



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

***Rí ríga ná inu jubà ñajon drigaxo': La tierra es nuestra. Un análisis de la experiencia de los pueblos mè'phàà de la Montaña alta de Guerrero en el caso de las concesiones para la extracción de minerales***

María Cristina Hernández Bernal

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Directora: Dra. María Ana Portal Ariosa

Asesoras: Dra. Laura Raquel Valladares de la Cruz

Dra. Anne Warren Johnson

A todas las personas que viven bajo la luz del sol que cae sobre la Montaña de Guerrero. *Xàbò' mè'phàà* que *hicieron grande su corazón* para recibirme en sus hogares, en su territorio. Sobre todo, por compartir conmigo su experiencia de lucha, su digna rabia.

## AGRADECIMIENTOS

Un trabajo de investigación siempre traspasa las fronteras de lo académico para instalarse también en la vida personal, familiar, comunal. Por ello lo que aquí se presenta no podría llamarse un esfuerzo individual, es sobre todo colectivo.

Agradezco primero al comité de posgrado del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, quienes accedieron a que este proyecto fuera terminado con la colaboración, asesoría y acompañamiento de los científicos sociales que integran su planta académica, muy especialmente a los que fueron mis profesores. En ese tenor, mi más profundo agradecimiento a la Dra. María Ana Portal Ariosa, quien en un momento de incertidumbre y crisis accedió a dirigir mi proyecto y se mantuvo siempre muy receptiva al mismo, creando vínculos de respeto a través de un trato como colegas que no muchos podemos tener como estudiantes; aunque el tema en sí es difícil por las implicaciones que tiene en el sufrimiento de las poblaciones indígenas de la Montaña de Guerrero —justo es decir que no es un tema agradable pero sí urgente—, la Dra. Portal tuvo la gran labor de poner orden en mi mente en cuestiones tanto teóricas como metodológicas. Bajo la misma línea agradezco a la Dra. Laura Valladares por aceptar ser parte del comité de tesina y mostrar un interés sincero en la misma, sus valiosas y puntuales observaciones como una especialista de la problemática planteada, me ayudó a ver la gran importancia que tiene el tema en tanto su contribución para hacer visible lo invisible: la constante violación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, cuyos contextos actuales son más graves de lo que se piensa. Aunque no forma parte de los profesores de la UAM-I, la Dra. Anne Warren, de la Universidad Iberoamericana, accedió amablemente a ser también parte del comité de la tesina, como una conocedora del estado de Guerrero y de la antropología por supuesto, sus consideraciones respecto al manejo del tema fueron de gran ayuda.

Sirva también este espacio para extender mi gratitud a Iván Oropeza, por su ayuda invaluable para transitar por los caminos del Sur y su apoyo incondicional. Mi más profundo agradecimiento a mis pequeños hijos, Azul Valeria y Matías Biyú, su amor y paciencia infinitos fueron un incentivo, quizá el más poderoso, para terminar lo que se empieza y no desistir. Gracias porque a pesar del muy justo reclamo: "mami siempre está en la computadora"; me abrazaron cuando no veía cómo continuar el trabajo, me dieron un masaje cuando el cuerpo parecía no aguantar más tiempo sentado y me pusieron diez en los trabajos finales sobre la

calificación de los profesores. Su compañía es lo más valioso que tengo en mi vida. Queridos hijos, que este trabajo sea un ejemplo para ustedes y nunca renuncien a sus sueños, sépanse siempre parte de la transformación humana para crear un mundo mejor.

Gracias infinitas a mis padres, Víctor y Emma; a mis hermanos: Hugo, Ana y Ale, y a mis sobrinos: Heiky y Dante. Cada uno de ustedes en distintas situaciones me ofrecieron sus palabras de aliento y su apoyo; uno más extenso para ti Ale, porque me ayudaste con los niños mientras estudiaba la maestría y contigo a nuestro lado todo fue menos complicado. De manera más especial tengo que agradecerte a ti mami, porque sin tu ayuda en mis responsabilidades familiares cotidianas, simplemente no lo hubiera logrado. Cuando más dudé sobre si era el momento indicado para continuar mis estudios, tú con ese temple heredado fuiste muy tajante: "Tienes que hacerlo".

A la familia Oropeza Bruno, mi Suegra Carmen y mis cuñadas Erika y Ana, a mi cuñado Erik y a la nueva luz que nos ilumina, el pequeño Diego. A todos ustedes por permitirme ser parte de su familia y porque su valiosa compañía hace de la vida algo mejor. A mi suegro Don Cris (†), su reciente e inesperada partida sin duda trastocó nuestra existencia, cambiando nuestro paisaje a un cielo nublado. Quiero agradecerte también Cris Oropeza "Chispas" (†), unos días antes de presentarme al concurso para ingresar al posgrado nos fuiste arrebatado por causa de esa violencia humana que parece ensañarse mucho más con los jóvenes. Quizá ya sabes que extrañamos tu risa, tu compañía, tus palabras y tu apoyo, la vida para nosotros nunca va a ser la misma porque nos haces falta siempre...Aún ahora, por esas cosas irracionales del corazón, imaginamos que vas a tocar a la puerta y entrarás junto con tu bicicleta, que te llevaba a ti y a tus sueños por los senderos de la esperanza rebelde.

Un agradecimiento a toda la familia Bernal, porque al crecer junto con ustedes también me he hecho una mejor persona. A mis tíos, tías; primos y primas; a todos los sobrinos y sobrinas. Junto a ustedes la risa siempre llega aun en los momentos más difíciles y dolorosos. Gracias por la motivación que representa cada uno de ustedes. De manera especial para ti Doritas (†), tu partida en este diciembre de 2017 nos ha dejado a todos con un gran hueco en el corazón que no podrá recuperarse nunca; fuiste siempre una persona llena de amor incondicional, tu actitud siempre tan alegre, cariñosa y amable me hacía recordar constantemente la importancia que tiene la humildad y aceptarnos por lo que somos: personas imperfectas. Que tu sonrisa ilumine ahora a todo el universo, donde te haces más vida en compañía de nuestros ancestros.

A toda la familia de la Montaña, a los tíos y tías que siempre me brindaron su tiempo y apoyo para realizar el trabajo de campo. De manera especial a mis compadres, Oscar y Leticia; Eucario y Elizabeth; Fabián y Luciana. Por recibirnos en su casa y las largas pláticas acerca de las situaciones más difíciles que se viven en la Montaña.

A todos los integrantes del Concejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio (CRAADT) y de manera especial al profesor Pedro Rodríguez de Paraje Montero y Agapito Cantú de San Miguel del Progreso.

