
La minería en territorios indígenas: etnografía y conflictos socioambientales

María Julieta Lamberti
Poder

Introducción

En los años 2009 y 2011, las empresas First Majestic Silver Corporation y Revolution Resources, respectivamente, adquirieron concesiones mineras en México. Algunas de éstas se encuentran en el Sitio Sagrado Natural Wirikuta, uno de los sitios sagrados del pueblo wixárika.¹ Ante esta situación, el Consejo Regional Wixárika junto con organizaciones de la sociedad civil conformaron un frente para oponerse a la minería en ese territorio.

Wirikuta se ubica al noroeste del estado de San Luis Potosí, uno de los cinco lugares a los que el pueblo wixárika peregrina anualmente para recolectar el *híkuri* (peyote), hacer sus ceremonias, ritos y ofrendas a sus deidades. Según su cosmovisión, en Wirikuta, más precisamente en el Cerro Quemado, es donde nació el sol y culminó la creación del universo. Por ello, al hacerse pública la posibilidad de inicio de explotaciones mineras en Wirikuta, los wixaritari expresaron su descontento y comenzaron a realizar distintas acciones de oposición.

Al revisar otras investigaciones que analizaban los conflictos por la minería en América Latina, observé que estos estudios estaban todavía cruzados por cierto dejo de “modernismo”,² que aún existía cierto paternalismo por parte de los investigadores, y que algunos actantes³ con los que me encontré al comenzar el trabajo de campo, estaban invisibilizados o instrumentalizados.

1. *Wixárika* es como se denomina al pueblo huichol en su lengua originaria; *wixaritari* es el plural del nombre en lengua wixárika.
2. Para Bruno Latour la constitución modernista se basa en una división fundante entre cultura y naturaleza. Latour explica que aunque la modernidad todo el tiempo esté trabajando para estabilizar dicha separación, en cada momento se nos hacen presentes híbridos sicionaturales múltiples que lo llevan a la conclusión de que “nunca fuimos modernos”. Bruno Latour. *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
3. Los *actantes* son múltiples agencias, entendidas como la capacidad de hacer actuar. Pueden ser humanos o no-humanos. Para Latour, “cualquier cosa que modifica con su incidencia un estado de cosas es un actor o, si no tiene figuración aún, un actante”. Bruno Latour. *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Trad. de Gabriel Zadunaisky. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 106.

4. María Julieta Lamberti. “‘Abajo del amanecer’ el corazón del universo en disputa. El caso de la instalación de empresas mineras en Wirikuta”. México, Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, 2014 (tesis de doctorado).
5. El concepto de *en-actuación* supone el ensamblaje, reunión, de dos cuestiones: actuar y promulgar, es decir, que en-actuar puede asemejarse a la idea de performatividad en el sentido de que en la actuación no sólo está representándose un papel que ya estaba dado sino que en el acto están produciéndose cosas, realidades.
6. Para construir la información necesaria para la investigación se realizó un estudio de caso de corte etnográfico, con observación participante en múltiples sitios. Para completar la información se recopilaron documentos publicados por actores participantes. La multiplicidad de lugares de observación permitió rastrear a diferentes colectivos de actores y observarlos en sus interacciones y relaciones cotidianas. Lamberti, *op. cit.*, p. 8.
7. La antropología de la minería analiza las relaciones entre las corporaciones mineras y sus áreas de influencia como espacios para la investigación etnográfica; mientras que la teoría del actor-red (ANT) es un enfoque sociológico que surgió en el campo de los estudios de la ciencia en los años ochenta, cuyos principales exponentes son Bruno Latour, Michel Callon, John Law, Madeleine Akrich y Annemarie Mol, entre otros.

Realizar trabajo de campo etnográfico me permitió comprender que era necesario empezar a dialogar seriamente con otras maneras de entender el trabajo científico y de hacer investigación en el campo, en terreno; había que dejarnos sorprender por otras etnosociologías, etnobiologías, etnoteorías y etnometodologías que también explicaban, desde su propia experiencia, lo que estaba ocurriendo.

En el presente trabajo presento algunas de las reflexiones que fueron surgiendo a medida que transcurría el trabajo de campo para mi tesis doctoral⁴ y que me permitieron cuestionar la supuesta no injerencia del investigador en el objeto de estudio y, a partir de ahí, reflexionar acerca de una ontología política de la investigación etnográfica; también busco exponer cómo, para dar cuenta de la característica particular del conflicto que se estudia, se necesita ir más allá de la sociología modernista; y por último, pretendo demostrar la necesidad de abrir las explicaciones sociológicas e invitar a las mismas a otros actantes no-humanos, lo que permite la *en-actuación*⁵ de una investigación sociológica que de la mano del método etnográfico se vuelve más relacional y menos antropo, socio y moderno-céntrica.

