

Entre la Montaña y Wirikuta Defensa del territorio y del patrimonio cultural y natural de los pueblos indígenas

Giovanna Gasparello

En este texto se aborda la relación de mutuo fortalecimiento que existe entre la defensa de los territorios indígenas frente a los procesos extractivos y la defensa de las culturas y sus manifestaciones cotidianas y rituales. Se relatan dos casos emblemáticos por los distintos usos de la reivindicación cultural en la defensa del territorio. Por un lado, el pueblo wixárika ha reclamado el territorio sagrado de Wirikuta como patrimonio cultural inmaterial, apelando a su protección por parte de las instituciones nacionales e internacionales. Por otro, los pueblos de la Montaña de Guerrero utilizaron una estrategia basada en la Ley Agraria y apelaron al derecho a la consulta libre, previa e informada, mientras rechazan los proyectos de protección territorial institucional.

Palabras clave: territorio, pueblos indígenas, cultura, patrimonialización cultural, extractivismo, minería, México, Wirikuta, Montaña de Guerrero, wixárika, me'phaa.

WITHIN MONTAÑA AND WIRIKUTA. DEFENSE OF TERRITORY AND OF INDIGENOUS CULTURAL AND NATURAL HERITAGE

This paper addresses the mutually reinforcing relationship between the defense of Indigenous territories against mining processes and the defense of cultures and their daily and ritual manifestations. I will talk about two emblematic cases of the different uses of the demand for cultural recognition in the defense of territory. In the first case, the Wixárika people have claimed the sacred territory of Wirikuta as intangible cultural heritage, thus appealing to national and international institutions for its protection. In the second case, the people of the Montaña region of Guerrero used a strategy based on Land Law and appealed for the right to free, prior and informed consultation, while rejecting institutional projects of territorial protection.

Key words: territory, indigenous people, cultural heritagization, extractivism, mining, México, Wirikuta, Montaña of Guerrero, wixárika, me'phaa.

INTRODUCCIÓN

Ceremonias, rituales y fiestas son expresiones vivas y cambiantes de las culturas indígenas contemporáneas. Figuran la visión del mundo que caracteriza cada pueblo, y reafirman el vínculo estrecho entre los hombres y el territorio donde viven, invocando una relación positiva con los elementos naturales, de los que depende la misma sobrevivencia humana.

El territorio es una entidad conformada por la cultura y por la historia, lugar “donde arraiga una identidad en la que se enlaza lo real, lo imaginario y lo simbólico” (Leff en Porto-Gonçalves, 2001:ix); la cultura se apropia de la tierra, significándola, y co-evoluciona con la naturaleza definiendo la identidad colectiva e individual de quienes habitan el territorio.

La relación mutuamente constitutiva entre territorio y cultura ha sido ampliamente estudiada por la disciplina antropológica. Gilberto Giménez acuñó la definición de *territorios culturales*, “[...] frecuentemente superpuestos a los geográficos, económicos y geopolíticos, resultan, como se ha visto, de la apropiación simbólico-expresiva del espacio” (2000:26). Giménez distingue tres dimensiones en la relación entre cultura y territorio: territorio como forma de objetivación de la cultura; como área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas (por ejemplo, las prácticas rituales y ceremoniales); y como objeto de representación, apego afectivo y símbolo de pertenencia socioterritorial (2000:28-29). Eckart Boege (2008), en su definición de *territorio biocultural*, insiste en la “diversidad biológica domesticada” y en el “uso de los recursos naturales según patrones culturales”. Finalmente, la perspectiva interdisciplinaria de la etnoecología ha definido el conjunto *cosmos-corpus-praxis*, es decir “prácticas productivas (*praxis*) organizadas bajo un repertorio de conocimientos tradicionales (*corpus*) y relacionando la interpretación de la naturaleza con ese quehacer, el sistema simbólico en relación con el sistema de creencias (*cosmos*) ligados a los rituales y mitos de origen (Toledo *et al.*, 1993, en Boege, 2008).

De acuerdo con Zárate, el espacio ritual es “un ámbito privilegiado para mostrar los procesos de significación y apropiación simbólica de un territorio particular” (2014:207). Las *geografías* (Porto-Gonçalves, 2001) de los territorios indígenas son cultural y simbólicamente marcadas: cerros, manantiales y parajes son sitios sagrados en donde residen y se veneran las fuerzas naturales, potencias y santos que ordenan el mundo y dan sentido a la existencia de los hombres; veredas y caminos son rutas de peregrinaciones transitadas por muchas comunidades durante los rituales y las celebraciones.

TERRITORIOS INDÍGENAS Y MINERÍA

Actualmente, la explotación indiscriminada de los recursos naturales ha puesto en riesgo la integridad de los territorios, y con ello la sobrevivencia de las culturas y de los mismos pueblos. Este “capitalismo de rapiña”, basado en el saqueo de los recursos naturales es la manifestación evidente del proceso definido por Harvey (2004) *acumulación por despojo*, que supone la mercantilización de bienes comunes naturales y culturales, y su explotación intensiva, en la mayoría de los casos de carácter transnacional y orientada a la exportación para el consumo en el mercado mundial.

El proceso de expropiación de los territorios, uniformados y convertidos en enclaves de exportación, implica la expropiación de la diversidad ecológica, económica y sociocultural, dimensiones profundamente entrelazadas. “Como forma de violencia colonial, la expropiación es, básicamente, expropiación de los medios de vida, de los medios a través de los cuales emergen y se re-crean las formas de vida” (Machado, 2011:147). Los pueblos indígenas son los más afectados por este proceso, debido a la riqueza de los territorios que habitan, y por la relación que las sociedades indígenas mantienen con el territorio, expresada en el conjunto de praxis-corpus-cosmos (prácticas de aprovechamiento agrícola, conocimientos sanitarios, sociales, económicos ligados al territorio, y universo simbólico y ritual que lo ordena). Por esto, la expropiación territorial significa con frecuencia destrucción cultural y etnocidio.

