

Cantos de Wirikuta: la ruta de los antepasados y capitalismo extractivo en el lugar donde nació el Sol

Ángel David Avilés Conesa
Universidad de Murcia 

<https://dx.doi.org/10.5209/reaa.98959>

Recibido: 09/11/2024 • Revisado: 29/11/2024 • Aceptado: 19/12/2024

ES Resumen. La entrada en escena de empresas mineras y agrarias en busca de recursos en el Altiplano-Wirikuta situado en el estado de San Luis Potosí (México) y el conflicto ecosocial que ocasionan estas actividades con los habitantes del lugar y el pueblo wixarika, pone en primer plano un desafío crítico en las negociaciones entre los diferentes actores que se encuentran en el contexto. Nos encontramos ante miradas que construyen el territorio desde diferentes matrices culturales que la práctica de la política tradicional no está capacitada para abordar. La intención en este trabajo es reflexionar sobre el estatuto de la realidad del territorio como procesos de movilización de poder en contextos de crisis provocados por la irrupción del modelo productivo extractivista en el Altiplano-Wirikuta.

Palabras clave: Wirikuta; wixarika; extractivismo; territorialidad; cosmopolítica; conflicto socioambiental; resistencias sociales.

EN Chants of Wirikuta: The Path of the Ancestors and Extractive Capitalism at the Place where the Sun Was Born

EN Abstract. The entry of mining and agricultural companies seeking resources in the Altiplano-Wirikuta region, located in the state of San Luis Potosí (Mexico), and the resulting ecosocial conflict with the local inhabitants and the Wixarika people highlight a significant challenge in the negotiations among the various actors involved. This situation presents us with views that construct the territory from different cultural frameworks, which traditional political practices are not equipped to address. The aim of this work is to reflect on the status of the territory's reality as processes of power mobilization in crisis contexts triggered by the incursion of the extractivist production model in the Altiplano-Wirikuta.

Keywords: Wirikuta; wixarika; extractivism; territoriality; cosmopolitics; socio-environmental conflict; social resistance.

Sumario: 1. Introducción. 2. Dimensiones epistemológicas y ontológicas del conflicto en Wirikuta: entre cantos ancestrales y despojo moderno. 3. Peritaje tradicional: la voz de los antepasados. 4. Espacios de negociación: entre saberes ancestrales y racionalidad occidental. 5. Conclusión. 6. Referencias.

Cómo citar: Avilés Conesa, Ángel David. 2025. “Cantos de Wirikuta: la ruta de los antepasados y capitalismo extractivo en el lugar donde nació el Sol”. *Revista Española de Antropología Americana* 55 (1): 55-68.

1. Introducción

En el año 1997 comencé mi relación con el pueblo wixarika a través de un grupo de personas mestizas que habían iniciado relaciones cercanas con el *ma'arakame*¹ Andrés Leandro Jiménez Valenzuela, de la comunidad Tuapurie-Santa Catarina de Cuexcomatitlán. Desde entonces hasta la actualidad he llevado a cabo numerosas visitas y estancias de investigación con una regularidad casi anual a Wirikuta.

El acercamiento etnográfico a lo largo del tiempo me ha dado la oportunidad de observar las dimensiones culturales, humanas y políticas de los procesos de resistencia y los consecuentes cambios que se originan ante la transformación territorial que se está produciendo en Wirikuta, así como los conflictos que ocasiona.

Este enfoque me ha llevado a trabajar desde, con y para las resistencias (Gimeno y Monreal 1999), adoptando una metodología orientada hacia una etnografía implicada, enmarcada en una praxis transformadora. Dicho enfoque busca generar una interacción mutua con las resistencias, concebidas como motores de cambio frente al extractivismo y otras amenazas globales que afectan al Altiplano. El propósito principal de este tipo de trabajo es poner a disposición de los grupos en resistencia las herramientas teóricas y metodológicas que ofrece la Antropología, con el fin de aportar conocimientos prácticos que contribuyan a alcanzar objetivos específicos.

Wirikuta, situado en el estado de San Luis Potosí (México) es uno de los cinco lugares sagrados del territorio cosmológico para el pueblo wixarika, reconocido e incorporado por la UNESCO a la Red Mundial de Espacios Sagrados Naturales (Figura 1). Las comunidades wixaritari realizan una peregrinación anual a Wirikuta que tiene como objetivo revivir los acuerdos con los *kakaiyarixi* (dioses-antepasados) que allí residen para renovar la restauración del equilibrio cósmico, esencial no solo para el pueblo wixarika, sino para todo el universo.

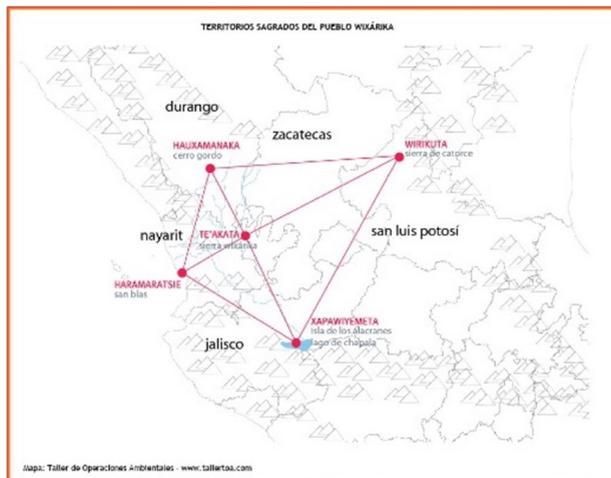


Figura 1. Cosmos wixarika-kiekari: Sur, Xapawiyemeta; Norte, Hauxamanaka; Poniente, Haramaratsie; Oriente Wirikuta; Centro Teakata (Taller de Operaciones Ambientales, TOA).

¹ Un *ma'arakame* es un especialista en las ceremonias rituales del pueblo wixarika, cuya habilidad para relacionarse con los antepasados (*kakaiyarixi*) mediante el canto lo convierte en un actor esencial en las prácticas rituales del pueblo wixarika.

Entre los años 2010 y 2011 el gobierno mexicano otorgó una serie de concesiones mineras en Wirikuta (Figura 2) a las empresas canadienses First Majestic Silver Corp y Revolution Resources que abarcan más de 59.000 hectáreas que representan el 42% del Sitio Sagrado Natural de Wirikuta (SSNW) con una superficie de 140.000 hectáreas (Avilés y Guzmán 2022: 48). Estas concesiones han sido contempladas como una grave amenaza para la vida de las comunidades mestizas que habitan el Altiplano-Wirikuta y para la continuidad de las prácticas culturales del pueblo wixarika (Boni 2014; Lamberti 2014; Álvarez 2017; Gavilán 2017; Guzmán y Kindl 2017; Avilés 2020).