Quiero agradecer también a mis compañeros del posgrado, por las largas discusiones alrededor de lo que es y debería ser la antropología, por la camaradería, las críticas constructivas y el apoyo para sacar adelante la maestría: María, Tanisha, Sergio, Pablo, Orlando, Adriana, Iván, José Antonio y Roxy. De manera especial a quienes me brindaron su amistad y se convirtieron en nuevas compañeras de viaje y de camino, gracias Natalia Montes Marín y Marisa Rodríguez de la maestría y Lizeth Pérez Cárdenas, del doctorado. A mis queridos amigos y amigas de siempre, Liliana García, María José Bazán, Elizabeth Ramírez, Mirza Mendoza, Claudia Ibarra, Blanca Gómez, Sofía Calderas y Marco Antonio García.



<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
MÉXICO Y LOS PROYECTOS MINEROS.....	6
SOBRE LA ORGANIZACIÓN DE LA TESINA .....	14
<b>I. "AQUÍ, NOS NEGAMOS A DESAPARECER". EL PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DEL TERRITORIO MÈ'PHÀÀ Y LOS PROCESOS CULTURALES DE APROPIACIÓN A TRAVÉS DE LA EXPERIENCIA. ....</b>	<b>17</b>
1.1. NOSOTROS SOMOS <i>XABO MÈ'PHÀÀ</i> Y LA TIERRA GUARDA NUESTRO OMBLIGO: NARRATIVAS HISTÓRICAS, PRÁCTICAS PRODUCTIVAS Y COTIDIANAS EN LA APROPIACIÓN DEL TERRITORIO. ....	31
1.1.1. <i>El arraigo territorial mè'phàà: del traspatio a las actividades alimentarias</i> .....	38
1.2. EL PROCESO SIMBÓLICO DE APROPIACIÓN Y LOS VÍNCULOS RELACIONALES EN LA CONSTRUCCIÓN DEL TERRITORIO DE UN MUNICIPIO EN RESISTENCIA.....	45
<b>II. GUERRERO Y SUS PUEBLOS INDÍGENAS FRENTE A LOS MEGAPROYECTOS: ELEMENTOS PARA COMPRENDER EL DESPOJO EN LA MONTAÑA ALTA .....</b>	<b>64</b>
2.1. LA MINERÍA A CIELO ABIERTO: UN PRIMER ACERCAMIENTO.....	74
2.1.1. <i>Sobre el discurso del "desarrollo" vs. derechos indígenas y acceso a la tierra</i> .....	79
2.1.2. <i>Elementos que considerar para cuestionar la legitimidad de las políticas extractivas</i> .....	88
2.2. LAS POLÍTICAS PÚBLICAS, LA OTREDAD Y LA DESIGUALDAD. UNA REFLEXIÓN OBLIGADA .....	92
2.2.1. <i>El papel de la cultura</i> .....	94
2.2.2. <i>Desigualdad y cultura: fenómenos sociales para entender la dinámica de las diferencias</i> .....	97
<b>III. "LA TIERRA ES NUESTRA". LOS PUEBLOS MÈ'PHÀÀ FRENTE A LA POLÍTICA NEOLIBERAL DE DESARROLLO EXTRACTIVISTA. ....</b>	<b>103</b>
3.1. DE LAS ÁREAS NATURALES PROTEGIDAS A LA ORGANIZACIÓN DE LOS PUEBLOS MEDIANTE LA CREACIÓN DEL <i>CONCEJO DE AUTORIDADES AGRARIAS EN DEFENSA DEL TERRITORIO DE LA MONTAÑA ALTA DE GUERRERO</i> : REFLEXIONES SOBRE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS DE CONSERVACIÓN Y SUS IMPLICACIONES.....	111
3.2. EL PAPEL SOCIOPOLÍTICO COMUNITARIO Y LA <i>EXPERIENCIA [SITUADA]</i> DE LOS AGENTES MEDIANTE LA REFLEXIVIDAD DE LOS CONFLICTOS.....	126
<b>REFLEXIONES FINALES.....</b>	<b>146</b>

**BIBLIOGRAFÍA ..... 150**

**APÉNDICE ..... 164**



## Tabla de ilustraciones

Ilustración 1: Mapa de conflictos socioambientales en México 2010-2014 .....	12
Ilustración 2: Proyectos mineros en México por etapa. ....	13
Ilustración 3: Territorio actual del pueblo mè'phàà. ....	30
Ilustración 4: Reglamento de la Ley Minera, Artículo 59.....	73
Ilustración 5: Mapa general de las concesiones mineras en el edo. de Guerrero.....	164

## Introducción

---

Este trabajo tiene como finalidad analizar las implicancias de las concesiones mineras desde la percepción de los agentes involucrados, dando seguimiento a un caso etnográfico específico, el de los pueblos *mè'phàà*<sup>1</sup> del municipio de Malinaltepec, Montaña alta de Guerrero. Se enfoca en las significaciones que se producen en lo local para coadyuvar a la comprensión de las dimensiones del conflicto que se presenta ante la imposición de políticas públicas extractivistas, considerando el papel preponderante que constituye el valor a la tierra en su dimensión simbólica y material para dichas significaciones. Para ello se hace un acercamiento al entramado de acciones y posturas que se generan y promueven desde los pueblos, donde la narración de su experiencia en el conflicto por el territorio incluye sus connotaciones de valor para su defensa. Lo anterior se considera aquí de gran valor para indagar sobre las caracterizaciones del despojo de los bienes naturales y los elementos que lo hacen posible.

La presencia de concesiones mineras dentro de los territorios *mè'phàà* se encuentra dentro de un proceso que incluye un acoso previo de los bienes naturales de su territorio a partir de modalidades como las Áreas Naturales Protegidas (ANP), y han resultado en al menos dos aspectos relevantes: el primero se relaciona con las respuestas organizativas comunitarias como recurso político para hacer frente a la acción de las concesiones mineras, generando un movimiento social de resistencia que se refuerza priorizando la regulación cultural de los recursos y el manejo del territorio de manera colectiva, intra y extracomunitaria. El segundo tiene que ver con la significación que los *mè'phàà* hacen sobre el conflicto mediante su experiencia de resistencia, que está situada o posicionada en la identidad que como grupo cultural poseen, así como en las prácticas sociales y simbólicas que constituyen al territorio como espacio de vida con modos de presencia específicos, ambos aspectos tienen como telón de fondo un largo proceso de condiciones preexistentes de desigualdad social y exclusión que coadyuvan a la imposición de los

---

<sup>1</sup> Quiero expresar mi agradecimiento al Lingüista y hablante de *mè'phàà* Iván Oropeza Bruno, quien hizo la corrección de estilo de las palabras en la lengua materna que aquí se mencionan; sin lugar a duda, su contribución en la buena escritura del *mè'phàà* es una manifestación de la autoafirmación de los pueblos, que comúnmente habían sido denominados de manera despectiva como tlapanecos.

proyectos mineros en los pueblos indígenas de Guerrero. Así, se considera que el conflicto por la imposición de modalidades en el territorio y las concesiones otorgadas para posibles proyectos de explotación de minerales es un conflicto sociopolítico y socioambiental, de ahí que se busca colocar de relevancia el contexto nacional que promueve los megaproyectos y adentrarse a la problemática de las políticas públicas extractivistas en México y sus implicaciones a nivel local. A partir de ahí documentar el proceso de organización del movimiento de defensa del territorio de los *mè'phàà* de algunos pueblos del municipio de Malinaltepec, como una estrategia política para hacer frente a las nuevas situaciones de despojo. Para ello, se tomará como referencia la influencia del movimiento de defensa del territorio del Concejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio de la Montaña y Costa Chica (CRAADT).