Por otra parte, los pueblos indígenas son los protagonistas principales de las luchas de resistencia al extractivismo y a los megaproyectos de saqueo territorial. Las luchas por la defensa del territorio defienden una forma de vida, cuyas manifestaciones representan por sí mismas resistencias a la expropiación neocolonial. En cuanto expresión de la diversidad, las culturas y sus expresiones son una forma de resistencia, practicada por individuos, sujetos históricos de culturas, economías y ecologías propias y particulares.

Entre la defensa del territorio y de la cultura existe una relación de necesidad: el territorio *biocultural* es condición para la reproducción de la cultura, por lo tanto, la perpetuación de las manifestaciones culturales es una forma de defensa territorial, como lo es la defensa explícita del corpus cultural entendido como patrimonio. A la vez, para los pueblos indígenas la defensa de tierra y el territorio implica la defensa del corpus cultural en su conjunto. La defensa de los lugares sagrados para la espiritualidad indígena, de la geografía ritual, de la biodiversidad que está en la base de la medicina y de la alimentación tradicional, así como de las actividades productivas, son el motor de luchas que usan de manera creativa la movilización, la acción directa y la lucha legal.

La minería, además de ser una de las más agresivas formas de saqueo territorial, representa una expresión paradigmática del mismo: “probablemente más que cualquier

otra actividad, la evolución histórica de la minería moderna se halla intrínsecamente ligada a la emergencia, constitución y los avatares políticos del colonialismo/colonialidad” (Machado, 2011:141), particularmente en América Latina. Este renovado proceso colonial impacta, una vez más, con especial violencia a los pueblos indígenas: en México, 14% del territorio nacional está bajo concesiones mineras (Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos 2015:533), cifra que sube al 17% en los territorios indígenas (Boege, 2013; López, s/f). La Ley Minera actualmente vigente en el país determina que la minería es de utilidad preferente sobre cualquier otra actividad en el terreno, con lo cual se puede llegar a la expropiación territorial para poder realizar actividades mineras sobre cualquier otro tipo de interés, lo cual contraviene lo establecido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo relativo a los Pueblos Indígenas y Tribales, que plantea el fundamental derecho a la consulta (López, 2010; 2013).

Hoy en día, las tradicionales minas de socavón, que siguen cobrando decenas de vidas en las explosiones y los derrumbes que ocurren en su interior, han dejado el paso, en gran medida, a la aún más nefasta minería a cielo abierto, o “megaminería tóxica”, que utiliza enormes cantidades de agua y de agentes químicos como cianuro y arsénico, y produce ingentes “pasivos ambientales” (Infante, 2011:3).¹ Por tal situación, el Observatorio de los Conflictos Mineros en América Latina ha contabilizado al menos 212 conflictos, de los cuales 38 están en Perú y 37 en México.²

“WIRIKUTA NO SE VENDE, ¡SE AMA Y SE DEFIENDE!”

El pueblo wixárika habita actualmente en la región centro-occidental de México, en la Sierra Madre Occidental. Su territorio abarca los estados de Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango. En la cultura wixárika el plano espiritual tiene especial relevancia, articulando los demás aspectos organizativos: el autogobierno, los procesos de curación y de educación, la administración de la justicia, así como la producción y la reproducción material, es decir, la agricultura y el comercio.

¹ Estos son “residuos sólidos o líquidos, generalmente peligrosos para el ambiente y/o la salud humana que quedan como remanentes de una actividad minera”.

² El conflicto en la Montaña de Guerrero no es contabilizado por el Observatorio, por lo tanto, la cifra para México sube a 38 conflictos [http://mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db/], fecha de consulta: 3 de julio de 2016.

Los 20 000 indígenas wixárika que habitan en las cinco comunidades y centros políticos-ceremoniales, así como en rancherías dispersas en unos 5 000 km² de áridas montañas y profundas cañadas, han entretejido el territorio durante siglos.

Lo hacen en sacrificios de sangre, ceremonias en los templos y peregrinaciones a los lugares sagrados dispersos por todo el occidente de México. Estas prácticas relacionan lazos de parentesco cambiantes y lugares de producción de subsistencia con un sistema envolvente de adoratorios, cargos religiosos en los templos nativos y largas peregrinaciones a los sitios sagrados que llaman red de “raíces” [...] en el curso de los siglos este sistema de organización social se ha extendido sobre 90 000 km² en cinco estados que constituyen el territorio ceremonial o *kiekari* (Liffman, 2012:37).

La territorialidad wixárika expresa la relación ritual entre las familias indígenas y sus dioses: el *kiekari* (territorio cultural) se construye en la conexión entre el adoratorio (*xiriki*) que existe en cada unidad doméstica con los 20 templos (*tukipa*) localizados en los caminos ancestrales, los cuales conducen a los cinco puntos cardinales de la creación que definen los límites este, sur, oeste, norte y centro del territorio (Liffman, 2012:95). A cada punto cardinal corresponde un sitio sagrado, centro de la “territorialidad radial” wixárika (Liffman, 2012:37).

Los peregrinajes a lo largo de la geografía sagrada ordenan el mundo, mientras los rituales y sacrificios realizados en cada adoratorio, templo o sitio son acciones necesarias al mantenimiento de la reciprocidad entre los hombres y sus dioses, y por lo tanto al control de los fenómenos naturales y de la fertilidad de la tierra y de los hombres.

Para los wixáritari,³ el peregrinar es parte de su modo de vida y de su habitar en el mundo, y reivindican una lógica de apropiación territorial que va mucho más allá del territorio utilizado para habitar y producir (subsistencia y reproducción material), sino que abarca el amplio espacio de “lo simbólico”, necesario de igual manera a la reproducción cultural. Por lo tanto, los wixáritari reivindican derechos culturales sobre un territorio que, de acuerdo con la legislación agraria, pertenece a otros núcleos de población, con frecuencia no indígenas.