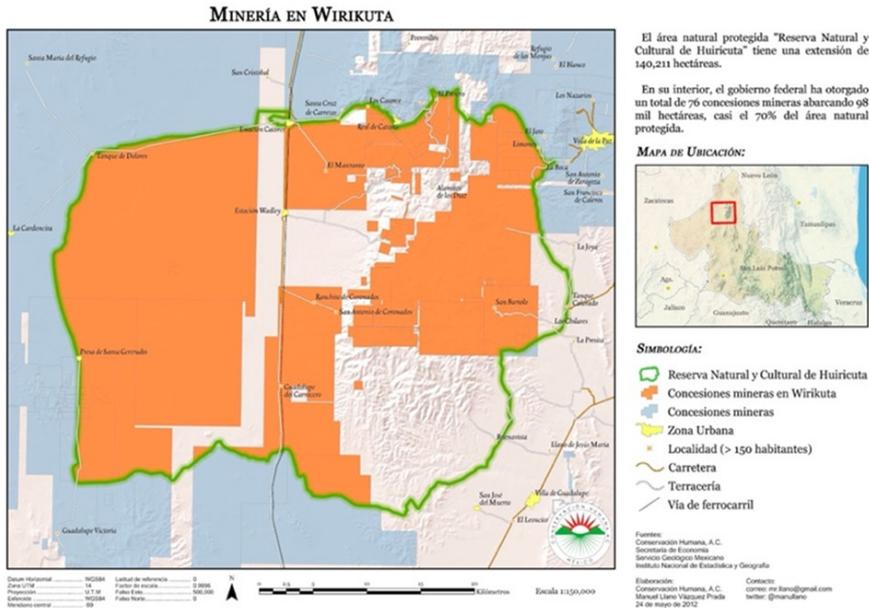


Figura 2. Mapa de concesiones mineras en Wirikuta (elaborado por Manuel Llano Vázquez Prada, Conservación Humana A.C., 2012. Tomado de Guzmán y Kindl 2017: 223, Fig. 2).

Este cambio de modelo productivo, cuyos efectos han sido estudiados desde la Ecología Política y la Antropología Ambiental entre otros (Svampa y Sola 2010; Acosta 2011; Bebbington *et al.* 2013; Bustamante y Francke 2013; Gudynas 2014), introduce al Altiplano-Wirikuta dentro del circuito extractivista que somete a los países y a los pueblos afectados a radicales transformaciones en las economías de las regiones (Harvey 2003; Veltmeyer y Petras 2015), compromete los modos de vida locales con la introducción de actividades productivas que amenazan las sostenibilidad de los ecosistemas y de las sociedades (Hobsbawm y Faci 1998; Escobar 2005; Alier 2009; Svampa 2013; Pérez 2024), y pone en peligro la vida individual y colectiva de las poblaciones no humanas y humanas que se organizan en movimientos de resistencia.

Para entender la complejidad de esta situación, es preciso contemplar el papel que juegan las instancias que construyen el Altiplano-Wirikuta desde la matriz del capitalismo extractivo, que integra los territorios en circuitos capitalistas en procesos que no se pueden explicar sin entender las transformaciones del modelo de desarrollo desde el siglo XX hasta hoy (Garduño y Gaspardo 2024: 203). Pero también, atendiendo a las formas de control sobre las poblaciones locales a partir de discursos y prácticas que derivan en una determinada forma de movilización de poder dirigida al control sobre el territorio en disputa.

Para oponerse a los megaproyectos diversas organizaciones civiles, locales, nacionales e internacionales, en agosto del año 2010, constituyeron un movimiento social integrador al que denominaron Frente de Defensa de Wirikuta (FDW), hoy disuelto, integrado por estas organizaciones y por el pueblo wixarika que fundó el Consejo Regional Wixarika (CRW) para la defensa de los

lugares sagrados de las personas wixaritari. En el año 2014, las resistencias sociales en Wirikuta, consiguieron la paralización cautelar de las actividades mineras en el santuario, convirtiéndose esta defensa en un caso especialmente significativo y simbólico de las luchas por la defensa del territorio, no solo en México sino en toda América Latina.

Desde la disolución del FDW en el año 2014, la lucha continua, pues las amenazas en Wirikuta persisten y un nuevo movimiento denominado sincronía Wirikuta junto con el Consejo Regional Wixarika (CRW) han asumido el liderazgo de las resistencias, que se enfrentan no solamente a la instalación de proyectos mineros, sino también a la expansión en la región de invernaderos, de modelo agroextractivista, insertados en el santuario (Figura 3). El colectivo Sincronía Wirikuta surgió en el año 2022 con el objetivo principal de promover la defensa de Wirikuta. En la actualidad este colectivo desarrolla una defensa del Altiplano-Wirikuta de forma proactiva, promoviendo proyectos relacionados con la soberanía alimentaria, el desarrollo comunitario y la conservación de las especies vegetales y animales locales.

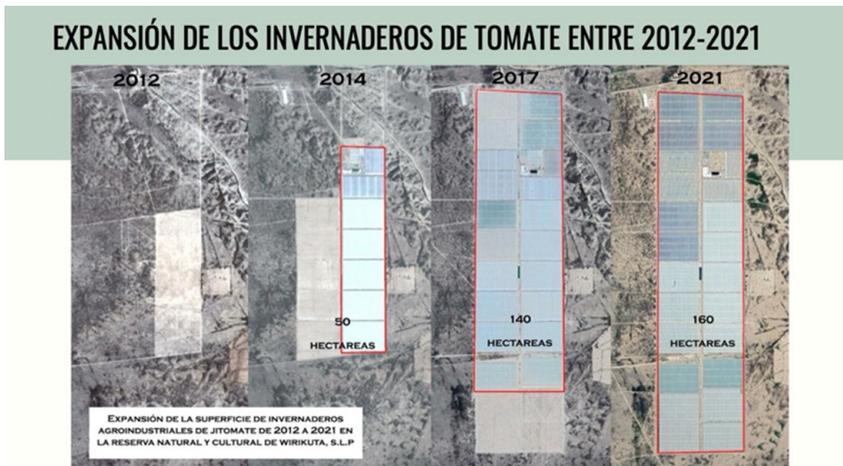


Figura 3. Expansión de la superficie de invernaderos agroindustriales de jitomate en Wirikuta, 2012-2021 (elaboración de Emiliano García para el proyecto Jardín Etnobotánico de Wirikuta, 2023).

Además, el colectivo impulsa diversas iniciativas, entre las que destaca el diseño de un espacio multidisciplinario para la investigación, concretado en el proyecto del Jardín Etnobotánico de Wirikuta (JEW). Este espacio incluye un vivero de especies endémicas destinado a la reforestación, así como un área para la venta y procesamiento de productos locales. Estas acciones buscan fortalecer el tejido social, económico y cultural del Altiplano-Wirikuta, al tiempo que contribuyen a la protección de este territorio sagrado frente a las amenazas extractivistas.