"La tierra es nuestra", es la expresión a la que se acude en todo momento cuando los integrantes del pueblo *mè'phàà* de la Montaña alta de Guerrero piensan en las concesiones mineras que el Gobierno Federal ha otorgado a empresas o particulares y que se encuentran dentro de su territorio. Una concesión<sup>2</sup> y/o asignación minera<sup>3</sup> es el término con que se define al permiso que se otorga a través de la Secretaría de Economía para que se lleven a cabo "obras y trabajos en un terreno libre con el objetivo de identificar depósitos minerales"<sup>4</sup>. Es un hecho que la mayoría de dichas concesiones no se encuentran en "territorio libre", además de que dicha expresión puede estar sujeta a interpretación y queda ambiguo a qué se hace referencia con el mismo o cómo debería de entenderse para el lector no especializado en leyes; pero sobre todo la referencia a un "territorio libre", de acuerdo con Laura Valladares (2018), es una forma de

---

<sup>2</sup> Una concesión es un acto administrativo por medio del cual el Estado concede a un particular el manejo y explotación de un servicio público o el aprovechamiento o explotación de bienes de dominio público (Bárceñas y Eslava, 2013: 37)

<sup>3</sup> La asignación minera es una figura jurídica paralela a la concesión que se restringe a la simple exploración y se limita a un periodo de seis años y que se lleva a cabo solamente por el Servicio Geológico Mexicano, quien presenta un resumen de sus avances a la Secretaría de Economía para que ésta a su vez declare y acredite el potencial minero de una zona. Consultado en Iniciativa para la Transparencia de las Industrias extractivas (2016: 29 [https://imco.org.mx/wp-content/uploads/2016/11/2016-EITI-Iniciativa\\_transparencia\\_industrias\\_extractivas-Documento.pdf](https://imco.org.mx/wp-content/uploads/2016/11/2016-EITI-Iniciativa_transparencia_industrias_extractivas-Documento.pdf))

<sup>4</sup> De acuerdo con el Catálogo Nacional de Bienes y servicios, <https://www.gob.mx/cntse-rfts/ficha/tecnica/SE-10-001#requiredOne>

vulneración a las autonomías indígenas ya que "las decisiones sobre los usos y formas de explotación de los recursos minerales que están asentados en los etnoterritorios son tomadas por las corporaciones mineras con anuencia del gobierno mexicano [que deja] en franca violación a los derechos de los pueblos indígenas [...] especialmente en lo referido a su derecho a la libre determinación, expresado en su derecho a ejercer la autonomía en sus territorios" (2018: 104). Se considera entonces que en ello radica el problema principal de los megaproyectos mineros que concentran no sólo aspectos económicos y de aprovechamiento de los recursos minerales; implican procesos sociales, políticos y culturales que debieran analizarse a la luz de los contextos de desigualdad social y diversidad cultural, así como la imposición de la violencia como método para la coerción de los sectores sociales subalternos. Los proyectos extractivistas en México y sus implicaciones, son un tema prioritario por dos razones principales: la primera tiene que ver con la promoción de dichos proyectos desde el Estado, lo que decanta en políticas públicas para su desarrollo y la modificación de leyes para otorgar certeza jurídica a los empresarios que invierten en el ramo minero en México. Al ser una política de Estado, los megaproyectos mineros no se cuestionan y se tiende a invisibilizar sus efectos nocivos tanto ecológicos como sociales y culturales. La segunda, se relaciona con las implicaciones que tienen esos proyectos en los territorios indígenas, la manera en que se imponen y lo que significan para el contexto local, que se caracteriza por la exclusión y marginalidad étnica.

Los megaproyectos, de acuerdo con Ibarra y Talledos (2015) son grandes construcciones que se caracterizan por ser impulsados por el Estado, contruidos con los avances científicos técnicos de mayor alcance en su momento, los cuales fueron posibles por los ingentes flujos de montos de capital, de tecnología y de población para la edificación y la radical transformación territorial, paisajística y ambiental. Como parte de estos, uno de los resultados de su instalación en los territorios son los desplazamientos graduales o repentinos de las poblaciones que ya se encontraban dentro de los espacios a explotar. Generalmente constan de cuatro fases: diseño, estudios de exploración y factibilidad, construcción y operación o explotación. Para el caso específico de las concesiones mineras y su vialidad para que se establezca un proyecto de extracción de minerales, se observan cambios importantes en materia de legislación e impulso de políticas económicas neoliberales las cuales entendemos, siguiendo a Pierre Bourdieu (1998) como un modelo económico de producción de bienes y servicios en una lógica que se basa en la

competencia y en la eficiencia con una marcada relación de fuerzas de lado de quienes dominan las relaciones económicas, donde el mercado libre y puro se convierte en un propósito central mediante un plan de acción política que se transforma rápidamente en un proyecto político:

El movimiento hacia la utopía neoliberal de un mercado puro y perfecto es posible mediante la política de regulación financiera. Y se logra mediante la acción transformadora y, debo decirlo, destructiva de todas las medidas políticas (de las cuales la más reciente es el Acuerdo Multilateral de Inversiones, diseñado para proteger las corporaciones extranjeras y sus inversiones en los Estados nacionales) que apuntan a cuestionar cualquiera y todas las estructuras que podrían servir de obstáculo a la lógica del mercado puro: la nación, cuyo espacio de maniobra decrece continuamente; las asociaciones laborales, por ejemplo, a través de la individualización de los salarios y de las carreras como una función de las competencias individuales, con la consiguiente atomización de los trabajadores; los colectivos para la defensa de los derechos de los trabajadores, sindicatos, asociaciones, cooperativas; incluso la familia, que pierde parte de su control del consumo a través de la constitución de mercados por grupos de edad (Bourdieu, 1998: 2-3).

