

**TERRITORIOS ENCANTADOS Y JUSTICIA
ANCESTRAL: ESPIRITUALIDAD ANDINA
Y ACCIÓN COLECTIVA DE LAS RONDAS
CAMPESINAS EN HUANCABAMBA (PERÚ).**

*ENCHANTED TERRITORIES AND
ANCESTRAL JUSTICE: ANDEAN SPIRITUALITY
AND COLLECTIVE ACTION OF THE RONDAS
CAMPESINAS IN HUANCABAMBA (PERU)*

Hilder ALBERCA VELASCO¹

Fecha de recepción: 01/02/2026

Fecha de aceptación: 20/06/2026

1 Sociólogo y Científico Político por la Universidad Federal de Integración Latinoamericana (UNILA). Magíster en Planificación Urbana y Regional por el Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR), Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ).

RESUMEN

El artículo examina cómo las Rondas Campesinas de la comunidad de Segunda y Cajas, en Huancabamba (Piura, Perú), movilizan formas de espiritualidad andina y encantamiento territorial en su acción colectiva. A partir de una cartografía de la acción social, se analizan prácticas como la vigilancia comunal nocturna, el cuidado de las lagunas y la resistencia a la actividad minera, entendidas como expresiones de justicia ancestral y espiritualidad viva. La investigación, basada en la escucha sensible desde la pedagogía del oprimido revela que la protección de los bienes comunes se inscribe en prácticas cotidianas vividas, encarnadas y colectivamente actuadas.

Palabras clave: Espiritualidad andina; Justicia ancestral; Huancabamba.

ABSTRACT

The article examines how the Rondas Campesinas of the community of Segunda y Cajas, in Huancabamba (Piura, Peru), mobilize forms of Andean spirituality and territorial enchantment in their collective action. Drawing on a mapping of social action, it analyzes practices such as nocturnal communal surveillance, the protection of lagoons, and resistance to mining activities, understood as expressions of ancestral justice and living spirituality. Based on a methodology of sensitive listening, from Pedagogy of the Oppressed, The study reveals that the defense of common goods is embedded in lived, embodied, and collectively enacted practices

Keywords: Andean spirituality; Ancestral justice; Huancabamba.

Introducción

Antes que nada, lo andino, indígena y lo campesino constituyen dimensiones interrelacionadas de un mismo horizonte histórico, territorial y epistémico. Lo andino refiere a una matriz civilizatoria basada en la relacionalidad —principio según el cual ningún ente existe de manera aislada, sino como un nudo de vínculos con los demás seres y con el cosmos—, estructurada a su vez por principios derivados como la reciprocidad, la complementariedad y la correspondencia entre humanos y no humanos (Estermann, 2006). En este marco, lo indígena no se define como una esencia fija, sino como una categoría histórica y política configurada en el contexto de la colonialidad del poder, que expresa formas de vida y conocimiento que desbordan la racionalidad moderna (Quijano, 2000; De la Cadena, 2010). Por su parte, lo campesino designa sujetos colectivos vinculados al trabajo de la tierra y a economías no plenamente capitalizadas, cuyas prácticas integran dimensiones productivas, culturales y territoriales, sosteniendo lógicas comunitarias que coexisten y tensionan el orden dominante (Caruso, 2013; Quijano, 2000; Gudynas, 2010). De tal manera, el/la rondero/a es definido/a normativamente como integrante de las Rondas Campesinas, conforme a la Ley N.º 27908, organización reconocida por el Estado que ejerce funciones de vigilancia, justicia comunal y resolución de conflictos en el ámbito rural. No obstante, desde la perspectiva de este estudio, el/la rondero/a no se limita a un rol funcional o institucional, sino que constituye un sujeto comunitario que encarnan una ética territorial, articulando prácticas de cuidado, defensa del territorio y vínculos espirituales con la tierra, en el marco de lo que aquí se conceptualiza como prácticas de encantamiento (Alberca Velasco, 2025). Por su parte, el comunero es el miembro reconocido de una comunidad campesina según la Ley N.º 24656, con derechos y obligaciones sobre el uso, gestión y defensa del territorio comunal, participando en las decisiones colectivas y en la reproducción de la vida comunitaria bajo formas organizativas propias. Con lo anterior descrito, anotamos que la vida cotidiana de los pueblos andinos atraviesa procesos históricos que combinan resistencias

y recreaciones culturales frente a dinámicas coloniales, republicanas y neoliberales (Quijano, 2000). En la Comunidad Campesina de Segunda y Cajas, ubicada en el distrito de Carmen de la Frontera, provincia de Huancabamba, departamento de Piura, al norte del Perú, emergen experiencias religiosas y prácticas de encantamiento enraizadas en cosmovisiones ancestrales. Las Rondas Campesinas, el culto a la naturaleza y los vínculos espirituales con la montaña, el agua y la tierra constituyen normas de vida que desafían los paradigmas hegemónicos de la racionalidad instrumental.

Este artículo reflexiona sobre las experiencias religiosas y prácticas de encantamiento en Segunda y Cajas, prestando especial atención a las Rondas Campesinas como guardianas del territorio y reproductoras de un *ethos* comunitario que integra espiritualidad, reciprocidad y justicia. El *ethos* comunitario andino se fundamenta en una lógica de relacionalidad y complementariedad, donde el conocimiento emerge de la vida en comunidad y en vínculo con la naturaleza (Estermann, 2012; Rivera Cusicanqui, 2010). Desde un enfoque etnográfico y participativo, anclado en la cartografía social (Torres Ribeiro & Lobato, 2006), buscamos comprender cómo estas prácticas expresan resistencia cultural frente a la expansión del extractivismo minero promovido por empresas transnacionales como Río Blanco Copper.

Es necesario señalar que, si bien existen antecedentes valiosos sobre la región de Huancabamba —principalmente en arqueología prehispánica, historia colonial y republicana de la provincia, y estudios sobre organizaciones campesinas, entre los que destaca el trabajo de Huber (1995) sobre las rondas campesinas de Piura—, los estudios etnográficos actualizados que profundicen específicamente en la cosmología andina contemporánea, las prácticas espirituales comunitarias y sus formas de resistencia en el contexto del conflicto minero reciente son limitados. Esta observación no desconoce la producción académica existente sobre la provincia ni sobre el norte peruano en general, sino que busca destacar un vacío específico: la escasez de investigaciones de los últimos treinta años que aborden en profundidad las dimensiones ontológicas y epistemológicas de las prácticas de encantamiento en

esta zona andina particular. Las referencias que movilizamos en este trabajo cobran relevancia como aportes recientes que buscan complementar y actualizar el conocimiento disponible sobre estas temáticas.