“Sincronía Wirikuta es la nueva manera en la que se hace este enlace que tiene, como fue en el peritaje tradicional, la habilidad para poner en el frente espiritual al pueblo wixarika y que utiliza la posibilidad y la potencialidad mediática de la convocatoria a nivel mundial de la defensa de Wirikuta como un altar de importancia planetaria” (Eduardo Guzmán Chávez, Ejidatario de la comunidad de las Margaritas y Secretario de Sincronía Wirikuta).

2. Dimensiones epistemológicas y ontológicas del conflicto en Wirikuta: entre cantos ancestrales y despojo moderno

Para abordar la relación que las sociedades humanas mantienen con el territorio, en particular las interacciones del pueblo wixarika y los habitantes mestizos con el Altiplano-Wirikuta² desde una

² Con la referencia de estas concepciones wixarika y mestiza de los pobladores del Altiplano-Wirikuta, en una sola matriz local de producción de sentido al territorio, es necesario tomar en cuenta las diferencias

matriz local de producción de sentido al territorio, en contraste con las relaciones que establecen las empresas y el gobierno desde una perspectiva global, parto de la premisa de que cualquier definición de territorio abarca tanto dimensiones físicas como culturales y, por ende, ideológicas, las cuales se entrelazan en proporciones complejas y difíciles de precisar (Avilés 2020: 190).

El Altiplano-Wirikuta es significado, valorado y practicado tanto por las sociedades que lo habitan como por el pueblo wixarika. El santuario se constituye como nicho ecológico y base material de las comunidades mestizas y del pueblo wixarika, y es integrado de manera mimética en las formas de vida locales y en configuraciones particulares de la territorialidad de los wixaritari (Liffman 2005, 2017, 2022). Un ejemplo de esta concepción cultural lo encontramos en las peregrinaciones que los wixaritari realizan a Wirikuta, en las que familias y los representantes de los diferentes centros ceremoniales recorren el sagrado Wirikuta para ofrendar y realizar la cacería del *hikuri-peyote*. Este pequeño cactus no solo es un recurso natural para las personas wixaritari, sino un ser mediador que conecta a los humanos con los *kakaiyarixi*-antepasados. Esta peregrinación que tiene el objetivo de renovar los acuerdos que mantienen la vida activa y así mantener el equilibrio cósmico, revela cómo el acto de caminar el territorio también es un acto de tejer las relaciones con las entidades sagradas y, particularmente, con la Madre *Tierra-Tatei Yurianaka*, particularmente, con *Yurianaka* en Wirikuta.

Wirikuta aparece así como un espacio vital de relaciones esenciales para la producción social, simbólica y económica. En este contexto, la territorialidad emerge tanto como marcador social y étnico, como producto de un proceso histórico que ha transformado al Altiplano-Wirikuta en un referente cultural y un símbolo político de identidad (Álvarez 2002, 2017: 356).

Desde esta perspectiva, los discursos y las prácticas no solo tienen consecuencias sobre cómo los diferentes grupos humanos conocen el mundo, sino que afectan a cómo estos grupos construyen mundos particulares (Whorf 2012). Esto nos muestra que las prácticas y referencias al Altiplano-Wirikuta provienen de actores enfrentados en una batalla que se desarrolla en múltiples dimensiones y donde la construcción del territorio como un relato que proviene de grupos determinados adquiere una importancia relevante. Un relato que consiste en discursos, pero también en prácticas que están estrechamente relacionadas con el poder de imponer significados.

Si las sociedades que habitan y practican el Altiplano-Wirikuta no nombran el territorio, vendrán otros a asignar nombres y significados en función de sus propios intereses. Esta labor demiúrgica constituye, por tanto, una práctica de poder y los significados que logren establecerse prescribirán determinadas prácticas sobre el territorio y sancionarán otras.

En este sentido, la delimitación de Wirikuta como enclave físico se ha convertido en un asunto importante. Al mismo tiempo, el conflicto en el Altiplano aparece como un proceso de representaciones múltiples, construidas a partir de relaciones no metafóricas, sino reales; no teorizadas, sino vividas y practicadas desde determinados lenguajes valorativos. De este modo, desaparece la concepción del Altiplano-Wirikuta como un objeto inerte, sino que se constituye, más bien, como un caso representativo de una visión múltiple donde podemos observar el contraste entre la extracción del oro en Paritekia-Cerro Quemado como un recurso económico, y el mismo oro concebido como el corazón caliente de la montaña cuya extracción es equivalente a matar al cerro y desequilibrar el cosmos.

Tanto para los pobladores, como para el pueblo wixarika, la tierra constituye en cada caso un espacio habitado, soporte de vida, una morada donde se asientan los significados y los sentidos

en las concepciones y prácticas diferenciadas con las que el pueblo wixarika y los habitantes del altiplano construyen y se imbrican con el territorio en cada caso. En este análisis pongo énfasis en la procedencia local de las formas de producción de sentido, en contraste con las que he calificado que proceden de las instancias del capitalismo extractivo, externas y ajenas al territorio, cuya presencia actualizada genera un conflicto polarizado. Es precisamente desde esta mirada que nos resulta operativa la utilización del término complejo "Altiplano-Wirikuta" para referirnos al territorio reunido en una raíz común, pues Altiplano es como las sociedades mestizas, habitantes del lugar, denominan al territorio y Wirikuta es como lo denominan las personas wixaritari, peregrinos del lugar, en consideraciones territoriales diferenciadas que, no exentas de conflictos, han resultado compatibles en base al encuentro de intereses comunes en la defensa del santuario.

de la vida cotidiana, para quienes vivir significa habitar el territorio practicando la reciprocidad y estableciendo relaciones de cuidado dirigidas a la conservación y a la reproducción de la vida (Avilés 2021). Esta concepción incluye a seres humanos y no-humanos interconectados en una red compleja de significados y prácticas locales.

Pero la irrupción de los actores de la matriz extractivista en Wirikuta –empresas mineras como First Majestic, Revolution Resources, empresas agroindustriales como PROAM, la proliferación de invernaderos de producción intensiva de vegetales y de molinos de producción eléctrica, así como los diferentes niveles del Estado mexicano que favorecen estas políticas extractivas–, introduce nuevos lenguajes de valoración, impulsados por actores que mantienen una relación radicalmente distinta con el territorio.

Estos actores imponen una concepción patrimonialista que define Wirikuta como un territorio sacrificable en función de una tasa de rentabilidad empresarial (Svampa *et al.* 2009: 44), que reproduce un des-habitar, sinónimo de des-cuidar (Giraldo 2013, 2015: 79) y concibe el Altiplano-Wirikuta como un desierto, una tierra vacía que, bajo una retórica del control, pasa a ser tierra de nadie y, posteriormente, a tierra apropiable (Tomé 2013: 237-238).