Es el caso del sitio sagrado de Wirikuta, que dista más de 400 km en línea recta desde el centro del territorio de residencia del pueblo wixárika. Wirikuta abraza un amplio territorio (1 402 km²) entre la planicie y la Sierra de Catorce. En la parte montañosa se encuentra el Cerro Quemado, hogar del Padre Sol Tatewari y del Hermano Mayor Tamatsi Kauyumare, el Venado, “asentado arriba del jardín de peyote

³ Plural de wixárika.

en el desierto de Wirikuta” (Liffman 2012:129). Los encargados rituales (*kawiteros*) de cada asentamiento wixárika y de cada templo realizan una peregrinación anual a este lugar, un trayecto que, a pie, dura aproximadamente 40 días de ida y vuelta. Al llegar a Wirikuta, los kawiteros llevan las ofrendas sacrificiales al sol naciente y “cazan” al peyote, cactus sagrado que representa el dios-venado, y que tiene propiedades enteógenas y psicodélicas. Llevarán su “carne” de regreso a casa para renovar la vida de todo el grupo, pues el peyote-venado se transformará en maíz a raíz de su consumo ceremonial (Liffman, 2012). En Wirikuta existen una multiplicidad de altares, ubicados en cerros y manantiales.

El territorio sagrado de Wirikuta ha sido objeto de políticas de protección y patrimonialización, apoyadas por las autoridades y los representantes del pueblo wixárika. La estrategia centrada en la patrimonialización del territorio cultural se explica por el hecho de que los wixaritari no habitan muchos de los territorios que reivindican como parte del propio territorio biocultural, y por lo tanto no pueden defenderlos exigiendo el cumplimiento de derechos de propiedad fundamentados en la legislación agraria.

En 2001, tras una expresa solicitud del pueblo wixárika, el gobierno de San Luis Potosí declaró a Wirikuta y a la “Ruta Wixárika Histórico Cultural” como Sitio Sagrado Natural y Área Natural Protegida (ANP), con una extensión de 1 400 km². Según el Plan de Manejo del Área, en la zona núcleo se prohíbe “verter o descargar contaminantes [...] o desviar los flujos hidráulicos; así como modificar de forma sustancial el paisaje” (2006:212). Desde el 2004, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) ha solicitado la inscripción de Wirikuta en la Lista del Patrimonio Mundial de la UNESCO, sin embargo la postulación no ha prosperado, como explicitaré más adelante. Es evidente que el Estado mexicano no tiene gran interés en el proceso, pues el eventual reconocimiento patrimonial del sitio sagrado limitaría las actividades extractivas en la zona, en particular la explotación minera que ha sido ampliamente favorecida por las autoridades mexicanas. Por su parte, el Consejo Regional Wixárika y la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit, A.C., en un comunicado del 2013, demandan que el Estado mexicano:

[...] inicie y tramite para que nuestro territorio sagrado de Wirikuta tenga protección y reconocimiento efectivo de la UNESCO, no solamente atendiendo a la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, sino también a la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural de la Humanidad (CENCOS, 2013).

El reclamo hacia la patrimonialización del territorio sagrado wixárika se ha intensificado como estrategia de defensa en contra de la explotación minera. Esta actividad,

si bien ha marcado la región desde la época colonial en la modalidad de la “minería de socavón”, ha reaparecido como “megaminería a cielo abierto” con un enorme potencial devastador en 2005, cuando la empresa canadiense First Majestic Silver obtuvo 22 concesiones, en total 63 km², por 70% al interno de la ANP. Pero la mayor amenaza llegó en 2011 con el *Proyecto Universo*, impulsado por las empresas Revolution Resources (Canadá) y Frisco (México), concesionarias de 590 km², es decir 42% de la superficie total de Área Natural Protegida.

De avanzar en la explotación de los minerales, dichos proyectos podrían perjudicar de manera irremediable la reproducción cultural wixárika, cuya elevada resiliencia manifestada en el curso del tiempo difícilmente podría resistir a la transformación del cerro sagrado en un cráter, del “jardín del peyote” en una planicie atravesada por un interminable tráfico de camiones de carga y de los manantiales sagrados en charcos envenenados.

La estrategia de defensa legal utilizada por los representantes del pueblo wixárika en contra de la explotación minera se centró en la falta de respeto al derecho a la consulta libre, previa e informada; y en la reivindicación de que dentro de los derechos territoriales indígenas no sólo se reconocen las tierras y superficies en que éstos se establecen, sino que se deben contemplar el hábitat y su entorno. El derecho a la consulta ha desempeñado un importante papel también en las gestiones relativas al reconocimiento patrimonial de Wirikuta. En 2013 la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO rechazó la inscripción del sitio sagrado en la Lista homónima, debido a que el gobierno mexicano no involucró a todas las comunidades wixárika en un proceso de consulta, e incluso al hecho que el mismo gobierno puso en riesgo el sitio al otorgar las concesiones mineras.

Entre 2012 y 2013 fueron aceptados los recursos de amparo interpuestos por el Consejo Regional Wixárika en Defensa de Wirikuta y se suspendieron (mas no cancelaron) todas las concesiones mineras al interior del área, hasta la solución del conflicto. Dichas concesiones seguirán vigentes hasta 2060.

Al igual que la defensa legal, que ha recurrido tanto al derecho internacional y a foros como la Organización de las Naciones Unidas como a la legislación nacional y al sistema normativo propio, la campaña de información, sensibilización y movilización se desempeñó en distintos ámbitos. Al lema de “Wirikuta no se vende, ¡se ama y se defiende!” se abrió a organizaciones y grupos solidarios al igual que la posibilidad de participar en algunas celebraciones tradicionales, compartiendo el ritual sagrado con quienes mostraban la voluntad de respaldar la lucha antiminera. El riesgo de desacralización de discursos y prácticas que antes ocultaban celosamente, implícito en este proceso, se justifica con el peligro desmedido percibido por el pueblo indígena

(Liffman, en prensa). Muestra de lo anterior son las recurrentes invitaciones a organizaciones no gubernamentales, medios de comunicación y a la sociedad civil organizada para que participe a las ceremonias rituales y espirituales que estructuran el calendario y recorren la geografía sagrada wixárika, práctica que inició con la apertura de la adivinación colectiva realizada en Paritek+a –el punto de emergencia del sol– en febrero 2012.

Asimismo, el mismo Consejo Regional Wixárika ha favorecido “la exhibición –casi museográfica– de símbolos, prácticas y discursos sagrados por parte de expertos ceremoniales wixaritari” (Lifmann, en prensa), así como la espectacularización de algunas de las manifestaciones artísticas más llamativas y folk, y ha promovido la amplia difusión de una imagen estandarizada del pueblo wixárika, utilizando un amplio espectro de medios de comunicación y promoviendo eventos masivos.