La violencia simbólica y material del extractivismo amenaza no solo el medio ambiente, sino el modo de vida, los vínculos sagrados y los sistemas de significación de las comunidades andinas (Bourdieu, 1999; Gudynas, 2010). El concepto de encantamiento que movilizamos trasciende la perspectiva folclórica: es una categoría analítica que permite captar dimensiones ontológicas presentes en las relaciones entre los sujetos y su territorio. Desarrollamos este concepto en diálogo con las epistemologías andinas y las perspectivas descolonizadoras (Arguedas, 2012; Estermann, 2012; Rivera Cusicanqui, 2010). El encantamiento se entiende como una disposición política que desafía el desencantamiento moderno, reconfigurando los vínculos entre comunidad, territorio y espiritualidad.

El artículo se articula con los aportes de la filosofía andina (Estermann, 2012; Quijano, 2000), la antropología de la vida social (Latour, 2004) y los estudios decoloniales (Castro-Gómez, 2007; Mignolo, 2003) para sostener que las prácticas de encantamiento operan como dispositivos de arraigo territorial. Estas prácticas se oponen al progreso lineal entendido como régimen de verdad producido por la colonialidad del poder (Mignolo, 2003; Quijano, 2000). Frente a estas narrativas dominantes, el encantamiento permite cuestionar el ordenamiento moderno del mundo (Castro-Gómez, 2007; Latour, 2004).

En la tradición andina, la relación entre humanos y naturaleza no se establece mediante la separación sujeto-objeto propia del pensamiento occidental, sino mediante vínculos de reciprocidad donde la naturaleza es reconocida como sujeto con agencia (Estermann, 2012). La montaña (*apu*), el agua (*yaku*) y la tierra (*pachamama*) son seres vivos dotados de agencia espiritual. La vida comunitaria se organiza desde esta ontología relacional, donde humanos y no humanos participan de un mismo entramado de existencia (Descola, 2013; Viveiros de Castro, 1998). Las prácticas religiosas ofrendas, peregrinaciones, curaciones y rezos están entretejidas en la vida cotidiana y los ciclos agrícolas. En la matriz

andina, lo espiritual no es una esfera separada, sino una dimensión constitutiva de la vida comunitaria (Estermann, 2012).

Las Rondas Campesinas, surgidas en la década de 1970 como forma autónoma de seguridad comunal, trascienden la dimensión meramente organizativa. En clave decolonial, las rondas pueden interpretarse como formas de organización que emergen frente a la ausencia o imposición del Estado, encarnando prácticas de autonomía territorial que disputan la colonialidad del poder (Quijano, 2000; Rivera Cusicanqui, 2010). Su accionar se inscribe en una racionalidad comunitaria donde justicia, autoridad y vida colectiva se entrelazan (Estermann, 2012). Los ronderos realizan rondas nocturnas no solo para prevenir robos, sino para “vigilar el territorio”, escuchando las señales de la montaña y velando por el equilibrio comunitario (Alberca, 2022, 2025). Estas acciones constituyen una práctica de encantamiento que combina ética, política y espiritualidad.

Las disputas con la empresa minera Rio Blanco revelan el enfrentamiento entre dos lógicas: la extractivista, que concibe la naturaleza como recurso a explotar, y la del cuidado, enraizada en una relación sagrada con el territorio. Esta última implica prácticas orientadas a preservar los vínculos entre personas, territorios y otras formas de existencia (Boff, 1999). La lógica extractivista, en cambio, es un régimen de relaciones sociales y de poder que reorganiza territorios y genera conflictos socioambientales (Acosta, 2011, 2016; Acselrad, 2014). El conflicto ambiental no se limita a una disputa por recursos: es un conflicto ontológico y epistémico. La entrada de empresas transnacionales, con apoyo estatal y militar, constituye la imposición de una racionalidad neoliberal que busca desestructurar los vínculos comunitarios y deslegitimar los saberes ancestrales (Gudynas, 2010; Svampa, 2019). Las formas de resistencia no se expresan solo mediante protestas, sino también a través de la reinención cotidiana de las prácticas espirituales, la oralidad y la memoria de los ancianos. Los territorios son espacios de producción de sentidos compartidos (Acselrad, 2004). En Segunda y Cajas, el territorio es un cuerpo vivo con el cual se establecen relacio-

nes éticas y espirituales. La defensa del territorio es inseparable de la defensa de la vida.

Las prácticas de encantamiento desafían las dicotomías naturaleza/cultura, sujeto/objeto, razón/emoción que operan en las ciencias sociales convencionales. Al proponer un enfoque que escuche los saberes locales y reconozca la pluralidad ontológica, este trabajo se alinea con los esfuerzos de descolonización del pensamiento (De la Cadena, 2010; Escobar, 2014; Rivera Cusicanqui, 2015). Los "avisos" de la montaña, los sueños premonitorios o las señales de la naturaleza no son meras creencias, sino formas legítimas de producción de conocimiento que orientan decisiones colectivas. Estas prácticas no están congeladas en el tiempo. Son constantemente recreadas, reinterpretadas y actualizadas frente a los desafíos contemporáneos. La espiritualidad andina dialoga con nuevas formas de organización social, discursos de derechos y lenguajes de la ecología. Mujeres, jóvenes y migrantes participan activamente, tensionando y renovando las prácticas de encantamiento (Alberca Velasco, 2025).

Este artículo se basa en una investigación cualitativa realizada en el marco de la Maestría en Planificación Urbana y Regional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, con apoyo del IPPUR. Contó con la participación activa de la comunidad de Segunda y Cajas mediante entrevistas, observación participante y círculos de diálogo (Torres Ribeiro, 2011). Este trabajo se sitúa en un horizonte andino específico, reconociendo formas particulares de relación entre comunidad, territorio y entidades no humanas, sin pretender generalizarlas al conjunto del país. En tiempos de avance del extractivismo y la intolerancia, resulta fundamental recuperar el valor del encantamiento como forma de resistencia y creación colectiva.