Además, en la línea de lo que señalan en este sentido los teóricos de la colonialidad del poder y de las epistemologías indígenas (Dussel 1994; Mignolo 1995; Castro-Gómez y Grosfoguel 2007; Quijano 2015; Tuhiwai 2016; De la Cadena 2020), la ignorancia deliberada y el menosprecio de las concepciones del pueblo wixarika, con la palabra robada³, las personas wixaritari se contemplan a sí mismas como excluidas de los espacios de negociación en el conflicto.

Esta exclusión es incentivada por acciones insertas en estrategias trazadas por las instancias extractivistas, que establecen lo que la sociedad puede aceptar y lo que no. En estas prácticas existe una distinción jerarquizada entre lo que señalan los técnicos y expertos objetivados desde su procedencia científica basada en hechos, y las concepciones meramente culturales y, por tanto, subjetivas, basadas en cuestiones caprichosas e ideológicas particulares de la cultura y los modos de vida de las personas wixaritari.

3. Peritaje tradicional: la voz de los antepasados

Ante las amenazas extractivistas que se ciernen sobre Wirikuta, el pueblo wixarika, apoyado por las organizaciones de la sociedad civil que integraban el FDW, acudió en el año 2012 en una gran peregrinación que culminó en una ceremonia especial. En ella participaron *ma'arakate* (cantadores), ancianos cahuiteros (soñadores), jicareros (portadores de jícaras votivas), portadores de flechas rituales, y autoridades civiles, agrarias y tradicionales de los 17 centros ceremoniales wixaritari. Con esta ceremonia se estaba produciendo una situación histórica sin precedentes en la memoria de las personas wixaritari, pues los miembros de las diferentes comunidades y centros ceremoniales nunca antes habían peregrinado juntos (Avilés 2020: 302: cada centro ceremonial peregrina por su propia cuenta, en fechas diferentes y con sus formas propias, dentro de ciclos ceremoniales particulares).

Posteriormente se llevó a cabo un peritaje tradicional, que consistió en una consulta realizada por expertos. El pueblo wixarika, reunido en asamblea, buscó las voces más antiguas y calificadas, consideradas la representación misma de la Naturaleza. De este modo, los *kakaiyarixi*

³ Con el término “palabra robada” no solo me refiero a la capacidad de hablar, sino que más bien quiero hacer referencia a la exclusión de las concepciones del pueblo wixarika sobre la significación y valoración de Wirikuta, desde una mirada donde el acto de significar y valorar el territorio no es neutral, sino que se traduce en la exclusión de la agencia simbólica y política de todo un pueblo. Así que, con este término sintético, nos referimos a la negación del derecho a ser reconocidos en condiciones de igualdad como actores legítimos con un conocimiento válido en la construcción del Altiplano-Wirikuta, con sus propios lenguajes de valoración del territorio. Frente a ello, al quedar excluidos, los wixaritari se ven impelidos a la articulación de resistencias para reivindicar su derecho a significar el territorio en base a su cosmogonía particular, y construir alianzas con organizaciones ciudadanas que amplifiquen su voz y traduzcan sus peticiones con argumentos y demandas que los incluyan, de nuevo, en la defensa del territorio desde parámetros occidentales referidos a la conservación de los ecosistemas, los derechos civiles y otras demandas socioambientales.

–los antepasados– fueron convocados a un consejo ancestral en una sesión extraordinaria. En el Cerro del Amanecer, hogar de Tamatzí Kayaumari (el Venado Azul), todos juntos pidieron orientación a las fuerzas y los seres formadores del universo. El propósito era renovar los acuerdos que permitirían a la vida continuar su curso en los ámbitos espiritual, social, biológico y ecológico, concebidos como dimensiones inseparables de una realidad compleja y multidimensional (Avilés 2020: 303).

La consulta se llevó a cabo durante la noche del 6 de febrero de 2012. Los *ma'arakate* consultaron a los *kakaiyarixi* y, a través de sus cantos, recibieron el mensaje de los antepasados. Al amanecer del día 7 de febrero de 2012 comunicaron a la sociedad el mensaje de las deidades:

“Nos advierten los antepasados (*kakaiyarixi*) que tengamos mucho cuidado de no hacer algo indebido contra los lugares sagrados, los cuales son el núcleo de nuestra Madre Tierra (*Tatei Yurianaka*) y en ellos se encuentran las deidades (*kakaiyarixi*) preparándose para un renacer, el cual será el florecer de un nuevo mundo celestial. Las deidades nos dan mensajes e indicaciones atmosféricas para que nosotros, los humanos, detectemos la inquietud de nuestro planeta y estemos percibidos (...). Presenciamos a nuestro hermano mayor Tamatzí Kauyumari (el Venado Azul), quien también busca la renovación junto con las demás deidades. Que nadie interrumpa o distorsione la vibra y el equilibrio del mundo” (Eusebio de la Cruz, *ma'arakame* de San Sebastián cantador de la lluvia para los centros ceremoniales de Tierra Azul en San Sebastián Teponahuaxtlán y de Santa Catarina Cuexcomatlán. Fragmento del Mensaje de los antepasados en la Ceremonia de Peritaje tradicional–Cerro Quemado, 2012)⁴.

Como se desprende de este pronunciamiento, no se puede romper el contrato socioecológico con los *kakaiyarixi* que controlan los ciclos atmosféricos desde territorios ancestrales como Wirikuta (Liffman 2018: 94). Nos encontramos con una caracterización del territorio que va más allá de la concepción del Altiplano como un desierto, que se opone a Wirikuta como un lugar vivo, repleto de seres naturales y supra-naturales que aportan sentido a las personas wixaritari y estas, a su vez, aportan sentido al territorio. Wirikuta se conforma como el lugar donde la cultura de los wixaritari toma tierra: un espacio donde lagunas, montañas, cuevas, manantiales y rocas sostienen la memoria ancestral de este pueblo originario.

La eficacia del peritaje tradicional, entendido como ritual y como acto político, no radica en convocar a la mesa aquello que proporcionará una solución adecuada, sino, más bien, en invocar –y tomar en cuenta– a los *kakaiyarixi*, cuya presencia actualizada transforma las relaciones entre las personas, los pueblos y la naturaleza.

Esta forma de abordar el conflicto nos muestra de lleno el problema de la política racional (Blaser 2019: 64-71) y hace visible la posición ideológica desde la cual los conocimientos y el cosmos resultante de las prácticas y los discursos de las personas wixaritari son expulsados al terreno oscuro de la ideología y de lo exótico desde otra ideología dominante que, bajo la premisa de la objetividad científica, desacredita y excluye las formas que tienen las personas wixaritari de producir objetividad y de aportar sentido al territorio.

Nos encontramos ante procesos relacionados con el poder de imponer significados, desde donde las concepciones de lo real de todo un pueblo originario quedan excluidas, cuando la reducción de entes que están en juego en las negociaciones limita los acuerdos a las entidades que se colocan sobre la mesa (Blaser 2019).