Ejemplo de tal proceso fueron la realización, en 2012, del Wirikuta Fest, con la intención de socializar la causa y obtener recursos para apoyar la defensa integral de Wirikuta. Al evento asistieron más de 55 000 personas y una decena de conocidas bandas de rock tocaron en beneficencia. Entre 2010 y 2014 se produjeron varios cortometrajes documentales y un largometraje con importante producción y difusión internacional, que narra la historia y las tradiciones del pueblo wixárika: *Huicholes, los últimos guardianes del peyote* (Hernán, 2014).

RESISTENCIA COMUNITARIA EN LA MONTAÑA DE GUERRERO

En la región Montaña del estado de Guerrero, en el México meridional, conviven distintos pueblos indígenas: mè'phàà, na saavi, nahuas y comunidades no indígenas.

El territorio de la Montaña, al igual que el *kiekari* wixárika, es construido social y políticamente por los sujetos colectivos que lo habitan y reivindican, y a la vez es objeto de una fuerte ritualización. Para los mè'phàà, por ejemplo, la celebración a Tata Bègò o San Marcos, que separa la estación seca de la estación de lluvias, es una etapa del ciclo ritual que continúa con la fiesta de la Santa Cruz, que coincide con la siembra del maíz, en los primeros días de mayo; la fiesta en honor de San Miguel, en la que se reciben los primeros pequeños elotes;⁴ y la ceremonia al Fuego, en enero, cuando toman posesión las autoridades comunitarias y se agradece la cosecha (Dehouve, 2007, 2010;

⁴ Son las mazorcas de maíz tiernas. En México, como en toda Mesoamérica, el maíz es la base de la alimentación indígena, motivo por el cual desde la época prehispánica ha sido sacralizado y ritualizado.

Gasparello, en prensa; Guerrero, 2006). Este ciclo ritual –vigente entre los distintos pueblos indígenas– acompaña el ciclo agrícola, y muestra cómo la producción material y la reproducción social y simbólica están estrechamente ligadas y ancladas al territorio y a los elementos naturales. El territorio de la Montaña es un mapa simbólico marcado por múltiples sitios sagrados, en los cuales se celebran los rituales dedicados a las *potencias y espacios naturales* que intervienen y regulan la vida de mujeres y hombres: *Agu* (el Fuego), *Akʰaʔ* (el Sol) y *Góʔ* (la Luna), *Mbaa* (la Tierra), *Juba* (el Cerro) y el Manantial.⁵

Las fiestas y las danzas ceremoniales, con la música, los trajes y las máscaras características de cada una, son uno de los elementos más valiosos de la cultura *mè'phàà*. La participación de jóvenes, niños y ancianos, mujeres y hombres, cada uno con su papel, muestra que la permanencia y la reproducción de los festejos y de los rituales no están a discusión, a pesar de la fuerte migración y la globalización cultural (Gasparello, en prensa; Neff, 1994).

Desde hace años, las regiones Sierra y Montaña están en la mira de las empresas mineras, pues conforman el llamado “Cinturón de oro” que alberga a las minas de oro más grandes de América Latina (*Los Filos-El Bermejil* y *Nukay* en el municipio de Eduardo Neri; *Media Luna*, en el municipio de Cocula) y otras más, todas a cielo abierto y operadas por empresas extranjeras. Tan sólo entre 2010 y 2014, el territorio del estado de Guerrero concesionado para la minería se duplicó, pasando del 10.66% al 22.62% (Secretaría de Economía, 2014).

En las regiones Costa Chica y Montaña, según el Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan (2011), “entre 2005 y 2010 casi 200,000 hectáreas de territorio han sido entregadas por el Gobierno Federal a empresas extranjeras, a través de concesiones de 50 años, para que realicen actividades de exploración y explotación minera, sin tomar en cuenta el derecho al territorio y a la consulta de los pueblos indígenas”.

Dos grandes concesiones afectan a la Montaña: *La Diana-San Javier* en la parte oriental y la que se conoció como *Corazón de tinieblas* en la parte occidental. En el primer caso, es activo un proyecto de explotación minera impulsado por la empresa canadiense CamSim Minas sobre una concesión de aproximadamente 15 000 hectáreas. En el segundo, la concesión de 50 000 hectáreas afecta a los núcleos agrarios de Totomixtlahuaca, Acatepec, Tenamazapa, Pascala del Oro, Iliatenco, Tierra Colorada, Tilapa, San Miguel del Progreso y Colombia Guadalupe. La concesión fue otorgada a la inglesa Hochschild Mining, que abandonó el proyecto en 2016, tras enfrentar

⁵ La transcripción fonética de las palabras es retomada del *Vocabulario básico en mè'phaa*.

un juicio promovido por los pueblos afectados. En estas tierras los pueblos indígenas saben defender sus derechos: es aquí donde decenas de comunidades mè'phàà, ñu saavi, nahuas y mestizas formaron en 1995 la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria (CRAC-PC), organización que se encarga de garantizar la seguridad y la justicia en la región. En noviembre 2010, funcionarios de la empresa Minera Hoeschild Mining, en ese entonces titular de la concesión llamada *Corazón de tinieblas*, se presentaron en las oficinas de la CRAC-PC informando que realizarían sobrevuelos en la zona, avalados por el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (Inegi) y la Secretaría de la Defensa Nacional (Sedena).

Desde aquel momento, la CRAC-PC alertó a las comunidades de toda la región, impulsando una campaña de información y resistencia contra los proyectos extractivos. Inmediatamente se sumaron a la movilización las asociaciones productivas, las radios comunitarias que transmiten en el territorio, así como estudiantes y profesores de la Universidad de los Pueblos del Sur y la Universidad Intercultural de Guerrero (ambas con sede en la región).