Metodología

Este estudio es cualitativo, descriptivo e interpretativo, sustentado en ecología política decolonial, filosofía andina y saberes situados. Dialoga con Escobar (2014), Arguedas (2012), Quijano (2000, 2010), De la Cadena

(2010) y Rivera Cusicanqui (2015), quienes cuestionan jerarquías epistémicas modernas, y con Estermann (2012), que enfatiza relacionalidad, reciprocidad y complementariedad. La estrategia metodológica es la cartografía de la acción social (Torres Ribeiro & Lobato, 2006; Torres Ribeiro, 2011), que comprende el territorio desde experiencias, prácticas y significados de los sujetos. Este enfoque produce conocimiento en diálogo con los actores, incorporando dimensiones materiales, simbólicas y afectivas.

El campo empírico fue la Comunidad Andina Indígena Campesina de Segunda y Cajas, distrito de Carmen de la Frontera, provincia de Huancabamba, Piura, Perú. Entre 2022 y 2024 se realizaron observación participante, caminatas territoriales y registros fotográficos con las rondas campesinas. Se recopilaron narrativas orales de líderes ronderos y comuneros mediante entrevistas abiertas, respetando la centralidad de la oralidad en epistemologías andinas. El material se sistematizó en diarios de campo u narraciones sensibles con los pobladores, comuneros, comuneras, ronderas y ronderos, para comprender prácticas de encantamiento territorial y justicia comunal como resistencia al extractivismo minero que se desea implantar por el Estado peruano por medio de Rio Blanco Copper. El análisis se orientó desde una escucha decolonial y cosmopolítica indígena (De la Cadena, 2010), articulando teoría y práctica en investigación comprometida con territorios y espiritualidades.

Encantamiento, espiritualidad y territorio: resistencias de mundos vivientes

Como sostiene Aníbal Quijano (2000), a lo largo de la historia de América Latina los pueblos originarios y tradicionales han enfrentado un conjunto persistente de violencias epistémicas y ontológicas que buscan silenciar y deslegitimar sus formas propias de vivir, conocer y relacionarse con la Tierra. Estas violencias se profundizan en los contextos de colonialismo interno, racismo estructural y en la expansión continua del modelo extractivista, que convierte los territorios en recursos

y los saberes en “folclores”. En este escenario, las prácticas espirituales encantadas, las cosmopolíticas u normas internas indígenas andinas campesinas y las religiosidades populares se erigen no solo como sistemas de creencias, sino como verdaderas formas de resistencia y re-existencia frente a la racionalidad moderna y capitalista.

Lo que aquí denominamos encantamiento del mundo no se refiere a una lectura romántica o idealizada de las cosmologías tradicionales, sino a la existencia de mundos múltiples, en los cuales la naturaleza está viva, los espíritus tienen agencia y los vínculos entre humanos y no humanos constituyen la base de toda forma de convivencia. Como afirma Marisol de la Cadena (2010), se trata de una ontología que no separa Naturaleza y Cultura, y que convoca a los *runa*, *apus*, aguas, semillas y espíritus como agentes políticos y relacionales. En este sentido, la religiosidad popular y las prácticas de encantamiento deben comprenderse no como vestigios del pasado, sino como potencias insurgentes que confrontan el proyecto civilizatorio hegemónico.

Al retomar el concepto de cosmopolítica, De la Cadena (2010) propone la escucha de mundos “inconmensurables” según los parámetros de la razón moderna. Lo que se revela, por tanto, es que muchas luchas no pueden traducirse dentro de los marcos eurocentrados de política, economía o religión. Así, cuando *ronderos*, *comuneros* y guardianes de los bosques realizan ofrendas a las montañas, vigiliass espirituales contra la minería o rituales de curación colectiva, están practicando formas de resistencia que articulan espiritualidad y territorialidad formas inseparables, pues el territorio es también un cuerpo espiritual.

Esta visión está profundamente enraizada en una racionalidad otra, que Josef Estermann (2012) denomina filosofía andina: una forma de pensamiento que se basa en una racionalidad relacional, donde el mundo no se entiende como una suma de entidades separadas, sino como un entramado de vínculos entre seres humanos, naturaleza y cosmos. Se sustenta en principios como la relacionalidad (todo está interconectado), la reciprocidad (*ayni*) y la complementariedad, que orientan tanto el conocimiento como la vida comunitaria.

Para Estermann, el pensamiento andino no parte de la dicotomía entre sujeto y objeto, ni de la separación entre lo espiritual y lo material, sino de una lógica relacional, complementaria e integrada, expresada en los principios de dualidad (*yanantin*), reciprocidad (*ayni*) y correspondencia (*chakana*). Esta filosofía no es una teoría abstracta, sino una práctica cotidiana vivida en las comunidades, en las festividades, en los cultos a la tierra, en los ciclos agrícolas y en los rituales, porque en la tradición andina el pensamiento no se separa de la vida, sino que se encarna en prácticas concretas que organizan la existencia colectiva. De este modo, los principios de relacionalidad, reciprocidad y complementariedad se expresan en acciones como el trabajo comunal, las ofrendas a la tierra o la toma de decisiones colectivas, donde conocer, hacer y crear forman parte de un mismo proceso. En este sentido, las prácticas cotidianas no son meras expresiones culturales, sino el espacio donde se actualiza y reproduce el quehacer andino, articulando lo productivo, lo espiritual y lo social en una misma lógica de sostenimiento de la vida y del equilibrio con el territorio.