“Wirikuta es la flor de la conciencia universal de la vida, es el epicentro donde nacen los acuerdos que renuevan el espíritu de todo lo creado. Wirikuta es un espacio profundo, repleto de libros que contienen cómo se originó el mundo, los libros medicinales que sanan el corazón y fortalecen el lazo que nos aborda como flores en una gran serpiente, río de luz que no tiene ni principio ni final” (Pronunciamiento Wixaritari. Citlali Carrillo Chino,

⁴ Mensaje de las deidades completo disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=xKtZJYPPWo&t=4s>.

presidenta de concertación agraria de Waut+a en San Sebastián Teponahuatlán, 19 de marzo de 2022 en el Cerro del Quemado, Paritekia, municipio de Catorce)⁵.

4. Espacios de negociación: entre saberes ancestrales y racionalidad occidental

Esto ocurre en un contexto donde los espacios de negociación (Figura 4) son configurados por demandas culturales razonables y demandas medioambientales también razonables (Blaser 2018: 120). Desde aquí, los elementos para la construcción de la territorialidad son delimitados por agentes externos al Altiplano-Wirikuta, a partir de criterios fundados en una racionalidad occidental basada en cálculos instrumentales, donde las concepciones y demandas locales quedan excluidas por considerarse ideológicas y subjetivas.

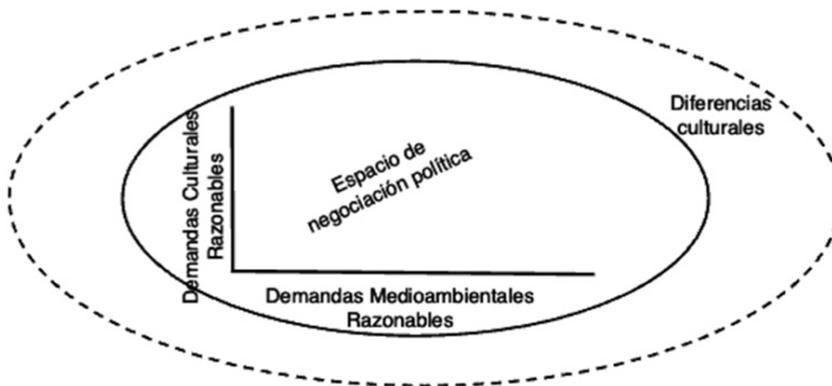


Figura 4. Espacio de negociación en el conflicto (elaboración del autor, 2024).

Sin embargo, debido al éxito de las movilizaciones y reivindicaciones de la sociedad civil en el proceso de resistencia, esta perspectiva ha sido incluida, pero únicamente como diferencia cultural (Blaser 2018). Se presenta como un relato exótico y cultural basado en creencias ancestrales⁶, alejado de las consideraciones objetivas de la ciencia, que fundamentan el derecho positivo, base exclusiva de toda negociación posible.

Nos encontramos con el Altiplano como un lugar en el mundo y, a la vez, como un mundo como lugar, construido desde posiciones de dominación que se manifiestan en la jerarquización de las formas de producir conocimientos fundamentados en el naturalismo. Desde una posición naturalista, el mundo queda situado en algún lugar ahí afuera y las diferentes manifestaciones culturales se configuran como formas de conocer y de mirar el cosmos (Descola 2003), diferencias culturales, perspectivas epistemológicas de significación y valoración donde lo objetivo es

⁵ Pronunciamiento completo disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=gnnjiWaclfs>.

⁶ Como podemos observar en el texto del Pacto Hauxa Manaka firmado por el presidente de la República mexicana Felipe Calderón (https://wixarika.org/sites/default/files/2022-11/2.pacto_hauxa_manaka_0.pdf) el 28 de abril de 2008 en Kayaumari Muyawe-el Bernalejo, que tiene el objetivo de: "preservar y desarrollar la cultura Wixarika y proteger sus lugares sagrados y las rutas que los conectan", con efecto nulo sobre su propósito y un carácter, en la práctica, no vinculante, pues recordemos que las concesiones mineras en Wirikuta a la empresa First Majestic y Revolution Resources se produjeron entre los años 2010 y 2011. Así mismo el día 9 de agosto de 2023, el presidente de México Andrés Manuel López Obrador firmó un decreto para reconocer, proteger, preservar y salvaguardar los lugares y sitios sagrados, así como las rutas de peregrinación de los pueblos wixarika, náayeri, o'dam o au'dam y mexikan (<https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/848257/DOF-09-08-2023-173413.pdf>). Un texto que aún no tiene reglamento de aplicación y sobre el que los miembros de las resistencias en Wirikuta (Consejo Regional Wixarika y Sincronía Wirikuta) mantienen cierta cautela por la generalidad de alguno de los puntos cruciales de su articulado que tienen relación con la aplicación efectiva del espíritu del decreto presidencial.

la naturaleza (mononaturalismo) y lo subjetivo son las diversas miradas practicadas desde cada grupo humano particular (multiculturalismo).

A partir de esta base, queda establecida una clasificación jerárquica desde la que lo objetivo se invoca en aras de un hipotético bien común, mientras que lo subjetivo es susceptible de sacrificio. Lo objetivo pertenece exclusivamente al dominio de la ciencia occidental, con sus métodos y criterios de verdad y validez particulares, mientras que lo subjetivo es identificado con el ámbito de lo ideológico. Así, la ciencia asume el rol de árbitro en la política, estableciendo jerarquías ontológicas que, a su vez, determinan una jerarquía de prácticas en función de las ontologías en las que se basen, lo que conduce, en este caso, a la exclusión de la voz de las personas wixaritari en las negociaciones políticas.

El constructivismo y el perspectivismo encuentran su antítesis en el absolutismo y no en el realismo de las entidades (Viveiros de Castro 2013: 52). Precisamente desde esa ciencia fundamentada en esencias, entrelazada con la práctica de la política, es desde donde se imponen y se excluyen los entes que pueden formar parte de la negociación en este conflicto.

La concepción del Altiplano, como resultado de un proceso que otorga objetividad a un orden natural definido y limitado a través de concepciones occidentales (Descola 2001: 13), atraviesa el ámbito de las negociaciones políticas en el conflicto que impone un marco de acción que excluye los procesos de producción de objetividad que provienen de los wixaritari, quienes, desde la perspectiva occidental, no tienen conocimiento, ya que no distinguen entre la naturaleza y sus representaciones (Latour 2007: 147).

En el conflicto en Wirikuta, las negociaciones están mediadas por reglas que delimitan lo que se considera como conocimiento científico y, por tanto, se configura como conocimiento positivo (Tuhiwai 2016: 72).