Estas políticas se desenvuelven en un contexto de globalización<sup>5</sup> que culminan en la expansión de políticas extractivistas, en donde la minería y los hidrocarburos son los elementos privilegiados. Eduardo Gudynas (2013) propone que el término de extractivismo, si bien ha sido usado para la extracción de estos dos materiales, puede incluir también otro tipo de materia prima sin procesar, y para dar claridad al término, se relaciona con el tipo de apropiación de los bienes naturales que incluye de una u otra manera su extracción para su aprovechamiento, pero con efectos diferenciados. Así, el extractivismo se refiere a actividades económicas que se basan en la explotación de bienes comunes naturales por medios que implican mayores impactos sobre el ambiente y se define como "un tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta

---

<sup>5</sup> El término "globalización", de acuerdo con León Olivé, se utiliza, sobre todo, "con relación a un modelo económico que ha venido imponiéndose en todo el mundo, no de forma disgregada, sino como una escala global, el modelo llamado neoliberal. En este sentido puramente económico asociado al modelo neoliberal, el término de 'globalización' se refiere a una nueva fase del capitalismo surgida al final del siglo XX. Se trata de un capitalismo verdaderamente global, que ha dado lugar a relaciones sociales profundamente injustas, y que ha tenido como consecuencia la exclusión de millones de seres humanos de los beneficios de la riqueza. Por consiguiente, merece una condena desde el punto de vista ético" (Olivé, 2008:19).

intensidad y que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo [las etapas que incluye] van desde la exploración o descubrimiento, hasta las actividades propias de la extracción y la fase de cierre o abandono de los sitios de apropiación" (2013: 2-3). El autor refiere que su existencia, además, obedece a demandas globales más que locales, nacionales o latinoamericanas, y puede caracterizarse de acuerdo a los siguientes elementos: 1) se basan en estructuras de redes mundializadas; 2) los países latinoamericanos contribuyen al ordenamiento global de flujo de capitales al aceptar su papel de proveedor de materias primas y como consumidores voraces de los bienes manufacturados que ellos generan; 3) aseguramiento del mejor balance entre costo y beneficio de las redes productivas globales donde los países latinoamericanos desempeñan el papel de economías subordinadas o periféricas; por último, 4) donde la extracción de los recursos naturales desencadena la violación de los derechos humanos como de la naturaleza, hablamos de contaminación y pérdida de ecosistemas, desplazamiento de comunidades, afectaciones serias a la salud de los pobladores hasta llegar al asesinato de líderes sociales o ambientalistas que se oponen a dichos proyectos (2013: 2-11).

En la extracción masiva de recursos naturales tenemos un nuevo mercado que se acomoda a los intereses de las economías liberales, de acuerdo con David Harvey (2004), la acumulación de capital se ha transformado, lo que se revela en los actuales procesos depredadores del sistema capitalista donde el estado y la política juegan un rol determinante en su desarrollo, promoviendo mecanismos contemporáneos donde la promoción de niveles de endeudamiento reducen a un estado de servidumbre a poblaciones enteras, desposeyéndolas también de sus activos como la pensión y liquidación, manipulando el crédito, afectando así sus medios de vida y sus derechos. Dentro de esta transformación encontramos también mecanismos totalmente nuevos de acumulación por desposesión:

La reciente depredación de los bienes ambientales globales (tierra, aire, agua) y la proliferación de la degradación ambiental, que impide cualquier cosa menos los modos capital-intensivos de producción agrícola, han resultado de la total transformación de la naturaleza en mercancía. La mercantilización de las formas culturales, las historias y la creatividad intelectual supone la total desposesión [...] por no mencionar la ola de privatización del agua y otros servicios públicos que ha arrasado el mundo, constituye una nueva ola de "cercamiento de los bienes comunes". Como en el pasado, el poder

del estado es usado frecuentemente para forzar estos procesos, incluso en contra de la voluntad popular. Como también sucedió en el pasado, estos procesos de desposesión están provocando amplia resistencia, de eso se trata el movimiento antiglobalización (Harvey, 2004: 114-115).

La permisividad y fomento para el desarrollo de megaproyectos no puede verse como casos aislados en los países latinoamericanos, por su incidencia y también por las actividades que conlleva el utilizar, explotar y comercializar bienes que son no renovables como el petróleo, el gas y los minerales, —e incluso las explotación de recursos pesqueros o madereros podrían incluirse por la falta de racionalidad en su actividad— la lógica de su explotación convierte a estos proyectos en actividades eminentemente depredatorias. Por lo que el término de extractivismo se inscribe en prácticas no sólo tecnológicas y productivas; sus efectos e implicaciones abarcan un amplio contexto donde encontramos, entre otros, las esferas del ámbito político, medioambiental, social y cultural. El término para definir una actividad se transforma en "un '*modelo extractivo exportador*' de un conjunto diverso de actividades [...] que se caracteriza por la misma lógica de despojo y devastación ambiental [...] donde convergen y se articulan un conjunto diverso de sujetos, organizaciones y problemáticas" (Seoane, 2013: 25-26).

Arturo Escobar Ohmstede (2018) apunta sobre el papel de las políticas públicas vinculadas siempre a una serie de elementos que dinamizan y facilitan las operaciones de las grandes corporaciones transnacionales en los territorios, que resultan en un aprovechamiento devastador de los recursos naturales, superando totalmente las acciones y la jurisprudencia de los estados nacionales que se observan más como facilitadores y dinamizadores del extractivismo "debido básicamente al rol globalizante de los consorcios [...] que implican actuales procesos de manejo / control / confrontación en torno a los recursos naturales" (Escobar, 2018: 6-7).

## **México y los proyectos mineros**

La "florecente" etapa de la minería tiene sus antecedentes en los gobiernos priístas de Miguel de La Madrid y con más impulso en el de Carlos Salinas de Gortari, cuando se perdió el control de la industria minera por parte del Estado y se inició la apertura al capital extranjero en el ramo; así, las concesiones mineras estaban en manos de Grupo Minero México, Industrias Peñoles y Grupo Frisco, que son las tres empresas mexicanas dominantes hasta ahora. De este modo "el gobierno

abrió las fronteras mexicanas a las empresas mineras transnacionales [...] en la década de los noventa, que se distingue por el auge de esta industria a costa del saqueo de los recursos de la nación, es decir, de todos los mexicanos" (Bárceñas y Eslava, 2013:10), además de los cambios sustantivos en la Constitución:

La reforma del artículo 27 constitucional permitió el cambio de orientación de la legislación minera y la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte marcó las pautas de las subsiguientes reformas de la legislación minera así como la relativa al acceso a la tierra bajo la cual se encuentran los minerales, el uso del suelo, el uso del agua para el procesamiento del mineral, la prevención o remediación de la contaminación ambiental y la inversión extranjera en este rubro, entre otros aspectos (op. cit., 2013: 10).