La articulación entre espiritualidad y territorio se torna aún más evidente cuando observamos los conflictos socioambientales contemporáneos como los de Río Blanco en Huancabamba Piura (Alberca Velasco, 2025). Como señala Svampa (2019), el neoextractivismo, tal como se ha configurado en América Latina, ha intensificado las disputas territoriales, en las cuales el Estado, en alianza con empresas transnacionales, impone megaproyectos de minería, petróleo, energía y agronegocio sobre territorios habitados por pueblos indígenas, campesinos y comunidades tradicionales. El neoextractivismo opera a través de mecanismos como la expansión de la frontera extractiva, la intervención del Estado mediante concesiones y marcos legales favorables, la inserción en mercados globales de materias primas y la reconfiguración de los territorios en función de la explotación de recursos. Asimismo, implica procesos de desposesión, conflictos socioambientales y subordinación de economías y saberes locales, que permiten sostener la acumulación a gran escala. En estas disputas, lo que está en juego no es solo la pose-

sión de la tierra, sino los modos de vida, las cosmologías y los sistemas simbólicos que estructuran la existencia colectiva.

En contextos como el de la Comunidad de Segunda y Cajas, en el norte del Perú, estudiado por Hilder Alberca Velasco (2022; 2025), se observa cómo la presencia de las empresas mineras no solo amenaza el equilibrio ecológico y el buen vivir de las poblaciones locales, ni se limita a generar violencia psicológica y conflictos internos entre sus habitantes, sino que también afecta el campo simbólico y espiritual, al devastar espacios sagrados, silenciar saberes ancestrales y profundizar las fragmentaciones comunitarias. Frente a ello, las Rondas Campesinas, además de ejercer vigilancia territorial y justicia comunal, se organizan a partir de una ética espiritual desde el entender de la filosofía andina, y de un vínculo profundo con la tierra encantada vínculo que se expresa en oraciones, cantos, ofrendas y caminatas nocturnas de protección. Esta ética espiritual se sustenta en principios como la reciprocidad, que implica devolver a la tierra lo que ella brinda; el respeto y cuidado hacia las entidades del territorio, reconocidas como seres vivos con agencia; y la responsabilidad colectiva en el mantenimiento del equilibrio entre comunidad, naturaleza y mundo espiritual.

Esta forma de resistencia puede comprenderse a la luz del concepto de *re-existencia*, desarrollado por autores decoloniales como Catherine Walsh (2010), quien propone no solo resistir a los dispositivos de dominación, sino crear otros modos de vida a partir de la valorización de las *epistemes* subalternizadas. Mignolo (2003) sostiene que la colonialidad del saber se basa en la imposición del “punto cero” del conocimiento una supuesta objetividad universal que descalifica todos los demás saberes como inferiores o irracionales. En ese sentido, las religiosidades populares las que pernotan los territorios, las cosmovisiones andinas según sus territorios, o como la cosmovisión de los afrodescendientes son sistemáticamente reducidas a “creencias”, “supersticiones” o “tradiciones culturales”, sin reconocimiento de su racionalidad propia.

Sin embargo, como argumenta Quijano (2000), es precisamente la colonialidad del poder la que estructura la división global del trabajo, del conocimiento y de la humanidad. Así mismo, las prácticas encantadas,

al ser deslegitimadas, revelan cómo la modernidad eurocentrada, opera a través de la explotación económica. De igual manera, también mediante la deshumanización epistémica de los pueblos colonizados. Para enfrentar esta lógica, es necesario, como defiende Rivera Cusicanqui (2015), no solo una descolonización del pensamiento, sino también de la mirada, de los cuerpos y de los sentimientos. En esa línea, la autora propone una sociología *ch'ixi*², que asume la coexistencia contradictoria de lógicas distintas, sin jerarquizarlas ni reducirlas a la unidad.

Seguendo el raciocinio de Silvia Rivera Cusicanqui, se encuentra en Arturo Escobar (2014) una continuidad analítica que avanza en esa misma dirección, particularmente en su propuesta de sentipensar con la Tierra, entendida como una forma de conocimiento situada, afectiva y relacional, que reconoce los territorios como espacios de vida, cultura y espiritualidad. En este marco, el autor plantea que lo que está en disputa es el enfrentamiento entre dos paradigmas civilizatorios: de un lado, el desarrollo moderno, antropocéntrico y orientado a la acumulación; y, del otro, horizontes como el Buen Vivir, el *tekó porã* y el *sumak kawsay*, que expresan formas de convivencia armónica con la naturaleza, basadas en la reciprocidad y en la pluralidad de mundos.

En este contexto, las prácticas religiosas y encantadas pueden verse como esperanza claves para el futuro. Como afirma Acosta (2019), el *Buen Vivir* no puede ser entendido como una propuesta de desarrollo alternativo, sino como una alternativa al desarrollo: una ruptura con el paradigma del progreso lineal e infinito. Al retomar las bases espirituales de los pueblos originarios, esta propuesta convoca a una revalorización de los vínculos con la *Pachamama*, con los espíritus del territorio y con la ancestralidad.

Lo que se configura, entonces, es una cosmopolítica de las resistencias, donde la lucha por la justicia ambiental se entrelaza con rituales, ofrendas y espiritualidades insurgentes. Por eso que, el encantamiento del mundo no es una nostalgia, sino una política radical que reivindica el derecho a existir de otros mundos posibles. Como señala Acsehrad

2 “Ch'ixi” significa “manchado” o “entremezclado”, algo que contiene elementos opuestos sin fusionarlos del todo.

(2004), los significados del lugar son contruidos, disputados y constantemente reactualizados. Las comunidades no luchan solo por la tierra, sino por el reconocimiento de sus territorialidades, que incluyen dioses, ancestros, mitos, símbolos y afectos.

Colonialidad del Saber, Violencia Neoliberal e Insurgencia Comunitaria: los Mundos que Resisten

Las violencias que recaen sobre los cuerpos-territorios indígenas y campesinos de América Latina operan también en el campo epistémico y espiritual. Como sostiene Quijano (2000), la colonialidad del poder sigue siendo un sistema activo que organiza la producción del conocimiento, la división social del trabajo y las jerarquías raciales y culturales. De ahí que, la imposición del saber occidental como criterio universal de verdad descalifica los saberes ancestrales y espirituales como “irracionales” o “atrasados”.