Es aquí donde surgen las preguntas: ¿sobre qué se genera el conflicto en el Altiplano-Wirikuta? ¿Es sobre los recursos naturales o sobre los conocimientos enfrentados? (Blaser 2018: 123-124). Dicho de otro modo, desde una perspectiva que trata de incorporar las ontologías indígenas como punto de partida surge la pregunta: ¿cómo incorporar las concepciones wixaritari que se refieren al cuidado de los seres supranaturales y al mantenimiento de los acuerdos con la Naturaleza que renuevan los ciclos de la vida en el universo, al ámbito de la negociación política con las empresas y otras entidades de la matriz extractivista?

Los diferentes modelos culturales que encontramos en el Altiplano-Wirikuta reflejan, por un lado, que las personas wixaritari mantienen una concepción no dualista centrada en el cuidado de los seres supranaturales, considerados antepasados-*kakaiyarixi* de la humanidad, materializados en los accidentes geográficos y las rutas que los conectan. Por otro lado, las empresas, a través de dispositivos cognitivos dualistas, promueven un modelo basado en una relación con el territorio que reduce el Altiplano-Wirikuta a un dominio exclusivamente económico, reproduciendo una relación de explotación de la naturaleza y no de cuidado, mediante la cual el oro-corazón-caliente-del-cerro es convertido en oro-recurso-económico.

El *hikuri*-peyote y el Tamatzi Kayaumari-Venado Azul son intermediarios entre los seres humanos y los *kakaiyarixi*-antepasados, mientras que Paritekia-Cerro Quemado es el lugar donde nació el Sol y donde comenzó el mundo tal como lo conocemos hoy, el *axis mundi* que conecta el cielo, la tierra y el inframundo. Estamos ante elementos naturales y seres supranaturales que organizan la vida de las personas y las comunidades wixaritari.

Este enfoque revela una matriz de producción de sentido mestiza propia de los habitantes del Altiplano que hunde su memoria en los tiempos de la conquista española, construyendo el Altiplano como un lugar para vivir, un territorio heredado (Svampa y Sola y 2010: 119). Y la memoria originaria de los wixaritari, quienes configuran Wirikuta como un territorio ancestral:

“Ahí [en Wirikuta] está la flor sagrada [el peyote], el Kayaumari [el Venado Azul], que es el sabio conocedor del mundo. Ahí está, y por eso desaparecerá ese poder del mundo. Es por eso que no queremos que se hagan los trabajos [las minas], porque si se hacen, las tradiciones se perderán, los rezos, los cantos, los sabios, los *ma'arakame*... de ahí aprendieron nuestros tíos, nuestros abuelos” (Efrén Bautista, Autoridad Tradicional Wixarika).

El problema surge cuando las instancias de la matriz del capitalismo extractivo descubren que existen recursos con valor de mercado en Wirikuta. Los wixaritari sostienen que ese lugar es el hogar de sus antepasados y que el oro se encuentra en la montaña donde nació el Sol, hogar del Venado Tamatz Kayaumari. Además, ese oro es el corazón caliente de la montaña y su extracción la mataría. Como recuerda Felipe Seriu Chino, representante del Consejo Regional Wixarika (CRW) para la defensa de Haramara: “No se le puede extraer el corazón a Paritekia. Wirikuta no se puede negociar, porque es un tema sagrado, es ancestral. Es algo que debemos cuidar entre todos como pueblo wixarika”.

Estas concepciones nos sitúan ante un desafío crítico en el marco de una teoría de la ciencia fundamentada en el naturalismo, que presupone un cosmos como universo, y la existencia de un número finito de entidades que contrasta con las concepciones cosmopolíticas particulares, que permiten vislumbrar el cosmos como pluriverso y el Altiplano-Wirikuta como el resultado de una representación múltiple de formas de ver y sentir. Parafraseando en este sentido a Bruno Latour (2014), más de un Altiplano-Wirikuta, pero menos de dos.

Desde esta perspectiva, queda evidenciado que estamos ante un conflicto por los usos y aprovechamientos de los elementos presentes en el territorio, pero, sobre todo, estamos ante un conflicto en el que mundos enfrentados en contacto entran en disputa, donde el pueblo wixarika juega la partida dentro de límites y reglas de producción de sentido impuestas como leyes naturales y universales de un cosmos que les es ajeno y manifiestamente hostil.

La distinción entre estos procesos de objetivación del territorio que convergen en Wirikuta, nos permite observar que, por un lado, para las empresas concesionarias, la discusión se centra en los bienes naturales, reducidos a recursos naturales, enmarcados en una economía política que privilegia el uso de los recursos desnaturalizados desde una racionalidad industrial, bajo criterios económicos de maximización como norma y maximización como estrategia (Moreno 2013). Por otro lado, para el pueblo wixarika, no son los recursos naturales los que están en juego, sino los bienes naturales que constituyen el corazón caliente de la montaña y su propio ser. Como señala Esteban de la Cruz, Guardián wixarika del Cerro Quemado-Paritekia: “Nosotros [los wixaritari] sabemos desde siempre que aquí [en Wirikuta], debajo, está lleno de oro; es el corazón vivo de la montaña”.

Resulta tan ideológico reducir el elemento oro a recurso como contemplar el elemento oro como el corazón-caliente-de-la-montaña. Ambas concepciones pueden rastrearse dentro de procesos de producción de sentido diferenciados: por un lado, la historia de la ciencia como productora de saberes desde Occidente y, por otro, los saberes del pueblo wixarika quienes presentan versiones particulares del Buen vivir-*Aix+teteuerieka teyunait+*⁷, desde donde afloran discursos alternativos que postulan la existencia de otras Naturalezas (Descola 2001).

No es lo mismo el oro-recurso que el oro-corazón-caliente-de-la-montaña, pues, aunque ambos oros comparten el mismo sustrato físico (Au), operan en dominios muy diferentes en los procesos de objetivación que proceden de matrices culturales diferenciadas. Del mismo modo, no es lo mismo Altiplano-territorio-heredado, wirikuta-territorio-originario que Altiplano-Wirikuta-territorio-a-sacrificar. Desde estas lógicas, las posiciones ideológicas y las prácticas que surgen de ellas determinan el estatus ontológico de las construcciones que adquieren un carácter objetivo dentro de dinámicas de movilización de poder.

Lo que está en juego no solo es la capacidad que cada una de las partes tiene para poner sobre la mesa su cosmovisión como fuente legítima de conocimiento, sino hasta qué punto podemos poner en marcha una práctica política disidente orientada no solo a aceptar otras epistemologías, sino también a reconocer y aceptar en condiciones de simetría, prácticas políticas que derivan de concepciones del cosmos diversas, e incluso divergentes, respecto de las prácticas y concepciones occidentales.

⁷ En la lengua de los wixaritari: *Aix+ teteuerieka teyunait+* (todos estamos bien).

