Print.
- Simon, Joel. *Endangered Mexico: An Environment on the Edge*. San Francisco: Sierra Club, 1997. Print.
- Smith, Pamela. *What Are They Saying About Environmental Ethics?* Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 1997.
- Stephanson, Anders and Fredric Jameson. "Regarding Postmodernism – A Conversation with Fredric Jameson". *Social Text*. 21 (1989): 3-30. Print.
- Taine, Hippolyte Adolphe. "Introduction to History of English Literature". *Bartleby*.

*Great Books Online*. Web. 1 de noviembre de 2012.

Tannahill, Reay. *Sex in History*. Chelsea, MI: Scarborough House, 1994. Print.

Thayer, Robert L. *Life Place: Bioregional Thought and Practice*. Berkeley: University of California, 2003. Print.

Toledo, Manuel. "Huenún: poesía para recuperar la memoria". *BBC Mundo*. 12 de junio de 2004. Web. 1 de octubre 2011.

Toledo Paz, Natalia. "Dibujar y hacer música con palabras". Interview by Deny Extremera. *La Ventana. Portal Informativo de la Casa de las Américas*. 2006. Web 20 de diciembre de 2012.

---. *Guie'yaase' / Olivo negro*. San Ángel: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2005. Print.

---. "La realidad". *XII Festival Internacional de Poesía de Medellín*. 2002. Web. 5 de julio de 2012.

Trouillot, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995. Print.

Unda, Yarisma y Miche Dasmár. "Escritos sobre emancipación en América Latina y el Caribe". 26 de enero de 2012. Web. 2 de enero de 2013.

Vargas, Llosa. "Dentro y fuera de América Latina". *Convivio*. Diciembre 2005. Web. 10 de agosto de 2012.

---. *La casa verde*. Barcelona: Seix Barral, 1976. Print.

---. *La ciudad y los perros*. Madrid: Punto de lectura, 2003. Print.

---. *Lituma en los Andes*. Barcelona: Editorial Planeta, 1993. Print.

---. "Elogio de la lectura y la ficción". *El País*. 8 de diciembre de 2010. Web. 15 de

agosto de 2012.

- . *El hablador*. Barcelona: Seix Barral, 1987. Print.
- . *El pez en el agua. Memorias*. Barcelona: Seix Barral, 1993. Print.
- . "Sangre y mugre de Uchuraccay". *Contra viento y marea (1964-1988)*. Barcelona: Seix Barral, 1990. Print.
- . *Utopía arcaica*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 1996. Print.
- Vázquez, Juan Adolfo. *Literaturas indígenas de América. Introducción a su estudio*. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1999. Print.
- Vega, Garcilaso de la. *Los comentarios reales de los incas*. Carácas: Biblioteca Ayacucho, 1976. Print.
- Warren, Karen J. "The Power and the Promise of Ecological Feminism". Schmitz, David and Elizabeth Willott. *Environmental Ethics: What Really Matters, What Really Works*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2002. 234-247. Print.
- Watling, Tony. *Ecological Imaginations in the World Religions: An Ethnographic Analysis*. London, New York: Continuum International Publishing Group, 2009. Print.
- White, Lynn Jr. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis". Schmitz, David and Elizabeth Willott. *Environmental Ethics*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2002. 7-14. Print.
- Whitt, Laurelyn. *Science, Colonialism, and Indigenous Peoples: The Cultural Politics of Law and Knowledge*. New York: Cambridge, 2009. Print.
- Whitt, Laurie Anne, Mere Roberts, Waerete Norman, and Vicki Grieves. "Indigenous

Perspectives”. Jamieson, Dale. *A Companion to Environmental Philosophy*.

Oxford: Blackwell, 2001. Print.

Wright, Ronald. “A Swim with the Tide”. *Index on censorship*. 6 (1994): 185-189. Print.

Zavala, Magda, y Seidy Araya. *Literaturas indígenas de Centroamérica*. Heredia, Costa

Rica: Euna, 2002. Print.

Zea, Leopoldo. *América como conciencia*. México: UNAM, 1972. Web. 20 de

septiembre de 2012.