Los beneficios legales que puede obtener una empresa minera en México tienen sustento en el artículo 27, donde se establece el dominio directo del Ejecutivo Federal sobre los recursos naturales, incluidos los minerales; de tal manera que los particulares pueden tener acceso a esos bienes explotándolos legalmente mediante las concesiones que el Poder Ejecutivo Federal otorgue, además con base a la disposición de "utilidad pública" se promueve un abuso del término donde:

[...] los concesionarios pueden exigir que un pueblo desocupe el terreno que habita, que los terrenos dejen de dedicarse a la siembra de alimentos a la actividad forestal a la silvicultura, para que las empresas mineras puedan llevar a cabo ahí sus actividades. La misma disposición puede ser el fundamento legal para arrasar o destruir los lugares sagrados o donde se practican rituales que contribuyen al mantenimiento de identidad de pueblos indígenas (ibidem, p.29).

La apropiación de las reservas mineras subyacentes de acuerdo con Claudio Garibay, *et. al.* (2012: 114), conlleva un control efectivo del territorio local por el gigantismo del aparato industrial de las corporaciones mineras que abarcan grandes extensiones de terreno y ocupan un gran volumen de agua para sus procesos, además se instaura "una dominación política fundada en la coerción. El gigantismo de esta minería parece no dejar opción de convivencia con otros usos culturales" donde "su naturaleza tecnológica y su imperativo de rentabilidad obligan a 'tomar todo' y, por efecto de la actividad minera, a destruir el paisaje preexistente. Así, en cada región



donde se ubica una corporación minera se abre un conflicto social de ‘suma cero’ en el que la empresa gana en la toma de control territorial, despoja a los propietarios de sus tierras y arrasa su paisaje [...]". Existen riesgos a la vida toda por los mecanismos de extracción minera: "Para lograr el objetivo de mayor ganancia y acumulación de capital, la industria [minera] busca disminuir sus costos aumentando la pobreza: mejora su tecnología, abarata los costos de la materia prima, paga menos a los trabajadores, evita impuestos, logra nuladas regulaciones ambientales y legales, se aprovecha de tratados de libre comercio, busca servicios baratos o gratuitos como agua, energía, infraestructura, etc., entre otros [...]" (Castro, 2013). En paralelo con los efectos nocivos y desventajosos para la sociedad en aspectos laborales y económicos, tenemos los riesgos a la salud, la sobrevivencia y el equilibrio ecológico, ejemplo claro de esto es el uso de los manantiales acuíferos de forma masiva ya que para los procesos de lixiviación se utilizan tres mil metros cúbicos diarios de agua durante diez años, se extermina la vegetación natural —muchas de las veces endémica— para los procesos de exploración, y ya en la fase de explotación se remueven 119 millones de toneladas de material a un metro cúbico de oro: "Entre las cicatrices ambientales más visibles [se encuentran] los drenajes ácidos y/o de arsénico, que irían a los mantos freáticos por cientos de años. Las ‘tepetateras’ y/o los ‘jales’, en donde se deposita el material ‘inerte’, ya sin minerales útiles, son también cicatrices ambientales que, cuando hay compuestos azufrados, generan por cientos de años drenajes ácidos y migración de arsénico y metales pesados, que van hacia las corrientes de agua, subsuelo, lagunas o mar" (Boege, 2013). Lo anterior es una muestra pequeña de los efectos devastadores de la nueva minería, la llamada de cielo o tajo abierto, cuyo mecanismo de extracción es altamente contaminante por lo que ya se dijo, y porque dispersa en el aire grandes cantidades de polvo con material mineral particulado levantado por las explosiones de dinamita realizadas para demoler las rocas.

Junto con las afectaciones a los territorios, se encuentra también el uso de agua potable para la extracción del oro por lixiviación con cianuro, asegura Federico Guzmán López<sup>6</sup> investigador

---

<sup>6</sup> Federico Guzmán López, "Vulnerabilidad del derecho humano al agua en México por minería", en Alfredo Valadez, sección Estados, *La Jornada en línea*, 29 de noviembre de 2017, consultado en <http://www.jornada.unam.mx/2017/11/29/estados/028n1est>, el 20 de febrero de 2018

y académico de la Universidad Autónoma de Zacatecas, que actualmente las industrias extractivas despojan de agua al 10% de los mexicanos, es decir, 12 millones de personas que además podrían ser proclives a la *ecomigración* por la escasez que se agrava por la sobreexplotación de 106 de 106 acuíferos y la contaminación del líquido vital al mismo tiempo que se reconoce la afectación de la actividad extractiva en el país ya que "20 por ciento del agua subterránea ya está contaminada, al igual que el 24 por ciento de las superficiales, [por ejemplo] el declive del derecho humano al agua en Zacatecas durante los 25 años recientes se agudizó en el periodo 2010-2015", Guzmán enfatiza que las empresas mineras utilizan cantidades extraordinarias de agua potable para la recuperación de oro, plata, cobre y zinc entre otros minerales, mientras que 334 mil 792 personas viven sin agua potable tan solo en el estado de Zacatecas y en el caso de Sonora, las empresas mineras consumen 107 millones de metros cúbicos al año, que supera en 10 por ciento el consumo del total de la población (Guzmán; en Valadez, 2017). Las características y consecuencias de la expansión de la megaminería, de acuerdo con José Seoane (2013) "han contribuido también a poner en entredicho la matriz socioproductiva del crecimiento económico y la narrativa del desarrollo que lo acompaña [...]por megaminería hacemos referencia a una particular explotación capitalista de minerales a cielo abierto que se desarrolla y generaliza en las últimas décadas bajo la hegemonía neoliberal" (Seoane, 2013:135).

Los megaproyectos mineros en cualquier fase en que se encuentren: concesión, exploración o explotación, representan un problema en sí mismo de alta complejidad, que implica la *valorización de lo ajeno* (Gutiérrez, 2013), es decir, el proceso conlleva tomar atribuciones sobre espacios que ya tienen una dinámica previa y donde la mercantilización de los bienes naturales implican el control de espacios estratégicos; que son, además, espacios productivos, sagrados o comunes: "dentro de este marco de disputa, no debemos dejar a un lado que las formas de saqueo se van redefiniendo y éstas mantienen una correlación con los programas, proyectos y políticas en materia ambiental como mecanismos que dan fundamento político a las estrategias de las instituciones y agentes que sirven al interés de grupos gobernantes, empresas privadas estatales o internacionales, revistiendo la intencionalidad económica en disputas políticas [...]" (op. cit. p.202).