5. Conclusión

El conflicto ocasionado por los actores que introducen el modelo extractivista en el Altiplano-Wirikuta nos permite contemplar la presencia actualizada de actores que producen sentido al territorio de manera diferenciada y nos sitúa ante un conflicto donde, no solo están en juego las formas de vida de los wixaritari y de los habitantes del Altiplano, ni sus modos particulares de relacionarse con el entorno, sino también la propia construcción del cosmos.

Precisamente, estas consideraciones, contempladas desde una ecología de saberes y una ecología de prácticas, constituyen la posición que queremos resaltar, donde el reconocimiento de que la política es solo la forma en la que las sociedades occidentales construimos el mundo y la opción por la cosmopolítica, desde donde la decisión se abra a un cuestionamiento múltiple, donde reconocemos la existencia de una pluralidad de conocimientos que niega la constitución de un cosmos construido por una lista finita de entidades y donde las prácticas de los pueblos pueden llegar a coexistir (Stengers 2014: 20).

Con esto no queremos señalar errores en las concepciones diversas acerca de la naturaleza y el territorio, sino más bien que existen diferentes voces en relación a los estatutos de objetividad acerca del mundo (Horta 2021: 130). Bruno Latour (2014: 44) se pregunta en este sentido, ¿hasta qué punto estamos preparados para asimilar el disenso, no solo en relación con la identidad de los seres humanos, sino también respecto del cosmos en el que habitan? La lucha por la igualdad no puede disociarse de la lucha por el reconocimiento de una diferencia basada en una ecología de saberes diversos.

La introducción de los discursos y prácticas de los wixaritari, en el conflicto abierto en Wirikuta, resulta en una politización de los saberes particulares, que se ponen en relación con la praxis de las negociaciones políticas como conocimientos que podrían formar parte de procesos de objetivación diversos, pero no jerarquizados. Nos encontramos ante una dimensión de la cosmopolítica como operador de igualdad (Stengers 2014), donde, la articulación entre estos mundos diversos podría conectar el dominio de la política de dos maneras: por un lado, interrumpiendo la universalidad, ya que la política es solo la forma en la que las sociedades modernas producen un mundo occidental común; y por otro, reconociendo que desconocemos cómo otras culturas reproducen sus mundos particulares.

Desde esta posición, siguiendo a Descola (2001: 23), abandonar la pretensión de universalidad ofrece la posibilidad de ir más allá de los estados para adentrarnos en las relaciones y en los procesos, pues la cuestión, en este dominio, no es tanto cómo objetivar, sino cómo igualar el estatus de la diversidad de los procesos de objetivación que convergen en el Altiplano-Wirikuta, con la finalidad de que los impulsores físicos, sociales y culturales susceptibles de posibilitar condiciones igualitarias en la negociación política sean puestos sobre la mesa.

El dominio de la cosmopolítica, en el contexto de negociación en el conflicto abierto en el Altiplano-Wirikuta, se presenta, no como un término que se asienta sobre una verdad natural inapelable, sino que introduce una renuncia explícita a una verdad segura que busca igualar y reducir la incertidumbre en el ámbito de las negociaciones políticas en un conflicto de dimensiones múltiples que tiene el potencial de dejar víctimas. Un conflicto inmerso en un peregrinaje de diversas formas de objetivación del territorio, que derivan en diferentes concepciones humanas sobre el Altiplano-Wirikuta, que tienen la posibilidad de llegar a un lugar común, aunque, aún no lo han logrado.

6. Referencias

- Acosta, Alberto. 2011. "Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición". *Más allá del desarrollo* 1: 83-118. <https://www.ecopoliticavenezuela.org/wp-content/uploads/2018/03/neextractivismo-Alberto-Acosta.pdf>
- Álvarez, Irene. 2017. *Después de Wirikuta: patrimonio y conflicto en la Sierra de Catorce*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa. <http://ilitia.cua.uam.mx:8080/jspui/handle/123456789/7>.

- Álvarez Litben, Silvia G. 2002. "De reducciones a comunas: transformaciones legales de las tierras comunales en la península de Santa Elena, Ecuador". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 17-18: 7-43. <https://www.raco.cat/index.php/QuadernsICA/article/view/95524>
- . 2017. "Territorio comunal en la costa de Ecuador: buscando caminos de entendimiento entre el buen vivir y el principio de bien común". *Revista de Antropología Social* 26 (2): 355-378. <https://doi.org/10.5209/raso.57610>.
- Avilés Conesa, Ángel David. 2020. *Altiplano-Wirikuta: el amanecer amenazado. Megaproyectos mineros y resistencias sociales en el lugar donde nació el Sol*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/693020>.
- . 2021. "Agri-cultura y agro-extractivismo en el Mar Menor: Una comparativa". *Diario.es*. https://www.eldiario.es/murcia/murcia-y-aparte/agri-cultura-agro-extractivismo-mar-menor-comparativa_132_8520694.html
- Avilés Conesa, Ángel David y Mauricio Genet Guzmán Chávez. 2022. "Más de un Wirikuta, pero menos de dos. Geopolítica versus cosmopolítica como estrategia de resistencia". *Revista Murciana de Antropología* 29: 47-68. <https://doi.org/10.6018/rmu.521511>.
- Chaparro, Anahí, Anthony Bebbington y Martin Scurrah. 2013. "Minería, conflictividad y la política: ¿algo cambia?" *Argumentos* 7 (5). <https://argumentos-historico.iep.org.pe/articulos/mineria-conflictividad-y-la-politica-algo-cambia/>.
- Blaser, Mario. 2018. "¿Es otra cosmopolítica posible?" *Anthropologica* 36 (41): 117-144. <https://doi.org/10.18800/anthropologica.201802.005>
- . 2019. "Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales". *América Crítica* 3 (2): 63-79. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/3991>.
- Boni Noguez, Andrew F. 2014. *Minería, conservación y derechos indígenas: Territorio y conflicto en Catorce, San Luis Potosí*. Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México. <https://ru.dgb.unam.mx/handle/20.500.14330/TES01000723262>.
- Bustamante, Gabriel y Pedro Francke. 2013. "Modelo primario-exportador en América Latina: balance, retos y alternativas desde la economía". *Cuadernos de Debate* 3. <https://www.cdes.org.ec/wp-content/uploads/2016/01/Cuadernos-de-Debate-N3.-Modelo-primario-exportador-en-America-Latina-balances-retos-y-alternativas-desde-la-economia-ALOP.pdf>.
- Cañedo Rodríguez, Montserrat. 2011. "Introducción", en *Antropología política. Temas contemporáneos*, Montserrat Cañedo Rodríguez y Aurora Marquina Espinosa, eds., pp. 13-39. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel. 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- De la Cadena, Marisol. 2020. "Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la 'política'". *Tabula Rasa* 33: 273-311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>.
- De la Cruz, Eusebio. 2012. *El Mensaje de las Deidades. Peritaje Tradicional Wixarika en Wirikuta*. 19 de Abril 2012. <https://www.youtube.com/watch?v=xKttZJYPPWo>.
- Descola, Philippe. 2003. *Antropología de la naturaleza*. Buenos Aires: Colección Alasitas.
- Descola, Philippe y Gísli Pálsson. 2001. "Introducción", en *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, Philippe Descola y Gísli Pálsson, coords., pp. 11-33. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Dussel, Enrique. 1994. *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Escobar, Arturo. 2005. *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad del Cauca.
- Garduño, Ernesto y Giovanna Gasparello. 2024. "Introducción. Inflexiones sobre un México en disputa". *Revista Española de Antropología Americana* 54 (2): 201-206. <https://dx.doi.org/10.5209/reaa.97153>.
- Gavilán Galicia, María Iracema. 2017. *Movimientos culturales en defensa del territorio. Tamatsima Wahaa y la preservación de Wirikuta*. Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México. <https://ru.dgb.unam.mx/handle/20.500.14330/TES01000760484>.