*La en-actuación del objeto de estudio:
el investigador como parte de la red de actantes*

Un problema central de la investigación etnográfica es la *cuestión de la reactividad*; es decir, las reacciones, modificaciones, alteraciones que genera la presencia del investigador en el campo.

Es cierto que al utilizar métodos cualitativos en los que el investigador es la herramienta principal para la obtención de la información, este problema siempre está presente y no se puede evitar, pero al menos se debe dar cuenta de los problemas que nos trae a la hora de hacer la investigación.

Desde el enfoque metodológico que utilizo,⁶ y en concordancia con los postulados teóricos,⁷ la relación

entre el investigador y sus anfitriones se rige por el principio de la simetría generalizada.⁸

Desde la perspectiva de investigación que asumí considero que, al menos en el tema que investigo, mis anfitriones saben mucho más que yo y, por lo tanto, mi posición fue más la de un aprendiz que la de alguien que conoce y a quien se le ha caído el velo de la falsa conciencia. A la hora de realizar el trabajo de campo y participar de múltiples eventos junto con mis informantes, permití que me contaran sus impresiones; realicé preguntas como si estuviera en un lugar desconocido, como si no conociera nada ni a nadie, e intenté transmitir en el texto estos diálogos e interacciones de la manera más fiel posible.

En ese intercambio con mis anfitriones y en las largas horas de reflexión sobre los datos obtenidos, de lecturas y diálogos con otras investigaciones, fui descubriendo y comprendiendo que el texto (la etnografía también es un texto) iba convirtiéndose en un actante al ser compartido con mis informantes, y al ser comunicado en eventos académicos a otros investigadores estaba participando en la estabilización de alguna de las realidades que estaban siendo creadas por las redes de actores que nos involucrábamos en el conflicto por la territorialización de Wirikuta.

De esta manera, el texto producto de la investigación etnográfica es sólo una versión, una explicación de tantas plausibles acerca de lo que estaba ocurriendo en Wirikuta; traía al presente algunas cuestiones mientras ocultaba otras. Este aspecto representa lo político de la investigación etnográfica, así como la manera de mostrar que el conocimiento es parcial, situado, incierto, pero también performativo. En cada una de las páginas donde se condensó la investigación estaban provocándose acciones que ayudaban a en-actuar una realidad. Las múltiples realidades también son producidas y actuadas por los investigadores y por las investigaciones o los “informes textuales”, nos dice Latour.⁹ Además, “la investigación social y sus métodos son productivos: ayudan a hacer las realidades sociales y los mundos

8. Michel Callon y Bruno Latour. “¡No calcularás!” o cómo simetrizar el don y el capital”. *Athenea Digital*, vol. 11, núm. 1, 2011, pp. 171–92; Michel Callon. “Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay”. *Power, Action and Belief: a New Sociology of Knowledge?* Londres: Routledge, 1986, pp 196–233; Miquel Domènech y Francisco Tirado. “Clave para la lectura de textos simétricos”. *Sociología simétrica*. Barcelona: Gedisa, 1998, pp. 13-50.

9. Latour, *Reensamblar lo social...*

10. John Law y John Urry. "Enacting the Social". *Economy & Society*, vol. 33, núm. 3, 2004, p. 1 (<http://www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/law-urry-enacting-the-social.pdf>), 18 de noviembre de 2012.

11. Un conflicto ontológico es un enfrentamiento entre diferentes maneras de en-actuar el mundo que envuelven diferencias sobre lo que existe o lo que es real.

sociales. No simplemente describen el mundo como es, sino que lo ponen en acto".¹⁰ En otras palabras, en el caso del conflicto por la territorialización de Wirikuta, el texto está haciendo parte de la materialización de este sitio sagrado, está logrando que trascienda cierta versión del conflicto.

Haber realizado investigación etnográfica en Wirikuta me hizo cuestionar muchas de las premisas que sustentaban mi forma de pensar. También me llevó a retomar desde una postura crítica los antecedentes teóricos a partir de los cuales explicaba por qué suceden estos problemas con la minería.