A partir del 2011 se celebraron frecuentes asambleas regionales, donde se fue definiendo una estrategia para la defensa integral del territorio: las comunidades indígenas de la Montaña reivindican la necesidad de salvaguardar su integridad ecológica, cultural y productiva, y el rechazo a cualquier intervención extractiva, independientemente de la compensación ofrecida. Al mismo tiempo, profundos conflictos internos han impactado la CRAC-PC, lo que se ha interpretado como una manifestación de la “ingeniería del conflicto” que suelen poner en práctica las transnacionales para mermar la capacidad organizativa de quienes se oponen a los proyectos de despojo (Mercado, 2014).

En el proceso organizativo que paulatinamente se desarrolló en contra de la explotación minera, los núcleos agrarios afectados movilizaron su estructura comunitaria (sistema de cargos y asamblea comunal). En 2011 se constituyó el Consejo de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio, que mediante la movilización ha logrado la visibilidad nacional, llegando a declarar el territorio de la Montaña “libre de minería” en julio 2015.

A diferencia de la reivindicación patrimonial de los wixaritari, el Consejo de Autoridades Agrarias de la Montaña rechaza tajantemente, junto con las concesiones mineras, la creación de la Reserva de la Biosfera en la Montaña, propuesta en 2012 por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp) y la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semaren), con el apoyo institucional de la Universidad Intercultural del Estado de Guerrero. El Consejo denuncia que los habitantes de los doce núcleos agrarios interesados en el proyecto de Reserva (cuya superficie total sería

de 157 896.08 hectáreas) no han sido consultados, al igual que en relación con los proyectos mineros. Por lo tanto, afirma que:

[...] como pueblos originarios de la Montaña reiteramos públicamente nuestro rechazo a la creación de una reserva de la biosfera en esta región olvidada por las autoridades de Guerrero, porque implica que el gobierno federal tome el control de nuestros territorios ancestrales; nos someta a normatividades ajenas a nuestras formas de organización comunitaria, prohibiendo realizar nuestras actividades tradicionales relacionadas con el uso y disfrute de nuestros bienes naturales. Nuestras preocupaciones sobre las consecuencias de los proyectos conservacionistas y de los proyectos mineros que el gobierno está impulsando en nuestras tierras son serias, legítimas e informadas (Consejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio, 2013).

Es explícito el rechazo a las políticas institucionales de conservación, impulsadas por la Conanp (entre otros organismos), políticas que ocultan una nueva forma de mercantilización de los bienes comunes naturales. Según dicha institución, la protección y conservación de las áreas naturales es el medio para acceder a “programas de estímulos nacionales o internacionales, como pago por servicios ambientales, acceso a mercados verdes o justos”. El Consejo reivindica que “[...] la regulación, vigilancia y mantenimiento de las tierras ancestralmente conservadas quedarán a cargo de nuestras comunidades. No aceptaremos más certificados, ni inscribir bajo cualquier figura de conservación oficial nuestras tierras ancestralmente conservadas”, enfatizando la responsabilidad colectiva e histórica (ancestral) de los pueblos indígenas en la efectiva conservación de sus territorios.

Aunado a la movilización, se impulsó una estrategia de defensa legal en contra de las concesiones mineras, guiada por el Centro de Derechos Humanos Tlachinollan, fundamentada en la legislación internacional en materia de derechos humanos, y en la legislación agraria nacional. En la primera etapa se promovió en muchos poblados la realización de asambleas “duras”, en las que los comuneros o ejidatarios con derecho votaron Actas de Acuerdo en las que se declaraba que en su territorio no se permitía la exploración y explotación minera, Actas que fueron sucesivamente inscritas en el Registro Agrario Nacional.

En 2013, la Comunidad de San Miguel del Progreso –Juiba Wajjiin, en lengua mè'phàà–, cuyo territorio está 80% incluido en la concesión *Corazón de tinieblas*, interpuso una demanda de amparo señalando que la entrega de los títulos de concesión, basados en la Ley Minera, contravino la Constitución y los Tratados Internacionales que el Estado mexicano ha ratificado. La sentencia emitida en 2014 consideró que efectivamente habían sido violados los derechos de la comunidad mè'phàà, pues la

entrega de las concesiones no respetó el derecho a la consulta libre, previa e informada, prevista en el Convenio 169 de la OIT. Finalmente, el caso fue atraído por la Suprema Corte de Justicia de la Nación, tras el señalamiento de inconstitucionalidad de la Ley Minera (Tlachinollan, 2016).

En 2015, con el juicio en curso, Hochschild Mining desistió del proyecto en la región, y la Secretaría de Economía canceló las concesiones en disputa –que, sin embargo, pueden ser solicitadas otra vez por nuevos inversionistas.

PATRIMONIO Y AUTONOMÍA

El patrimonio cultural inmaterial se constituye por un sistema de elementos entrelazados, que van desde el contexto sociocultural a los objetos, e incluye el paisaje y el territorio, “elemento intangible que representa un soporte fundamental para la identificación del patrimonio cultural” (Machuca, 2004:83).

En el marco de las crecientes amenazas y conflictos que afectan a las culturas y los territorios indígenas de México, cabe preguntarse si la caracterización, y la eventual protección jurídica, de las expresiones culturales y espirituales como “patrimonio cultural inmaterial”, y del territorio como ‘patrimonio cultural y natural’ puede ser una herramienta útil para su defensa.

Los argumentos al respecto son contradictorios, pues, por un lado, el de *patrimonio* es un concepto cargado de valor que representa un proyecto hegemónico de dominación simbólica: “implica la reglamentación y negociación de la multiplicidad de significados del pasado, así como el arbitraje o la mediación de las políticas culturales y sociales de la identidad, la pertenencia y la exclusión” (Comisión sobre Patrimonio Cultural Inmaterial, 2012:27). Por otro lado, la visión del patrimonio cultural “[...] desde abajo” refiere a un “sentimiento de pertenencia centrado en el papel constitutivo que tienen las ideas y los valores culturales de los individuos, las comunidades y los Estados nación [...] como [...] un evento creado por la libre decisión de un conjunto de personas de asumir, portar y transmitir un comportamiento cultural” (Arizpe y Nalda, en Machuca, 2004:75).