Estas formas de violencia convergen con los mecanismos de la violencia neoliberal, que, como propone Hilder Alberca Velasco (2024), deshumaniza mediante la mercantilización de la vida, la precarización de los vínculos sociales y la destrucción de los territorios. En este sentido, el avance del extractivismo, muchas veces respaldado por el Estado, representa una doble agresión: tanto al espacio material como al orden simbólico de las comunidades. Como señala Maristella Svampa (2019), las luchas contra el extractivismo implican disputas ontológicas en torno a lo que se entiende por vida, territorio y desarrollo. En este campo se inscriben las acciones de las Rondas Campesinas, especialmente en la Comunidad de Segunda y Cajas, en Huancabamba, donde las prácticas de vigilancia y justicia comunal se entrelazan con la espiritualidad andina. Donde los ronderos realizan vigiliass, invocan a los apus y a la Pachamama, y cuidan el territorio de manera relacional. Encontramos en Estermann (2012), en la racionalidad andina lo sagrado impregna todas las dimensiones de la existencia, incluyendo lo político.

Esta actuación conjuga acción política y acción espiritual. Cuando los ronderos caminan de noche en grupos de diez, portando antorchas

y sombreros, reafirman el vínculo con los seres encantados, los muertos y los vivos mediante sus recordatorios como las fiestas de todos los santos o las velaciones. Se trata de una ontopolítica, en los términos de De la Cadena (2010), que escapa a las categorías de la ciencia política occidental. Esta forma de resistencia se inscribe en una lógica de re-existencia (Walsh, 2010), que no busca solo detener la destrucción, sino afirmar mundos ontológicamente distintos. En Escobar (2014), los conflictos territoriales son disputas entre paradigmas civilizatorios: de un lado, el mundo moderno-colonial; del otro, los mundos pluriversos, sustentados en la reciprocidad y el cuidado.

Los rituales colectivos ---como las ofrendas a los *apus* y los pagos a la tierra--- mantienen el equilibrio espiritual y convocan a la comunidad a la acción. En este contexto, el conflicto con la empresa minera Rio Blanco Copper en la provincia de Huancabamba se inscribe en una disputa más amplia por el territorio, donde los intereses extractivos orientados a la explotación de recursos minerales entran en tensión con las formas de vida campesinas basadas en la agricultura, el cuidado del agua y el respeto por los espacios sagrados. Así, en la resistencia frente a este proyecto minero, estas prácticas se convierten en actos de insurgencia espiritual frente a un modelo de desarrollo que desconoce el vínculo entre cuerpo y territorio. Desde la cosmología andina, la montaña es concebida como un ser vivo, por lo que su destrucción no representa únicamente un daño ambiental, sino una ruptura del equilibrio cósmico que sostiene la vida comunitaria.

La espiritualidad actúa también como forma colectiva de elaboración del dolor. Para Suelly Rolnik (2018), las subjetividades colonizadas cargan heridas históricas, y las prácticas espirituales populares ofrecen caminos de sanación mediante la recomposición de los vínculos con la ancestralidad y lo sagrado. En las vigilias espirituales de las Rondas, cada cuerpo se conecta con una red amplia de seres, tiempos y espacios, una especie de protección y círculo ritual relacional. Rivera Cusicanqui (2015) recuerda que las luchas indígenas y campesinas expresan formas de autodeterminación que cuestionan la lógica moderna de soberanía y progreso.

En este horizonte, el concepto de “desobediencia epistémica” (Mignolo, 2003) resulta central para comprender estas resistencias. Al afirmar sus saberes como válidos, las comunidades practican una negación activa de la lógica colonial del conocimiento. Esa desobediencia se expresa en rituales, cantos, asambleas y en la oralidad: el saber está en las montañas, en las semillas, en las manos de las mujeres y en los sueños de los ancianos. La religiosidad popular aparece como un espacio donde lo colonial y lo insurgente se entrelazan. En fiestas, cultos y procesiones coexisten elementos cristianos e indígenas, en un sincretismo que, como observa Brandão (1986), es más resistencia que asimilación. La fe también es política no como ideología, sino como forma de vivir la justicia y la solidaridad en el cotidiano. En Eduardo Viveiros de Castro (2015), lo que está en juego es el reconocimiento de la multiplicidad ontológica del mundo, expresada en el concepto de multinaturalismo, según el cual distintos seres habitan distintos mundos. En este marco, la espiritualidad andina no puede entenderse como una “religión tradicional”, sino como una ontología relacional que confronta el dualismo moderno entre sujeto y objeto. Estas insurgencias encantadas se suman a las luchas de otros pueblos originarios y campesinos de América Latina, como los guardianes de la selva en Brasil, los zapatistas en Chiapas, los mapuches en Chile y los moxeños en Bolivia. En todas ellas, el vínculo con la tierra y lo sagrado es central.

De tal manera, para Acosta (2019), no se trata solo de proteger recursos naturales, sino de defender modos de vida que rechazan la lógica de la acumulación y la explotación. La espiritualidad, en este contexto, es un horizonte ético y político.

Frente a la violencia neoliberal que transforma todo en mercancía, las comunidades andinas convocan a sus espíritus, sus muertos, sus montañas y sus aguas como aliados en la lucha. Así, la resistencia se compone de cuerpos y ritos, de palabras y silencios. En este marco, Boaventura de Sousa Santos (2007) plantea la necesidad de construir una ecología de saberes que reconozca la dignidad de todas las formas de conocimiento. De este modo, el desafío es pensar una praxis académica comprometida con estas resistencias. En esta línea, Ana Clara Torres

Ribeiro (2011) propone la construcción de una ciencia con conciencia, que valore la cartografía de la acción social y escuche los territorios. Así, el conocimiento se concibe como relacional, ético e implicado, en sintonía con el corazón, el cuerpo y la Pachamama.

Espiritualidad, cuerpo-territorio y la potencia política de los mundos andinos

La experiencia de las Rondas Campesinas de la Comunidad de Segunda y Cajas, en Huancabamba, presenta un paradigma de resistencia que articula lo político, lo espiritual y lo cotidiano de manera integrada. Para comprender esta articulación, es necesario desplazar la mirada académica de las dicotomías modernas que separan naturaleza y cultura, cuerpo y mente, religión y política. De tal forma, cabe añadir que la cosmovisión andina propone una lógica relacional en la que los territorios no son solo espacios geográficos, sino cuerpos vivos que respiran, sufren y responden a las acciones humanas (Alberca Velasco, 2025). Según Estermann (2012), el pensamiento andino se fundamenta en la convivencia armoniosa con la naturaleza, que no es exterior al ser humano, sino parte constitutiva de su existencia. Así, el cuerpo humano y el cuerpo de la Pachamama son interdependientes, y las agresiones al territorio provocadas por la minería son también heridas infligidas a los cuerpos de los sujetos comunitarios. Esta interdependencia entre cuerpo y territorio se vive y se ritualiza en las prácticas de las Rondas, que realizan ofrendas, rituales de protección, danzas ceremoniales y vigiliass espirituales como parte de su organización política.