En términos de transparencia y acceso a la información pública gubernamental sobre el territorio nacional concesionado además de la información relativa tanto a exploraciones como concesiones, no se encuentra unificada y está sujeta a pago de derechos; la representación gráfica de los polígonos es variable en el tiempo y se han utilizado diferentes medidas cartesianas, por lo que se debe de solicitar la expedición de copias de los planos de los territorios concesionados que se quieran conocer, lo que conlleva un trámite y, como ya se mencionó, el pago de derechos<sup>7</sup>: "Si una ciudadana busca descargar los polígonos de concesiones, asignaciones y reservas mineras existentes en el país, para realizar una investigación o saber si su comunidad se encuentra en riesgo, el gobierno establece un cobro de tres mil 108.17 pesos [en 2014] por carta a escala 1:50:000. Para obtener cartas que abarquen la totalidad del territorio nacional, la ciudadana en cuestión tendría que erogar siete millones 156 mil 151.50 pesos cada vez que actualice la información" (Cravioto, 2014: 3).

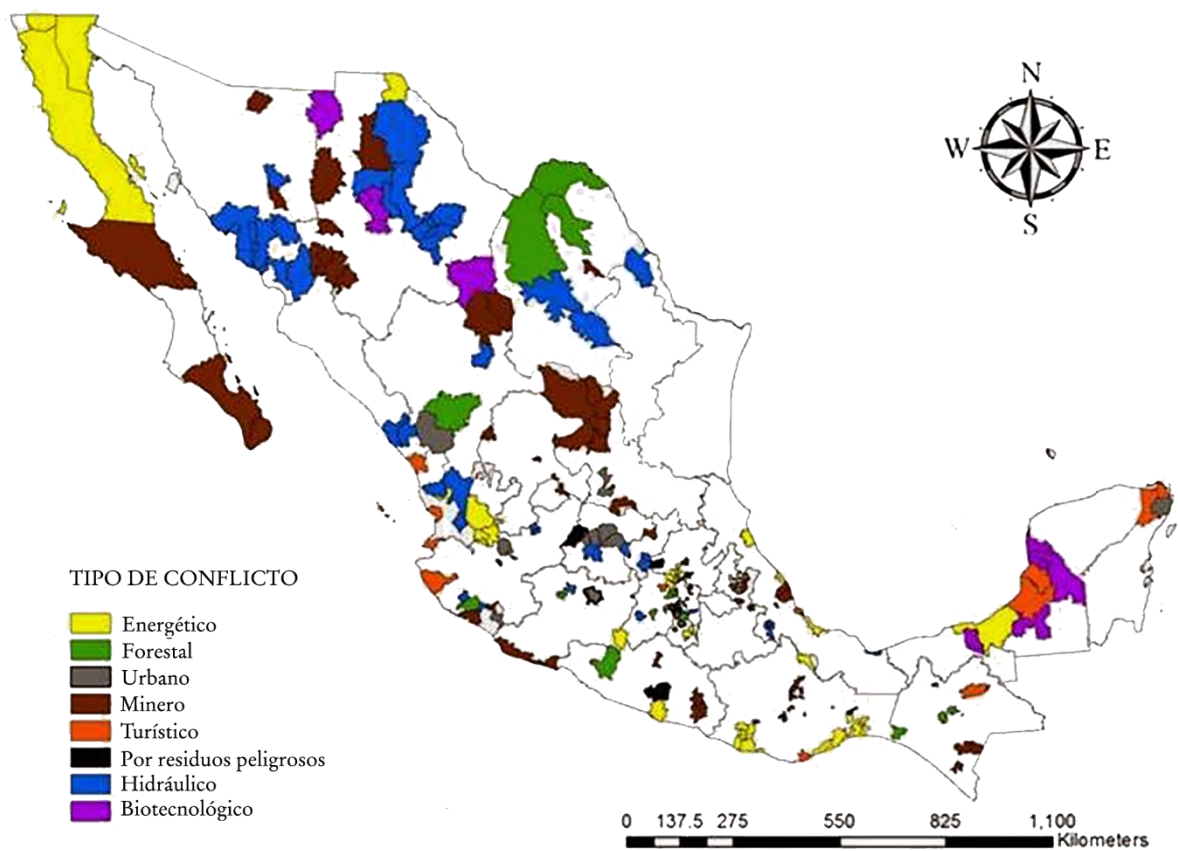
La asignación y/o concesión se ubica de manera geográfica por medio de un polígono<sup>8</sup> que se puede observar en un mapa digital —disponible en la página electrónica del Sistema de Administración Minera (SIAM)— como una sombra azul indicando su ubicación, extensión, qué minerales contiene, quién tiene la concesión y por cuanto tiempo, información que se puede consultar más no descargar. Ahí se genera el conflicto, donde la estrategia del Estado se perfila para mantener en la invisibilidad a los poseedores milenarios de los territorios codiciados (Ver APÉNDICE), por ello es importante que se considere las investigaciones para el conocimiento del despliegue territorial de la actividad minera, sobre todo en su ubicación geográfica, que abona a los esfuerzos académicos por resolver los problemas de transparencia sobre la gestión pública de las actividades mineras, que ha negado a las y los ciudadanos mexicanos el derecho de acceder a dicha información; a la par de su ubicación, hacer visible a las concesiones trae consigo la visibilidad de los conflictos que genera su presencia en el ámbito local. Sol Pérez (2014: 103-107) consignó para el 2014 un total de 102 conflictos mineros, cuya incidencia es directamente

---

<sup>7</sup> Información consultada en Iniciativa para la Transparencia de las Industrias extractivas (2016:22) [https://imco.org.mx/wp-content/uploads/2016/11/2016-EITI-Iniciativa\\_transparencia\\_industrias\\_extractivas-Documento.pdf](https://imco.org.mx/wp-content/uploads/2016/11/2016-EITI-Iniciativa_transparencia_industrias_extractivas-Documento.pdf)

<sup>8</sup> El polígono es el perímetro que comprende la extensión de territorio concesionado medido en hectáreas.