Un límite importante encontrado en los procesos de patrimonialización que involucran los pueblos y las culturas indígenas reside en el prejuicio racista y “mononacional” (un Estado=una nación=una cultura) que caracteriza la actuación institucional de muchos Estados, como es el caso de México, por lo cual considerar las culturas y los territorios culturales indígenas como *patrimonio inmaterial de México* evita el reconocimiento explícito de los portadores de cultura como los dueños legítimos de sus manifestaciones culturales.

En el caso de los procesos de patrimonialización de los bienes culturales y naturales, el riesgo más evidente es su uso “extractivista”, esto es, con el fin de despojar a los habitantes –en este caso pueblos indígenas– de la soberanía sobre los territorios donde viven, y con esto de la facultad de decidir las formas de aprovechamiento territorial y los planes de desarrollo propios. Esta realidad es evidente en el pronunciamiento del Concejo de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio de la Montaña de Guerrero, que contraponen al conservacionismo estatal las prácticas indígenas que han “conservado ancestralmente” los territorios, en un discurso con tintes esencialistas que reafirma la soberanía y los derechos colectivos indígenas de manera tajante e inequívoca. Entre los riesgos vinculados a la “patrimonialización de la cultura”, Villaseñor y Zolla (2012:83) evidencian que:

[...] el criterio utilizado por la UNESCO para determinar qué es el patrimonio inmaterial privilegia la salvaguarda de productos culturales específicos en detrimento de los procesos y relaciones que determinan la producción de éstos. Así, las declaratorias suelen concentrarse en el rescate, protección y promoción de los rasgos visibles y materiales de una práctica (sea una fiesta, una danza, un ritual o un mercado), y no en la lógica social que le dio origen.

En esta perspectiva resulta particularmente peligrosa la patrimonialización de la vida ritual (incluida en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, UNESCO, 2003), “ya que implica la posibilidad de generar conflictos entre los valores culturales conferidos por los individuos e instituciones externos y el sentido religioso de quienes los practican” (Villaseñor y Zolla, 2012:88). Un riesgo de este tipo es lo que se ha mencionado en relación con la exhibición de los eventos rituales y las ceremonias wixárika, y que puede concretarse en el momento en que se difumine la frontera entre el ritual íntimo y la esfera pública, división sobre la cual ejercen el control los encargados espirituales y rituales wixárika.

De acuerdo con Liffman, para el caso de Wirikuta el desfase entre los rasgos materiales (exhibidos en la esfera pública y objeto de patrimonialización) y las relaciones (que caracterizan la lógica ritual y social) se hace evidente en la objetivación del territorio.

Por ejemplo, los discursos públicos tienden a enfatizar la permanencia de lo sagrado en el paisaje de un Wirikuta cuyos límites pueden trazarse claramente en un mapa. Por otro lado, el discurso chamanístico clásico no hace tanto hincapié en la estabilidad sino en la variabilidad de lugares y otros actantes relacionados a los antepasados divinizados (Liffman, en prensa).

La definición territorial del patrimonio es un problema que aún no ha sido resuelto y que investigaciones recientes apuntan como de gran importancia, ya que varios pueblos indígenas en México están luchando para la salvaguarda de sus lugares sagrados, reconocidos por el Convenio 169 de la OIT. Sin embargo, si bien tienen una gran utilidad estratégica en contextos específicos, las políticas de protección suelen implicar decisiones verticales y jerárquicas; asimismo, “el proceso de ‘patrimonialización’ de las acciones humanas siempre conlleva la creación de regímenes de control y evaluación de la calidad” (Comisión sobre Patrimonio Cultural Inmaterial, 2012:26).

Por lo tanto, más que en la protección del patrimonio cultural, material e inmaterial, la legislación y las políticas públicas deben dirigirse al reconocimiento del más amplio derecho a la autonomía de los pueblos indígenas, que incluye tanto los aspectos territoriales, como aquellos culturales y políticos, junto con el poder de gobernar los territorios y tener decisión plena sobre los proyectos a desarrollar en ellos. De acuerdo con la posición expresada por Macmillian (2016: 134), las luchas indígenas para el reconocimiento incluyen la reivindicación de los derechos políticos, económicos y sociales, y “requieren mucho más que la simple protección del patrimonio cultural”; la protección del conocimiento tradicional y de las manifestaciones culturales “es en primer lugar una cuestión de derechos de los pueblos indígenas”.

CULTURA Y TERRITORIO: DEFENSA RECÍPROCA EN CONTEXTOS DE VIOLENCIA

La relación “personal” y directa entre los habitantes y los elementos naturales que conforman la *geografía* o *territorio biocultural*, y que se expresa —entre otras manifestaciones— en las ofrendas y las peregrinaciones, es elemento de arraigo, explica por qué vivir allí y no en cualquier otro lado, y es lo que confiere radicalidad a la defensa comunitaria en contra de los megaproyectos extractivos. Mientras el territorio sea un espacio de producción y reproducción natural, económica, cultural y organizativa, quienes lo habitan no permitirán que sea transformado en una *zona de sacrificio*, esto es, un espacio vaciado y funcional a los intereses privados, mediante la eliminación de la población y de sus formas y modos de vida previos (Porto-Gonçalves, 2008).

Un territorio pierde el significado identitario y deja de producir imaginarios cuando se rompe la relación estrecha y de mutua dependencia entre los hombres y la naturaleza (desaparición de las actividades agrícolas e instauración de otras formas de subsistencia como los programas asistenciales, y de aprovechamiento territorial como el pago por servicios ambientales, o los monocultivos para exportación), o bien cuando se imponen en el territorio condiciones que no permiten la vida individual y colectiva

(contaminación, o situaciones de violencia extrema como guerra, militarización, paramilitarización, ocupación por parte de la delincuencia organizada).

En distintas regiones de México afectadas por proyectos extractivos se observa, junto a los procesos de resistencia al despojo territorial, el incremento de la conflictividad y de la violencia directa, que se suma a las condiciones de violencia estructural presentes. Esto crea situaciones de vulnerabilidad social y grave violación a los derechos humanos individuales y colectivos, lo que Rodríguez Garavito (2012) ha definido *campos sociales minados*. En los casos de estudio la conflictividad es directamente ligada al megaproyecto minero, como el proceso de fragmentación del tejido social comunitario y de polarización entre parte de la población que se muestra favorable a la obra (y en particular las autoridades locales fácilmente sobornables) y otra parte que se opone. Grupos paramilitares y bandas criminales pueden ser usados por las empresas con fines intimidatorios, al igual que las acciones judiciales y represivas realizadas por los aparatos del Estado en contra de los opositores.