Además, me condujo a reconsiderar mi postura acerca de ciertos esquemas de pensamiento (el marxismo, la acumulación por desposesión, el sistema-mundo) y a recapacitar que incluso en mi forma de pensar, de hacer investigación y de escribir, también se manifestaba un conflicto ontológico.¹¹

Definitivamente esto fue un gran desafío durante todo el trabajo, pues era claro que estaba lidiando con actores colectivos que se adscriben a diferentes ontologías, y tratar de presentarlas en un texto sin colonizarlas, juzgarlas o perturbarlas resulta difícil; más aún, cuando en la sociología no contamos con un instrumental teórico, metodológico y conceptual amplio para evitar el modernocentrismo. La sociología, como la hemos aprendido en la universidad, es moderna.

Entonces, tuvo que realizarse un trabajo muy minucioso, reflexivo y de diálogo permanente entre teorías y datos, entre formas diferentes de presentar la información y de retroalimentación constante por parte de los informantes, para así tratar de describir las distintas ontologías involucradas en el conflicto. De esta manera el texto fue transformándose en un actante que presentaba una versión del proceso que estaba ocurriendo en Wirikuta.

¿Qué versión del conflicto importaba para esta investigación? Como veremos a continuación, la que construí puso en el centro la multiplicidad y la hibridez.

Etnografía y conflictos socioambientales: hibridez y multiplicidad

Conflictos socioambientales, sacionaturales, socioecológicos, ecológicos distributivos, de proximidad, por justicia ambiental: son múltiples maneras de nombrar y conceptualizar el tipo de conflicto que analicé en la investigación. Es cierto que cada una refleja una manera particular de construir el fenómeno de estudio desde su propia perspectiva teórica, pero todas coinciden en la composición híbrida, en la multidimensionalidad y en la dificultad para marcar una división entre los componentes sociales o culturales del conflicto y los componentes naturales.

Al reflexionar acerca de la manera en que mis informantes definían y en-actuaban el conflicto por la instalación de mineras en Wirikuta, fue posible percibir que la característica principal era su composición múltiple, su hibridez, y su imposibilidad de explicarlo por una única variable social, ambiental, económica o espiritual.

Para no caer en la simplificación de alguna de las múltiples formas que éste adoptaba, decidí conceptualizarlo como un asunto de interés o preocupación. Retomé este concepto de la propuesta de Bruno Latour y John Law, quienes utilizan la noción de *questiones de preocupación* (*matters of concern*) para contraponerlo a los asuntos de hecho y realizar una crítica epistemológica y ontológica a la forma en que la ciencia (moderna) había explicado los objetos y, por extensión, la realidad.¹² Esta perspectiva me permitió no dar por sentado que existe un hecho (el conflicto por la instalación de mineras en Wirikuta), y sí centrarme en cómo estaba produciéndose el asunto.

Comprender la problemática de la instalación de empresas mineras en territorios indígenas como *asuntos que importan* supone que las realidades deben ser el resultado, la consecuencia y el producto. Para esto fue necesario rastrear en los datos obtenidos en campo, el producto de las acciones políticas de las distintas colectividades que performaban en Wirikuta.

12. Bruno Latour y Steve Woolgar. *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza Editorial, 1995; Bruno Latour. “¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía? De los asuntos de hecho a las cuestiones de preocupación”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 11, núm. 35, 2004, pp. 17–49 (<http://www.redalyc.org/pdf/105/10503502.pdf>), 15 de abril de 2014; Bruno Latour. *What is the Style of Matters of Concern?* Ámsterdam: Van Gorcum, 2008; John Law. “Matter-ing, or How Might stns Contribute?”. Lankaster, 2004 (<http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/law-matter-ing.pdf>), 15 de abril de 2014.

Se buscó además que el asunto de interés se describiera desde una perspectiva procesual, relacional y simétrica; que incluyera a las cosas, objetos, materiales, formas conceptuales, discursos, personas, paisajes, deidades e instituciones que en-actúan, en sus relaciones, diferentes versiones y materializaciones que interfieren en la construcción de Wirikuta.

Con base en el enfoque etnográfico se pudo dar cuenta del conflicto de manera holística, sin perder de vista las particularidades de cada caso; ello evitó suponer que la variable social, política o ambiental explica este tipo de fenómenos.

La disputa por la materialización de Wirikuta era construida por múltiples actantes (el colectivo antiminerero, el colectivo gubernamental y el colectivo minero) y de diferentes maneras (estrategias políticas pluriversales y universales, al igual que las territorialidades). ¿Quiénes producían estas versiones diferentes de Wirikuta?