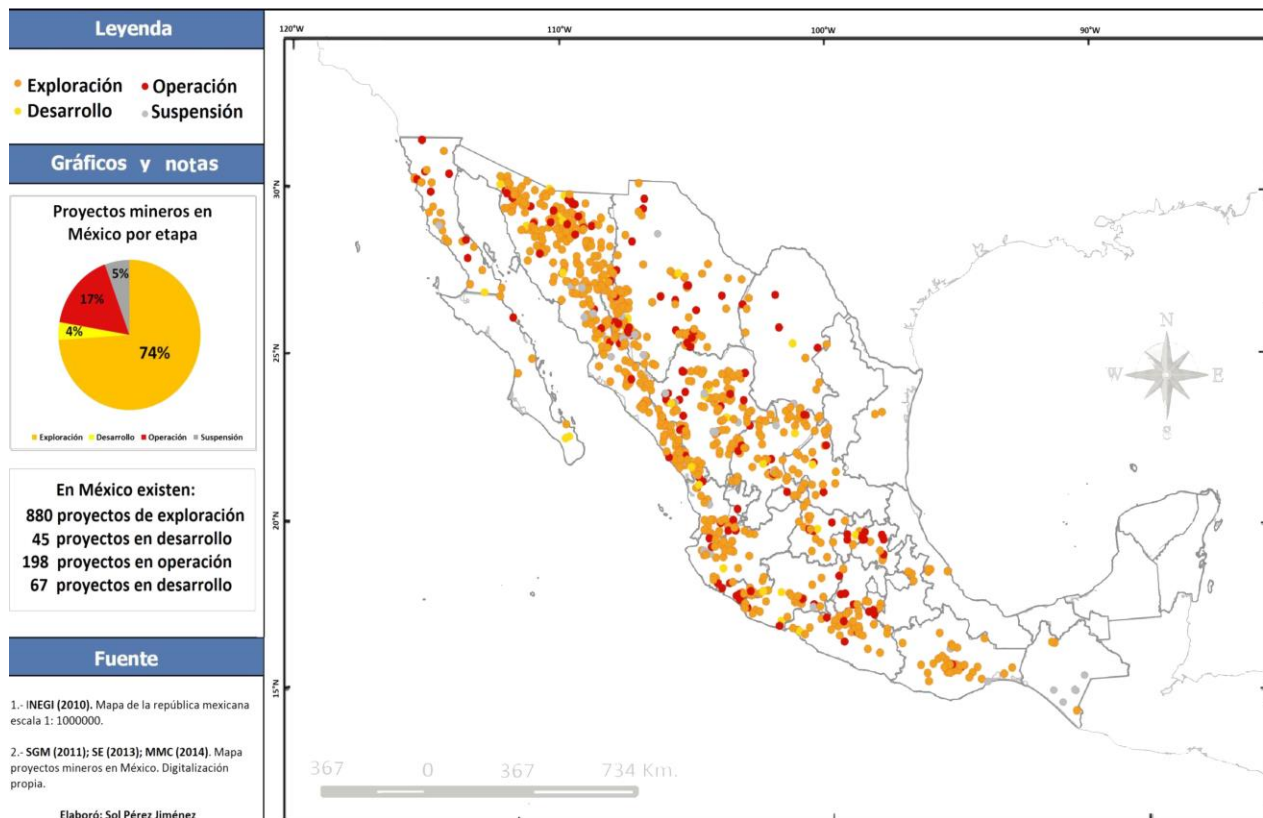
proporcional al aumento del precio de la onza de oro y a la demanda de metales industriales y preciosos a nivel mundial en un contexto de permisibilidad a las corporaciones mineras a través de las modificaciones legales. Para la geógrafa (2016), "La Cartografía Minera" es una herramienta de información para analizar los impactos sociales y ambientales de esta actividad, que afectan zonas que son prioritarias para el equilibrio material y simbólico-cultural del país en tanto que corresponden a los recursos hídricos, las zonas arqueológicas, las áreas naturales protegidas y los territorios indígenas; su trabajo ubica a las concesiones mineras en una serie de mapas que dan luz sobre la "territorialidad del capital", lo que hace evidente "el doble discurso del Estado que, por un lado tiene políticas conservacionistas y restrictivas de la biodiversidad, y por el otro, en congruencia con el modelo neoliberal, permite que las compañías mineras se establezcan en, literalmente, cualquier sitio" (2016: 210). Las siguientes imágenes muestran de manera comparativa la localización de conflictos socioambientales de manera general en el primero, realizado en el 2014; y los esfuerzos más recientes (2016) para localizar los referentes a la extracción de minerales por etapas, como se observa en el segundo. Como puede apreciarse, los conflictos por extracción de minerales se han visibilizado a partir de la ubicación precisa de los proyectos dependiendo de la fase en que se encuentren. Además, abona a considerar las dimensiones reales del problema por todos los territorios implicados dentro de los proyectos extractivos.



*Ilustración 1: Mapa de conflictos socioambientales en México 2010-2014<sup>9</sup>*

---

9 Fuente: Toledo, V.M., D. Garrido y N. Barrera-Bassols. 2013. *Ecología Política* (Barcelona). 46: 115-124.  
 VER: <http://frenteaguayvidabcs.files.wordpress.com/2014/05/conflictos-ambientales-resistencias-ciudadanas-y-violencia-neoliberal-1.pdf>



**Ilustración 2: Proyectos mineros en México por etapa.**<sup>10</sup>

El panorama del país por los proyectos mineros hace visible un *territorio en riesgo*, que abona a la documentación de las afectaciones por la industria minera. En aquellos territorios donde viven los pueblos indígenas se vulneran, además, sus derechos a establecer de manera autónoma una convivencia con su territorio que incluye el acceso, la delimitación, asignación y modalidades de uso. Pérez argumenta que hasta el 2016, el 50% de los territorios indígenas tienen concesiones mineras. Como una información adicional de relevancia, en marzo de 2018 un equipo de investigación dirigido por Víctor Toledo del Instituto de Investigaciones en Ecosistemas y Sustentabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), realizó un nuevo recuento de los conflictos ambientales en México con una temporalidad de 2012-2017, cuyo resultado es un mapa que integra información documental y geomática que ubica los conflictos

<sup>10</sup> Fuente: Impacto de la Minería Metálica en el Recurso Hídrico, Sol Pérez J., UNAM, consultado en línea: [defiendelasierra.org](http://defiendelasierra.org), 28 de junio de 2018.

de manera geo referenciada además de clasificarlos. En la investigación se concluyó que existen 560 conflictos socioambientales, y de éstos los que corresponden a la minería ocupan el primer lugar con 173 casos. El tema de los proyectos y las concesiones mineras es prioritario por su impacto en los ecosistemas y las poblaciones humanas, por lo que desde la antropología se puede contribuir al análisis de cómo se significa a nivel local ese porcentaje de territorio cedido y los números que registran: los conflictos, las resistencias sociales, la organización política y de manera muy sentida, el número de ambientalistas asesinados por oponerse a los megaproyectos<sup>11</sup>, que lesiona de manera irreversible a las comunidades y familias que sufren las pérdidas humanas.