- Gimeno, Juan Carlos y Pilar Monreal. 1999. *La controversia del desarrollo. Críticas desde la antropología*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Giraldo, Omar Felipe. 2013. "Hacia una ontología de la Agri-Cultura en perspectiva del pensamiento ambiental". *Polis. Revista Latinoamericana* 12 (34): 95-115. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682013000100006>.
- . 2015. "Geopoéticas de la agri-cultura y el agroextractivismo industrial: la pregunta por el habitar". *Geograficidade* 5 (Especial): 76-88. <https://doi.org/10.22409/geograficidade2015.50.a12930>.
- Gudynas, Eduardo. 2014. "Conflictos y extractivismos: conceptos, contenidos y dinámicas". *Decursos, Revista en Ciencias Sociales* 27-28: 79-115. https://horizontescomunitarios.wordpress.com/wp-content/uploads/2016/09/gudynas-conflictosextractivismosconcepto_sdecs14.pdf.
- Guzmán Chávez, Mauricio G. y Olivia Kindl. 2017. "Cosmopolítica versus etnonacionalismo. Conflictos en torno a usos del espacio en Wirikuta". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 152: 217-265. <https://doi.org/10.24901/rehs.v38i152.360>.
- Harvey, David. 2003. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal.
- Hobsbawm, Eric J. y Juan Faci. 1998. *Historia del siglo XX*. Vol. 10. Buenos Aires: Crítica.
- Horta Prieto, Ana Milena. 2021. "Aportes para el entendimiento de las territorialidades indígenas. Cuerpo, persona y territorio en el caso del pueblo Iku". *Desacatos* 66: 126-139. <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2077>.
- Lamberti, María Julieta. 2014. "Abajo del amanecer": el corazón del universo en disputa. El caso de la instalación de empresas mineras en Wirikuta. México: El Colegio de México. <https://www.proquest.com/openview/6c4c38fcee7f9508259368f7180b65cd/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>.
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- . 2014. "¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck". *Pléyade* 14: 43-59. <http://revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/160>.
- Liffman, Paul. 2005. "Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 101: 52-79. <https://www.redalyc.org/pdf/137/13710102.pdf>.
- . 2017. "El agua de nuestros hermanos mayores. La cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados", en *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, Guilhem Olivier y Johannes Neurath, coords., pp. 563-588. México: Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México. <https://www.researchgate.net/profile/Paul-Liffman/publication/318348600>.
- . 2018. "Historias, cronotopos y geografías wixaritari". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 156: 85-122. <https://doi.org/10.24901/rehs.v39i156.307>.
- . 2022. "Territorialización, ideología ritual y el Estado virtual de los wixaritari". *Revista Pueblos y Fronteras Digital* 17: 1-32. <https://doi.org/10.22201/cimsur.18704115e.2022.v17.548>.
- Martínez Alier, Joan. 2009. *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valores*. Barcelona: Icaria Antrazyt.
- Mignolo, Walter. 1995. "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales". *Revista Iberoamericana* 61 (170): 27-40. <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1995.6392>.
- Molina, Marta. 2022. "[Reporting on resistance]. Pronunciamiento Wixarika. Citlali Carrillo Chino, Presidenta de concertación agraria de Waut+a (San Sebastián Teponahuaxtlán)", 24 marzo 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=gnnijWaclfs>.
- Moreno Feliú, Paz. 2013. *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de Antropología Económica*. Madrid: Editorial Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Pérez Galán, Beatriz. 2024. *Sanar la Tierra I. Diálogos*. Canal Universidad Nacional de Educación a Distancia, 13 de septiembre 2024. <https://canal.uned.es/video/66e0001ade11e6998012963>.

- Quijano Obregón, Aníbal. 2015 (1993). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *Revista Cuestiones de Sociología: Investigación en Ciencia y Desarrollo* 4 (2): 11-50. <https://revistas.unap.edu.pe/csociologia/index.php/csociologia/article/download/20/20>.
- Stengers, Isabelle. 2014. "La propuesta cosmopolítica". *Pléyade* 14: 17-41. <http://www.revistapleyade.cl/index.php/OJS/article/view/159>.
- Svampa, Maristella. 2013. "'Consensus de los Commodities' y lenguajes de valoración en América Latina". *Nueva Sociedad* 244: 30-46. <https://nuso.org/articulo/consenso-de-los-commodities-y-lenguajes-de-valoracion-en-america-latina/>.
- Svampa, Maristella y Marian Sola Álvarez. 2010. "Modelo minero, resistencias sociales y estilos de desarrollo: los marcos de la discusión en la Argentina". *Ecuador Debate* 79: 105-126. <https://maristellasvampa.net/wp-content/uploads/2022/05/SvampaModeloMineroEcDebate2010.pdf>
- Svampa, Maristella, Lorena Bottaro y Marian Sola Álvarez. 2009. "La problemática de la minería metalífera a cielo abierto: modelo de desarrollo, territorio y discursos dominantes", en *Minería transnacional. Narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Maristella Svampa y Mirta A. Antonelli, eds., pp. 29-50. Buenos Aires: Biblos.
- Tomé, Pedro Martín. 2013. "La construcción política de la desertificación: el desierto que reptá". *Revista de Antropología Social* 22: 233-261. https://digital.csic.es/bitstream/10261/194022/1/Construccion_politica_desertificacion_TOME_Pedro.pdf.
- Tuhiwai Smith, Linda. 2016. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Tafalla: Txalaparta.
- Veltmeyer, Henry y James Petras. 2015. "Imperialismo y capitalismo: repensando una relación íntima". *Estudios Críticos de Desarrollo* 5 (8): 9-45. <https://estudiosdeldesarrollo.mx/estudioscriticosdeldesarrollo/wp-content/uploads/2019/01/ECD8-1.pdf>.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires: Editorial Tinta Limón.
- Whorf, Benjamin Lee. 2012. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge: The MIT Press.