*Etnografiando actantes no-humanos:
más allá de la división sociedad-naturaleza*

El Pronunciamiento del Consejo Regional Wixárika por la defensa de Wirikuta expresa lo siguiente:

¿Podrán acaso entender a tiempo? ¿Los gobiernos y empresas que controlan el orden material de mundo serán capaces de entender a tiempo que los desastres como terremotos o tsunamis que solo alcanzan a definir como fenómenos naturales son la palabra iracunda de quienes nuestro pueblo conoce como kaka+yarixi, deidades o fuerzas fundamentales de la naturaleza que sienten, piensan y tienen una palabra para permitirnos la vida?

Para nosotros esos desastres tienen un mensaje urgente para que la humanidad intente otra manera de relacionarse con la naturaleza. No sabemos si serán capaces de escuchar y atender el llamado a tiempo los gobiernos porque no dan muestras de ser buenos para el diálogo.¹³

13. Pronunciamiento del Consejo Regional Wixárika por la defensa de Wirikuta, 9 de abril de 2011.

Uno de los problemas principales de las investigaciones que analizan los conflictos por el avance de la minería metálica en América Latina es la invisibilización o la

instrumentalización de los actantes no-humanos en las redes participantes.

Callon nos exhorta a extender el principio de simetría para dar cuenta que la naturaleza y la sociedad deberían ser descritas bajo los mismos términos: “Más allá del cuestionamiento de la asimetría [...], la propuesta de radicalizar el principio de simetría plantea que dualismos como naturaleza/sociedad y humano/no humano deben ser también puestos entre paréntesis”.¹⁴

Lo que se mostró a partir de la investigación etnográfica que realicé fue cómo se produce una socrionaturaleza que liga a humanos con no-humanos, que genera nuevas redes de asociaciones, objetos híbridos que emergen en la contienda política por la en-actuación de un territorio.

Cabe aclarar que los elementos, las entidades no-humanas, los actantes, no existen por ellos mismos; están constituidos en las redes de las que forman parte, sus materiales están compuestos de manera interactiva, fuera de sus interacciones no tienen existencia, no tienen realidad. Máquinas, gente, instituciones sociales, el mundo natural, lo divino, todo es un efecto o un producto.¹⁵

Entender desde esta perspectiva a las redes que participaban de la materialización de Wirikuta me permitió desplazar mi postura de la constitución modernista a una ontología relacional:

En la ontología moderna tenemos una división entre culturas y naturaleza que adjudica agencia al primer término pero no al segundo; en la ontología relacional “todo lo que existe” tiene agencia y voluntad propia y aunque sin duda jerarquizados, la jerarquía no necesariamente sigue la división humano (cultura)/no humano (naturaleza). Humanos y no humanos co-constituyen el mundo y se relacionan entre sí y con el otro volitiva y políticamente.¹⁶

Una de las justificaciones principales del Frente en Defensa de Wirikuta para oponerse a la minería es su creencia de que en este lugar se dio el origen de la vida, y que de ahí depende la continuidad de las velas de la vida, de la existencia del pueblo wixárika: “Es un hecho que entrando

14. Cit. en Domènech y Tirado, *op. cit.*, p. 19.

15. John Law y Annemarie Mol. “Notes on Materiality and Sociality”. *Sociological Review*, núm. 43, mayo de 1995, p. 277 (<http://heterogeneities.net/publications/LawMol1995MaterialityandSociality.pdf>), 8 de marzo de 2012.

16. Mario Blaser y Marisol de la Cadena. “Introducción”. *WAN e-journal*, núm. 4, 2009, p. 7 (http://www.ram-wan.net/documents/05_e_Journal/journal-4/introduccion.pdf), 24 de noviembre de 2013.

17. Entrevista a “Santiago”, miembro del Consejo Regional Wixárika. Por María Julieta Lamberti, Ciudad de México, febrero de 2014. Aclaración: los nombres de los entrevistados fueron cambiados para mantener la confidencialidad de los informantes.

18. Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. “Estudio previo justificativo para el establecimiento del área natural protegida de competencia de la federación con la categoría de Reserva de la Biosfera ‘Wirikuta’, en el estado de San Luis Potosí, México”. San Luis Potosí, Semarnat, 2012, p. 7 (http://www.conanp.gob.mx/anp/consulta/EPJ_Wirikuta_12oct_polign-194-mil-csi.pdf), 3 de enero de 2013.