En estrecha relación con lo anterior —la interdependencia entre cuerpo humano y cuerpo de la Pachamama descrita en el párrafo previo—, el concepto de cuerpo-territorio, según lo desarrollado por autoras como Segato (2014), permite comprender cómo la violencia extractivista afecta directamente a las mujeres indígenas y campesinas. El cuerpo femenino es un blanco privilegiado de una lógica de conquista y apropiación que se reproduce en la expropiación de las tierras y en la destrucción de los vínculos comunitarios. Las lideresas ronderas,

al defender el agua y los territorios sagrados, también están luchando por el derecho a existir según sus propias lógicas, experiencias y afectos. Esta dimensión fue recogida en el trabajo de campo a través de los testimonios de lideresas ronderas, cuya participación en asambleas y vigiliass se retoma más adelante en este artículo al abordar específicamente el papel de las mujeres ronderas como guardianas del agua, la tierra y la memoria comunitaria.

La espiritualidad, en este contexto, no puede reducirse únicamente a la esfera de lo “religioso”, tal como ha sido definida por las lógicas de la modernidad colonial. En este sentido, en los estudios de Marisol de la Cadena (2010), los mundos indígenas no se organizan según la oposición entre lo secular y lo sagrado, ya que lo sagrado se encuentra imbricado en las relaciones con los ríos, las piedras, los animales y los espíritus. De este modo, esta presencia de lo sagrado se manifiesta en decisiones políticas tomadas en asambleas que cuentan con la bendición de los *apus*; en las visitas colectivas a los manantiales; en la consulta de los sueños de los ancianos; y en las prácticas de reciprocidad entre los miembros de la comunidad y los seres no humanos. La actuación de las Rondas Campesinas evidencia un tipo de racionalidad insurgente que desafía la lógica colonial del saber. Esa racionalidad se expresa en prácticas de escucha, de cuidado, de protección y de memoria, en las cuales el tiempo no es lineal y la verdad no se impone, sino que se comparte. Tal como lo menciona Walsh (2010), se trata de una pedagogía de la re-existencia, en la que el conocimiento no se separa de la vida, sino que emerge de ella en su densidad histórica, afectiva y espiritual.

La lógica neoliberal, al imponer la fragmentación de los vínculos sociales y la mercantilización de la naturaleza, intenta destruir los fundamentos de esta cosmovisión. Sin embargo, los pueblos andinos responden con prácticas de recomposición colectiva, reencantamiento del mundo y reorganización política basadas en valores como el **ayllu** (comunidad), el **ayni** (reciprocidad) y el **sumaq kawsay** (buen vivir). Estas prácticas revelan que las comunidades no son pasivas ni víctimas resignadas, sino sujetos activos de una historia propia.

Para Escobar (2014) y Acosta (2019), la defensa del buen vivir no es solo un proyecto alternativo, sino una crítica ontológica al modelo civilizatorio moderno. El buen vivir propone la centralidad de la vida en todas sus formas, el respeto a la diversidad ontológica y el reconocimiento de la interdependencia entre humanos y no humanos. Las Rondas, al incorporar estos principios en su organización y acción, construyen una política del cuidado, una ética de lo común y una espiritualidad de la resistencia.

En este proceso, los saberes ancestrales asumen un papel central. Los ancianos y ancianas son portadores de conocimientos que no se encuentran en los libros, sino en las prácticas cotidianas, en los cantos, en las danzas y en los ritos. El saber es vivido, transmitido oralmente y actualizado en las experiencias colectivas. En Mignolo (2003), se trata de una desobediencia epistémica que rechaza el monopolio del conocimiento científico occidental y afirma otras formas de pensar, sentir y actuar en el mundo.

Esa desobediencia también se manifiesta en el campo del lenguaje. Las lenguas indígenas ---como el quechua y el español andino--- contienen conceptos que no encuentran una traducción exacta en el vocabulario dominante. Términos como *tinkuy* (encuentro de opuestos), *pachakuti* (transformación del tiempo-espacio) y *wamani* (espíritu de la montaña) expresan formas de comprender la realidad que desbordan las categorías modernas. Por ello, preservar estas lenguas constituye un acto político y espiritual de resistencia.

En este mismo horizonte, la presencia de las mujeres ronderas, como guardianas del agua, de la tierra y de la memoria, muestra que la lucha no es solo territorial, sino también feminista. Ellas reivindican el derecho a hablar, decidir y cuidar, no como “ayudantes” de los hombres, sino como protagonistas de un proyecto colectivo. Sin embargo, esta dimensión de la resistencia suele ser invisibilizada, aunque emerge con fuerza en asambleas, manifestaciones y rituales. En esta línea, Suely Rolnik (2018) plantea que la insurrección de los cuerpos implica también una insurrección de los afectos, los deseos y las formas de estar en el mundo.