Por otra parte, situaciones de violencia que generan desplazamiento de la población pueden ser aprovechadas por las empresas extractivas, que garantizan sus actividades negociando con los actores violentos. Ejemplo de esto es lo que se vive en el “Cinturón de oro” de Guerrero, en los municipios de Iguala, Cocula y Eduardo Neri, donde el terror impuesto por los grupos criminales ligados al narcotráfico y las instituciones políticas y de seguridad pública coludidas con éstos ha provocado que miles de personas abandonaran sus pueblos y sus tierras. La industria extractiva a gran escala, aunque formalmente legal, se desarrolla de manera óptima en situaciones donde la legalidad y el control estatal es débil, pues sus actividades implican una larga serie de violaciones a los derechos individuales y colectivos que en una situación de “Estado de derecho” no serían permitidas. Asimismo, su carácter híbrido entre lo formalmente legal y lo ilícito le permite negociar tanto con los representantes institucionales cuanto con la criminalidad organizada, que en cambio de recompensas protegen sus operaciones.

En la defensa del territorio los pueblos indígenas defienden su cultura y el sentido de su existir, es decir, su identidad en cuanto *pueblos*. La persistencia y el fortalecimiento de las manifestaciones culturales y espirituales ligadas al territorio es también una forma de resistencia, pues reivindica el significado del territorio más allá de los meros recursos explotables económicamente.

Estos procesos de resistencia a la explotación y reivindicación de lo propio se están multiplicando en todo México. Al igual que los *wixárika* luchan para salvar los sitios sagrados de Wirikuta de la voracidad minera, los indígenas de Guerrero protegen su Montaña y afirman su derecho a la autonomía. “Aquí nunca entrarán las mineras. Defenderemos nuestra tierra cueste lo que cueste, y aunque nos cueste la vida”, afirma

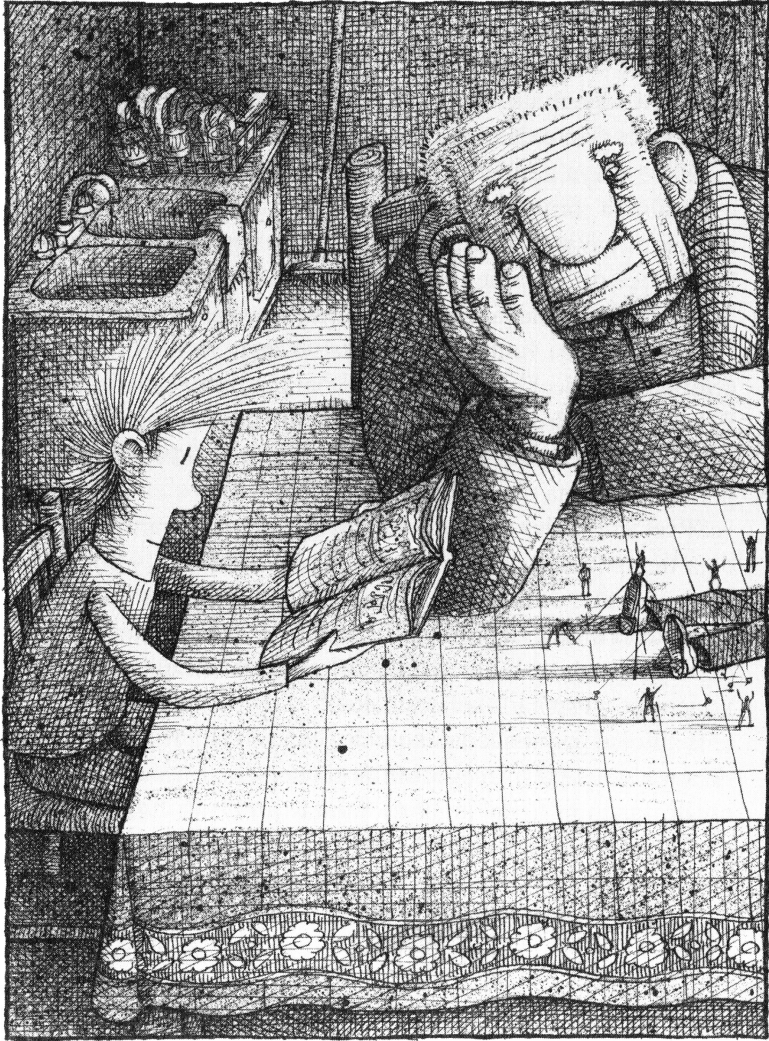
Pedro, quien desde su juventud participa en las danzas ceremoniales de su comunidad, Colombia de Guadalupe, en el corazón de la Montaña. Sabe que Tata Bègò, el Señor del Rayo y del Cerro, está de su parte.