19. Bruno Latour. *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa, 2001, p. 218.

20. *Boletín de prensa del Consejo Regional Wixárika*. México, 8 de noviembre de 2012.

la minería se acaba todo, haz de cuenta que nos matan a nosotros, espiritualmente nos acaban. Por eso es muy importante que no se acabara el agua y para eso formamos el frente de trabajo”.¹⁷

Además, como se puede advertir en la cita con la que inició este apartado, si este lugar se destruye es posible que los habitantes no-humanos del mismo, los dioses que ahí habitan (los *kaka+yarixi*), envíen “su palabra iracunda”, “un mensaje terrible”:

El pueblo wixárika considera que en este sitio todo es sagrado, el Mara’akame José Guadalupe Serio, actual Gobernador Tradicional de San Sebastián, afirma que “Todo es sagrado en Wirikuta, Kaka+yarixi que no conocíamos, de pronto se meten en nuestros sueños para decirnos que están tristes porque nadie los visita, nadie les trae que comer, están solos y tienen hambre. Además de los ancestros, aquí existen muchos seres que hablan –continúa el Mara’akame– las piedras, los árboles, los ríos, todo nos habla, todo está vivo, animado por el agua que es el espíritu de todo.”¹⁸

Estas entidades sienten, piensan y tienen una palabra que permite la vida, la cual es posible conocer a partir de la actividad e interacción con las deidades que tienen los *marakate* (chamanes wixaritari) y cantadores, quienes en su encuentro con el *híkuri* son receptores del “don de ver”. Si se atribuyen papeles provisionales “de actor” a los actantes es sólo porque éstos se encuentran inmersos en un proceso de intercambio con otros.¹⁹ Los chamanes necesitan el peyote para acceder y comunicarse con sus ancestros y así transformarse a su vez en ancestros en su peregrinar a Wirikuta. Por esto, la demanda principal de este pueblo es que se les garantice el libre tránsito por su ruta histórica para recoger el peyote:

Como base fundamental del decreto de Reserva Biocultural de la Biosfera, que se garantice el libre tránsito y calendarios de las peregrinaciones Wixaritari en la totalidad del ANP, la recolección en base a criterios tradicionales de nuestras plantas sagradas como el *híkuri*, Uuxa, plumas de aves, etc., siendo que nuestro pueblo ha hecho un aprovechamiento constante y sustentable durante miles de años de estos elementos vivos que mantienen una comunicación permanente con nuestro pueblo.²⁰

No sólo las deidades y los objetos naturales que habitan Wirikuta son sagrados; se trata de dioses fallidos y por lo tanto intervienen en una formación de la red que se opone a la minería. También desempeñan un papel importante en el conflicto otros actantes no-humanos y artefactos: las leyes, el Wirikuta Fest, el gobierno, los informes textuales, los videos, el decreto de Área Natural Protegida, entre otros.

Estoy de acuerdo con la siguiente afirmación de Blaser y De la Cadena: “Lo impensable no es que ‘los indígenas creen que los animales o los cerros tengan vida’ – por el contrario, así es como pensamos”.²¹ Lo más difícil es

[...] pensar esas afirmaciones en sus propios términos porque no tenemos las herramientas conceptuales para hacerlo. Lo inconcebible –lo realmente impensable– es que el cerro o la ballena sean algo otro. Son cerro o ballena –punto–. Eso “otro” es creencia –está bien para los indígenas pero no para nosotros, y mucho menos para el Estado.²²

El problema está en desestimar la participación de las agencias no-humanas (y humanas también) por considerarlas “creencias”, “metáforas”, “representaciones”. La sacralidad de Wirikuta no es una creencia del pueblo huichol, es la posibilidad de existencia de este pueblo y, por lo mismo, Wirikuta no es un polígono delimitado por coordenadas geográficas que ellos creen sagrado, sino un lugar que se crea, recrea y pone en acto en cada una de las peregrinaciones, en cada uno de los cantos, en cada una de las visiones; es un híbrido, forma parte de más de un mundo (el sagrado y el profano) y menos de dos mundos (no es uno o el otro, ni uno ni el otro).