Desde otra perspectiva, la cosmopolítica andina, tal como sugieren Eduardo Viveiros de Castro (2015) y Boaventura de Sousa Santos (2007), desborda las fronteras entre lo humano y lo no humano, lo visible y lo invisible, el saber y el sentir. En este sentido, se propone una forma de hacer política que no se reduce a la representación institucional, sino que se enraíza en los territorios, los sueños y las prácticas cotidianas: una política viva que brota de la tierra, palpita en el cuerpo y se expresa en cantos, danzas y ofrendas. De esta manera, la lucha de las Rondas Campesinas contra la minería en Huancabamba no constituye únicamente una resistencia al extractivismo, sino la afirmación de otro modo de existir: una forma de vida en la que lo sagrado, lo comunitario y lo político se encuentran profundamente entrelazados; en la que el territorio es cuerpo y el cuerpo es territorio; y en la que la justicia no es punitiva, sino restaurativa y espiritual. En este sentido, como recuerda Silvia Rivera Cusicanqui (2015), esta lucha no es nueva, sino la continuidad de una larga historia de resistencia de los pueblos andinos frente a la colonialidad. Asimismo, en tiempos de crisis ecológica, social y espiritual, escuchar estas experiencias no constituye solo un acto de solidaridad, sino una exigencia ética. En esta línea, como afirmó Sócrates en su defensa ante el tribunal ateniense, “una vida sin examen no merece ser vivida” (Platón, *Apología de Sócrates*, 38a). Examinar las formas de vida que resisten al colapso, que crean mundos en medio de las ruinas y que cuidan lo común con ternura y firmeza se vuelve, así, una tarea urgente para quienes buscan construir futuros posibles.

Resultados

El análisis de los datos recolectados permitió identificar patrones consistentes de resistencia social, cultural y espiritual en las Rondas Campesinas de la Comunidad de Segunda y Cajas. Estas prácticas no se reducen a la vigilancia territorial, sino que articulan la defensa de la identidad cultural y de la espiritualidad andina, ambas amenazadas por la expansión de los proyectos extractivistas en la región. La investigación se organizó en torno a tres ejes analíticos que expresan las interaccio-

nes complejas entre el movimiento rondero, la comunidad y las fuerzas externas vinculadas al avance de la minería: la vigilancia colectiva y defensa del territorio, la dimensión espiritual y las prácticas de encantamiento, y la resistencia al extractivismo como fortalecimiento de la identidad local. En primer lugar, la vigilancia colectiva constituye una práctica fundamental dentro de la organización rondera. Las rondas nocturnas, que se realizan entre las nueve de la noche y las cuatro de la madrugada, no se limitan a prevenir robos o proteger los bienes comunales: representan un ejercicio de cuidado ancestral de la tierra y de sus vínculos simbólicos. Esta forma de resguardo encarna una ética del cuidado territorial que combina la protección física con una dimensión espiritual más profunda, en la cual se preservan las “tierras sagradas” y los conocimientos ancestrales que en ellas habitan. Así, la vigilancia adquiere un sentido de reciprocidad con la Pachamama, entendida no como recurso, sino como sujeto de respeto y corresponsabilidad.

Las rondas nocturnas, generalmente integrados por hombres y mujeres de generaciones mayores, revelan una conexión íntima entre el deber comunal y la responsabilidad espiritual. Las y los ronderos conciben su tarea como una prolongación del compromiso con los espíritus tutelares del territorio, especialmente en contextos donde las amenazas extractivas son constantes. Esta práctica fortalece la cohesión social, fomenta la confianza y consolida un principio de justicia colectiva que se apoya en la acción compartida. De esta manera, la ronda no solo garantiza seguridad material, sino que reproduce un modelo de gobernanza basado en la reciprocidad, la comunalidad y la justicia participativa.

El segundo eje analítico corresponde a la dimensión espiritual y las prácticas encantadas del territorio. La resistencia rondera no se expresa únicamente como oposición material al extractivismo, sino que se enraíza en un universo espiritual que dota de sentido a la defensa comunal. Durante las patrullas es frecuente la realización de oraciones, ofrendas y rituales para invocar la protección de los *Apus* ---espíritus de las montañas--- y de otras entidades que habitan los ríos, los cerros y los caminos. Estas prácticas, que incluyen la entrega ritual de hojas de coca y plegarias colectivas, constituyen actos de armonización entre lo

humano y lo no humano. La vigilancia, en este sentido, se convierte en un acto de encantamiento territorial, donde la protección material se entrelaza con el respeto a las fuerzas invisibles que cohabitan el mundo natural. Esta dimensión simbólica y mística de la resistencia se erige como una respuesta ética frente al modelo económico que mercantiliza la naturaleza, reafirmando una ontología relacional que reconoce la sacralidad de la vida.

El tercer eje se centra en la resistencia al extractivismo y el fortalecimiento de la identidad cultural. En Huancabamba, la oposición de las Rondas Campesinas a la minería trasciende la mera disputa por el uso del suelo: constituye una reafirmación política y espiritual de la identidad indígena. Las acciones de defensa territorial implican una recuperación de la lengua quechua, de la medicina tradicional y de los saberes agrícolas transmitidos por generaciones. Durante las entrevistas, diversos ronderos y comuneros expresaron que su lucha “no es solo por la tierra, sino por la vida misma”, entendida como continuidad de las tradiciones, de los valores comunitarios y del equilibrio con la naturaleza. En este proceso, las festividades, los rituales agrícolas y las celebraciones comunales se transforman en espacios de resistencia simbólica frente a la homogeneización cultural promovida por el capitalismo extractivo. Así, la práctica rondera no solo protege el territorio físico, sino que garantiza la perpetuación de una memoria colectiva que se opone a la lógica de despojo.

Finalmente, la investigación reveló la relación ambivalente entre las Rondas y el Estado, marcada por una búsqueda de reconocimiento y, al mismo tiempo, por una desconfianza estructural. Aunque el Estado peruano ha incorporado en su legislación mecanismos de reconocimiento territorial y de consulta previa, en la práctica persisten serias limitaciones institucionales. La ausencia de fiscalización efectiva, la débil protección jurídica de las comunidades campesinas y la falta de políticas que garanticen el consentimiento libre e informado frente a los proyectos extractivos refuerzan la sensación de vulnerabilidad. Sin embargo, la creciente articulación de las Rondas con movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales y redes internacionales

de solidaridad ha fortalecido su visibilidad y capacidad de incidencia política. Estas alianzas globales, junto con la legitimidad ganada por su defensa de la vida y del territorio, han transformado la lucha rondera en un referente de resistencia ecológica y cultural. En síntesis, los resultados de esta investigación muestran que la lucha de las Rondas Campesinas de Segunda y Cajas es una forma compleja y plural de resistencia que conjuga vigilancia, espiritualidad y acción política. La defensa territorial no se agota en la protección de un espacio físico, sino que se despliega como una práctica de reexistencia una manera de vivir y de sostener el mundo desde la reciprocidad, la memoria y el respeto a la vida. Frente al avance del modelo extractivista neoliberal, las Rondas se consolidan como guardianas de un horizonte alternativo que articula justicia ambiental, autonomía comunal y dignidad espiritual.