BIBLIOGRAFÍA

- Alimonda, Héctor (2011). “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la ecología política latinoamericana”, en H. Alimonda (ed.), *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Clacso, pp. 21-60.
- Boege, Eckart (2013). “Minería: el despojo de los indígenas de sus territorios en el siglo XXI”, *La Jornada del Campo*, núm. 69, México, 15 de junio.
- (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. México: INAH-CDI.
- Comisión sobre Patrimonio Cultural Inmaterial (2012). *Informe de la reunión de investigación sobre patrimonio cultural inmaterial*. México: Cátedra UNESCO de Investigación sobre Patrimonio Cultural Intangible/Diversidad Cultural/UNAM.
- Dehouve, Danièle (2010). “La polisemia del sacrificio tlapaneco”, en L. López Luján y O. Guilhem (eds.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México: INAH/UNAM, pp. 499-518.
- (2007). *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*. México: UAG/CEMCA/INAH/Plaza y Valdés.
- Gasparello, Giovanna (en prensa). *Fiestas y danzas de nuestros pueblos. Tradiciones culturales mèphà de Colombia de Guadalupe, Montaña de Guerrero*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
- Giménez, Gilberto (2000). “Territorio, cultura e identidades: la región sociocultural”, en R. Rosales Ortega (ed.), *Globalización y regiones en México*. México: UNAM/Porrúa, pp. 19-33.
- Gobierno del Estado de San Luis Potosí/Secretaría de Ecología y Protección Ambiental (2006). *Plan de manejo del Área Natural Protegida. Sitio sagrado natural, “Huirikuta y la ruta histórico-cultural del pueblo huichol”*. México: Secretaría de Ecología y Gestión Social.
- Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos (2015). *Tercer Informe de gobierno 2014-2015*. México: Presidencia de la República.
- González Chávez, Lilián (2011). “Panorama minero en Guerrero y resistencia indígena”, *La Jornada de Morelos*, “El Tlacuache”, México, 20 de marzo.
- Guerrero Gómez, Gerardo (2006). *Rituales de peticiones de lluvia y otras costumbres en Guerrero*. Chilpancingo Grafococo/Gobierno del Estado de Guerrero.
- Harvey, David (2004). “The ‘New’ Imperialism: Accumulation by Dispossession”, *Socialist Register*. “El nuevo desafío imperial”, vol. 40, pp. 63-87 [<http://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5811#.WA1mdPTQWA0>], fecha de consulta. 10 de septiembre de 2016.

- Infante, Consuelo (2011). “Pasivos ambientales mineros: barriendo bajo la alfombra”, *Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina*. Chile: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile [<http://www.conflictosmineros.net/agregar-documento/publicaciones-ocmal/pasivos-ambientales-mineros-barriendo-bajo-la-alfombra/detail>], fecha de consulta: 3 de julio de 2016.
- Lifmann, Paul (en prensa). “El agua de nuestros hermanos mayores: la cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados”, en O. Guilhem y J. Neurath (eds.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*. México: UNAM.
- (2012). *La territorialidad wixárica y el espacio nacional: reivindicación indígena en el occidente de México*. México: CIESAS/ Colegio de Michoacán.
- López Bárcenas, Francisco (s/f). *Pueblos indígenas y megaproyectos en México. Las nuevas rutas del despojo*. México: Contralínea [<http://www.lopezbarcenas.org/doc/pueblos-ind%C3%ADgenas-megaproyectos-m%C3%A9xico-nuevas-rutas-despojo>], fecha de consulta: 3 de julio de 2016.
- (2013). “Invasión anticonstitucional de la minería en México”, *Desinformémonos*, México, 21 de abril [<https://desinformemos.org/urgente-una-reforma-legal-a-la-mineria/>], fecha de consulta: 3 de julio de 2016.
- López Bárcenas, Francisco y Mayra Eslava Galicia (2010). *El mineral o la vida*. México: COAPI.
- Machado Aráoz, Horacio (2011). “El auge de la minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo”, en H. Alimonda (ed.), *La naturaleza colonizada, ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: Clacso, pp. 135-180.
- Machuca, Antonio (2004). “Reflexiones en torno a la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial”, en *Patrimonio cultural oral e inmaterial. La discusión está abierta. Antología de textos*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 75-96.
- Macmillian, Fiona (2016). “The Problematic Relationship between Traditional Knowledge and the Commons”, *Cultural Heritage: Scenarios 2016, Papers preview*. Venecia: Università Cà Foscari, pp. 134-136.
- Mercado Vivanco, Florencia (2014). “El impacto de la concesión del territorio a empresas mineras en las formas de organización comunitaria en la Montaña y Costa Chica de Guerrero, México”, Ibarra Rojas, Lucero y Ma. Ovidia Rojas Castro (eds.), *La privatización de lo público. El manejo y la ampliación de los recursos del Estado*. Morelia: Universidad Michoacana/Colectivo Emancipaciones.
- Neff, Françoise (1994). *El rayo y el arcoíris. La fiesta indígena en la Montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*. México: Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter (2008). *La globalización de la naturaleza y la naturaleza de la globalización*. La Habana: La Fondo Editorial Casa de las Américas.
- (2001). *Geo-grafías. Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. México: Siglo XXI Editores.
- Rodríguez Garavito, César (2012). *Etnicidad.gov. Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad.

- Salazar González, Guadalupe (2013). “El territorio cultural en Real de Catroce-Wirikuta”, *Revista Jangua Pana*. México: Universidad de Magdalena, pp.12, 129-149.
- Secretaría de Economía (2014). *Panorama minero del estado de Guerrero*. México: Servicio Geológico Mexicano.
- Tlachinollan, Centro de Derechos Humanos de la Montaña (2016). *Informe “Júba Wajjín. Una batalla a cielo abierto en la Montaña de Guerrero por la defensa del territorio y la vida”*, México: Centro de Derechos Humanos de la Montaña [<http://www.tlachinollan.org/wp-content/uploads/2016/07/1%C3%9ABA-WAJ%C3%8D%C3%8DN-Una-batalla-a-cielo-abierto-en-la-Monta%C3%B1a-de-Guerrero-por-la-defensa-del-territorio-y-la-vida.pdf>], fecha de consulta 10 de agosto 2016.
- (2011). “Minería en la montaña y Costa Chica de Guerrero: símbolo de esclavitud”, México: Centro de Derechos Humanos de la Montaña [http://www.tlachinollan.org/respaldo/index.php?option=com_content&view=article&id=1655&Itemid=581&lang=es], fecha de consulta 25 de julio 2016.
- UNAM (2016). “*Proyecto ‘LAC cities adapting to climate change’*. Consumo de agua per cápita en Latinoamérica”. México: UNAM [<http://proyectos2.iingen.unam.mx/LACClimateChange/docs/boletin/Nota15.pdf>], fecha de consulta: 25 de julio 2016.
- Villaseñor Alonso, Isabel y Emiliano Zolla Marquéz (2012). “Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura”, en *Cultura y representaciones sociales*, año 6, núm. 12, México, pp. 75-101.
- Zárate Hernández, José Eduardo (2014). “Territorios imaginados. Territorios de poder”, en O. Montes Vega (coord.), *Territorio y prácticas políticas*. México: El Colegio de Michoacán, pp. 205-224.



M