En este sentido, hacer etnografía de un conflicto como el de Wirikuta, dejando que los actores involucrados convoquen en sus redes a los actantes humanos y no-humanos, pone en el centro la necesidad –aunque no tengamos todavía elementos conceptuales sofisticados para dar cuenta de estas cuestiones– de tomar en cuenta la presencia de estos otros actantes en la política que, “siendo otra cosa que humanos, la disciplina dominante los ha asignado sólo a la esfera de la naturaleza (donde

21. Blaser y De la Cadena, *op. cit.*, p. 4.

22. *Idem.*

23. Marisol de la Cadena. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond Politics". *Cultural Anthropology*, vol. 25, núm. 2, 2010, p. 336 (<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x/abstract>), 22 de febrero de 2012.
24. Eduardo Viveiros de Castro. *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires-Madrid: Katz Editores, 2010, pp. 34–35.

pueden ser conocidos por la ciencia) o al campo metafísico y simbólico del conocimiento"²³

En definitiva, esta emergencia política, esta aparición de otros seres, además de los humanos, en los conflictos y acciones colectivas de protesta ante el avance de la minería, conduce a pensar, en una forma diferente de política, en

[...] una cosmopolítica que describe un universo habitado por distintos tipos de actuantes o de agentes subjetivos, humanos y no humanos –los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos, con mucha frecuencia también los objetos y los artefactos–, dotados de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas.²⁴

Conclusión

Al comenzar con el trabajo de campo y compartir algunos espacios con miembros del pueblo wixárika que se oponían a la minería en Wirikuta, pude apreciar que en sus historias, relatos, prácticas y documentos, se hacían presentes y partícipes, en todo momento, actantes no-humanos. Estas agencias eran convocadas no como objetos inertes, metáforas, creencias o mitos, sino como seres sintientes que participaban activamente en la en-actuación del mundo.

La investigación arrojó que estos actantes tienen agencia al enrolarse en las redes y colectivos híbridos que participan en el conflicto, lo que provoca que las formas convencionales de hacer y participar en la contienda política sean desafiadas y ampliadas. Lo mismo sucede con los conceptos de la teoría política y de la sociología, que no me permitieron dar cuenta de estas otras agencias.

Estos conceptos no sólo necesitan ser ampliados, sino que al ser interpelados por estas actancias y ser desafiados en la contienda política, deben ser despojados de su concepción moderna, ya que si sólo se amplían los problemas y las equivocaciones, el ocultamiento de las otras realidades seguirá en marcha.

Por último, la particularidad de estos conflictos es que se trata de conflictos ontológicos que envuelven diferencias sobre lo que existe o es real. Esto es cada vez más visible porque la emergencia política de los pueblos indígenas, así

como los seres sintientes y objetos que ellos convocan a sus redes, ponen en duda las asunciones ontológicas que sostienen el pensamiento moderno.

Es por esta razón que analizar y hacer investigación respecto de lo que ocurre con los pueblos indígenas, permite poner en tela de juicio algunos de los supuestos que han fundamentado la forma en que conocemos y producimos “conocimiento científico” desde las ciencias sociales.

Dialogar y compartir con los miembros del Consejo Regional Wixárika; que me hayan mostrado su realidad, que me hayan explicado su cosmología, y que me hayan recibido en Wirikuta y en sus reuniones, me permitió conocer y aprender de ellos la manera en que viven y producen el mundo en el que viven. Lo que sucede en Wirikuta no es para mí ya la expresión del capitalismo salvaje pasando por encima de las creencias de un pueblo indígena; para mí es ahora una forma distinta de vivir, de relacionarnos entre nosotros y con los demás seres que habitan este mundo, y de construir el lugar en el que queremos vivir.

Que en Wirikuta se resguarden las esencias de la vida, que los *marakate wixaritari* sean los guardianes de los ciclos climáticos, que la peregrinación a Wirikuta y la caza del venado azul sean los sostenes de la existencia y que estos pilares estarían en riesgo de ser destruidos si la minería destruye el sitio sagrado, nos está mostrando una manera en que el mundo se crea y recrea en el tiempo. Intentar explicar o traducir esta producción de mundo en categorías modernas como *creencias culturales*, *elementos simbólicos*, *cohesión social*, nos hace perder de vista que lo que esta historia revela es un proyecto ontológico que permite una forma diferente de existencia.

Estoy convencida de que al reflexionar sobre estas (im)posibilidades, contestar conceptualizaciones, deconstruirlas y reconstruirlas, aportar a la construcción de conceptos desde la información construida etnográficamente, se puede contribuir a hacer presentes estas otras historias, políticas, economías, formas de vida, y de alguna manera desmodernizar el pensamiento sociológico.