Consideraciones finales

El análisis de los datos de campo evidencia que la resistencia de las Rondas Campesinas de Segunda y Cajas frente al extractivismo minero trasciende la defensa territorial para inscribirse en una disputa por el sentido de la vida, el territorio y la comunidad. En primer lugar, las acciones ronderas configuran un movimiento integral de defensa de la tierra, la cultura y la espiritualidad andina. La vigilancia nocturna revela un acto de reciprocidad espiritual donde rituales y ofrendas actualizan la relación con la naturaleza como ser vivo. La resistencia preserva los vínculos simbólicos que sostienen la vida comunal, no solo frena efectos materiales del extractivismo. En segundo lugar, la reafirmación identitaria emerge como eje central. Frente a la erosión de formas de vida ancestrales, las Rondas reafirman su identidad mediante la lengua, la medicina tradicional y la memoria espiritual. Cada práctica comunal como es el salir a rondear los territorios de noche, como estar activos en las ceremonias políticas que les corresponde a la vida comunal y vecinal, constituye resistencia cultural contra la homogeneización capitalista. La defensa del territorio deviene defensa de la diversidad ontológica. En tercer lugar, la investigación evidencia las

limitaciones estructurales del Estado peruano. A pesar de la consulta previa, persisten vulneraciones sistemáticas por débil fiscalización y primacía de intereses extractivos. Frente a ello, las Rondas articulan redes indígenas, ecologistas y de derechos humanos que amplían la visibilidad de sus demandas.

Finalmente, esta resistencia constituye una propuesta ética, política y epistemológica frente al neoliberalismo. Más que reacción defensiva, es producción activa de mundo que reivindica reciprocidad, colectividad y espiritualidad. Las Rondas no solo resisten: producen conocimiento, sostienen la vida y proyectan horizontes donde defender el territorio es defender la vida en todas sus formas.

Referencias

- Acosta, A. (2011). Extractivismo y neoextractivismo: Dos caras de la misma maldición. En A. Acosta *Más allá del desarrollo* (pp. 83-118). El Conejo.
- Acosta, A. (2016). Aporte al debate: El extractivismo como categoría de saqueo y devastación. *Negotiating Nature: Imaginaries, Interventions and Resistance*, 9(2), 25-33.
- Acosta, A. (2019). *El Buen Vivir como alternativa al desarrollo: Utopía y post-extractivismo*. Abya-Yala.
- Acselrad, H. (2004). *Os nomes do lugar: A construção dos significados do lugar*. IPPUR.
- Acselrad, H. (2014). Disputas cognitivas y ejercicio de la capacidad crítica: El caso de los conflictos ambientales en Brasil. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, 21, 1-14.
- Alberca Velasco, H. (2022). A ação da violência neoliberal sobre o outro. IPPUR/UFRJ.
- Alberca Velasco, H. (2024). *Neoextractivismo e bem viver: Estudo do conflito ambiental entre ronderos (as) e comuneres (as) da comunidade andina indígena camponesa Segunda y Cajas, em Huancabamba, e a empresa Rio Blanco Copper, no Peru* \[Tesis de maestría, Universidad Federal de Río de Janeiro, Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional\]. Repositorio del IPPUR/UFRJ. <<https://ippur.ufrj.br/ppgpur/informacoes-academicas/teses-e-dissertacoes-ppgpur/>>
- Alberca Velasco, H. (2025). *Rondas campesinas en el Perú: Reflexiones desde la provincia de Huancabamba*. EDUNILA.
- Arguedas, J. M. (2012). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Fondo de Cultura Económica.
- Boff, L. (1999). *Saber cuidar: Ética do humano---compaixão pela Terra*. Vozes.
- Bourdieu, P. (1999). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Brandão, C. R. (1986). *Religião popular no Brasil: Um debate*. Vozes.

- Caruso, N. (2013). *Campesinización y etnicidad en América Latina: Algunas aproximaciones teóricas* \[Conferencia\]. X Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad: La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Siglo del Hombre Editores.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture*. University of Chicago Press.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Estermann, J. (2012). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.
- Gudynas, E. (2010). El desarrollo sustentable como adaptación al medio ambiente. En E. Gudynas (Ed.), *Ecología, economía y ética del desarrollo sostenible* (pp. 27-45). CEPES.
- Huber, L. (1995). *Las rondas campesinas de Piura*. Institut Français d'Études Andines.
- Mignolo, W. D. (2003). *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *Nepantla: Views from South*, 1(3), 533-580.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.

- Rolnik, S. (2018). *Esferas da insurreição: Notas para uma vida não cafetinada*. N-1 Edições.
- Santos, B. de S. (2007). *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política*. Cortez.
- Segato, R. (2014). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*. Tinta Limón.
- Svampa, M. (2019). *Neoextractivismo: Dilemas de la justicia ambiental en América Latina*. Catarata.
- Perú. (1987). *Ley N.º 24656, Ley General de Comunidades Campesinas*. <https://www2.congreso.gob.pe/sicr/cendocbib/con3_uibd.nsf/1DAB0BF2E43B8FBB0525797B006DE3C0/%24FILE/1_LEY_24656_Ley_General_Comunidades_Campesinas_SPIJ.pdf>
- Perú. (2003). *Ley N.º 27908, Ley de Rondas Campesinas*.
- Platón. (2000). *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras* (J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo & C. García Gual, Trans.). Gredos. (Trabajo original publicado ca. 399 a. C.)
- Torres Ribeiro, A. C. (2011). *Cartografia da ação social*. Consequência.
- Torres Ribeiro, A. C., & Lobato, M. A. C. N. (2006). Cartografia da ação social: Uma nova ferramenta metodológica. En *Cartografia social: Territórios e saberes em resistência* (pp. 17-35). FASE/IPPUR.
- Viveiros de Castro, E. (1998). Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(3), 469-488.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas caníbales*. Ubu.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia & C. Walsh (Eds.), *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 75-96). Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.