### **Sobre la organización de la tesina**

El tema del despojo de los territorios para el aprovechamiento de los bienes naturales está en el centro del debate público y político por las facilidades que el aparato institucional brinda a las corporaciones mineras de capital nacional y extranjero; la movilización social generada en toda América Latina en respuesta a esos modelos de "desarrollo"; así como los daños catastróficos e irreversibles en el ecosistema y las poblaciones donde, en el caso de la extracción mineral, las corporaciones mineras se han instaurado violando derechos humanos fundamentales y derechos culturales de los pueblos originarios. Existen diversas investigaciones multidisciplinarias que analizan el tema del despojo de los territorios por extracción de recursos naturales y de entre ellos de manera especial los minerales, (Seoane, 2013; Gudynas, 2013; Delgado, 2010, 2013; Bárcenas y Eslava, 2011; Valladares y Escobar, 2014; Wallenius y Cruz, 2013; Wallenius, 2010; Svampa, 2008, 2012; Valladares, 2017, 2018; Sierra, *et. al.*, 2013; Sierra, 2016, 2018; Garibay, *et. al.*, 2014, Garibay y Balzaretti, 2009; Bebbington, 2007; Bartra, 2013). Desde la antropología, ya sea de manera individual o en obras colectivas, las diversas perspectivas sobre la relación del neoextractivismo con el Estado, la justicia, la violencia, los derechos humanos y colectivos y los territorios; apuntan a ofrecer herramientas y aproximaciones de esta problemática para incorporar las distintas dimensiones que constituyen su complejidad. El aporte del presente trabajo de

---

<sup>11</sup> Información tomada de la página web México Ambiental, noticia publicada el 16 de marzo del 2018 <http://www.mexicoambiental.com/investigadores-de-la-unam-revelan-mas-de-500-conflictos-ambientales-en-mexico-y-construye-mapa-que-los-georeferencia-y-categoriza/>

investigación es contribuir a la documentación de historias de vida y estrategias de algunos pueblos *mè'phàà* frente al riesgo potencialmente peligroso de la concesión de su territorio para la extracción de minerales. Desde una perspectiva antropológica de análisis, se he elegido priorizar como metodología una etnografía narrativa, para profundizar en lo que implica el despojo en las sociedades que lo sufren. Se han realizado investigaciones sobre el despojo y su mecanismo de acción, también de las facilidades que otorga el Estado para legitimar la explotación de los recursos y de los derechos colectivos que son violentados por las corporaciones mineras al amparo de un gobierno invisibilizado; pero ¿cómo se siente el despojo?, ¿por qué es importante considerar el largo proceso de exclusión y marginación de los pueblos indígenas?, cuando se habla de un movimiento de defensa del territorio ¿qué elementos culturales incorpora? ¿cuál es el papel que juega el sentido de pertenencia frente a las políticas extractivistas? Y desde la perspectiva de los pueblos, ¿cuál es la razón subyacente de la lucha por su territorio? Eso es lo que se desarrollará en los siguientes tres capítulos.

El orden de exposición se desarrolla en tres aspectos que se consideran elementales para la aprehensión de las percepciones de los *xàbò mè'phàà*<sup>12</sup>, el primer capítulo se concentra en la ubicación espacial de los pueblos que habitan en el municipio de Malinaltepec y cómo construyen sus lazos simbólicos y materiales con el territorio a través de diversas prácticas cotidianas, donde se manifiesta la integración de la sociedad con su cultura y su entorno natural, haciendo de éste último un espacio de recreación de la identidad pero también de lucha por su permanencia, el objetivo es hacer visible las relaciones de pertenencia y apropiación de los *mè'phàà*, su papel en el movimiento de defensa que se nutre de esas percepciones culturales que le otorgan valor y significado al territorio otorgando sentido a su lucha. En el segundo capítulo se expone de manera general el panorama legislativo respecto a la promoción de las actividades extractivas de minerales, se analiza el impacto de las reformas legislativas en la materia y algunas leyes que protegen los derechos de los pueblos indígenas en un contexto de permanente situación de desigualdad y una existencia marcada por la exclusión. En este capítulo, la información recabada sobre las dinámicas extractivas busca poner de relevancia su influencia en la

---

<sup>12</sup> El término hace una referencia general a las mujeres y los hombres que integran a este pueblo originario, la traducción literal es ‘personas de las tierras rojas’.



desestabilidad que padecen los pueblos *mè'phàà* por la falta de información respecto a las concesiones mineras y por la omisión del Estado para consultarles respecto a dichas iniciativas, lo que, a decir de Laura Valladares vulnera "el respeto a la autonomía, al territorio, al medio ambiente sano y el derecho a la consulta previa, libre e informada y culturalmente pertinente [ y son al mismo tiempo] derechos que alegan los pueblos en las disputas jurídicas para detener el avance de megaproyectos" (Valladares, 2017: 2). El tercer y último capítulo presenta el corazón de la lucha *mè'phàà*; su historia; los agentes territorializados y situados que se apropian de su espacio; los significados políticos del control autónomo del territorio mediante las asambleas comunitarias y la creación del Concejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio (CRAADT). Se destaca la construcción de un nuevo agente implicado en una relación compleja con su entorno que no está desprovista de las relaciones de poder y, por ende, del conflicto. El aporte de este capítulo se centra en las experiencias de los hombres y las mujeres en oposición al despojo de sus territorios en sus diversas modalidades, que inicia con la declaración de ANP's; siguiendo con la intención de declarar una Reserva de la Biosfera, para finalizar con las concesiones mineras. La aplicación de estas modalidades ha creado situaciones sociales donde la reflexividad de los agentes cuestiona la acción del Estado y la imposición de regulaciones y usos a su territorio; donde el Estado actúa silenciando sus voces a través de un orden político dominante, lo que resulta en prácticas que buscan someterlos, invisibilizarlos, negar sus derechos y hacer de sus peticiones un reclamo inexistente.

## I. "Aquí, nos negamos a desaparecer". El proceso de construcción del territorio *mè'phàà* y los procesos culturales de apropiación a través de la experiencia.

---

El estado de Guerrero cuenta con cuatro pueblos originarios: *nahuas*, *mè'phàà*, *na savi* y *ñomdaa nancue*, de acuerdo con el censo 2010 del Instituto Nacional de Geografía y Estadística<sup>13</sup> en el estado hay aproximadamente 456 774 personas de 5 años y más que hablan alguna lengua indígena, donde el número de hablantes en orden descendente es el siguiente: *náhuatl*, *tun savi*, *mè'phàà* y *ñancue ñomdaa*. Guerrero ocupa el sexto lugar de los estados con mayor número de hablantes de alguna lengua indígena. El grupo etnolingüístico *mè'phàà*, conocidos generalmente como tlapanecos<sup>14</sup>, es oriundo del estado de Guerrero al parecer desde la época teotihuacana, desarrollándose en dos áreas delimitadas actualmente: la Costa Chica y la Montaña, en una vertiente de la Sierra Madre del Sur con coordenadas 16° 37' a 17° 38' de latitud norte, y 98° 24' a 99° 47' de longitud oeste y con una altura variable de 800 a 3 050 msnm. En la región de la Montaña de Guerrero, se encuentran ocho de los doce municipios *mè'phàà*, y en cuatro de ellos comparten territorio con pueblos *nahuas* y *na savi*: Acatepec, Zapotitlán Tablas, Tlacoapa y Malinaltepec. Cabe señalar que, dentro de los estudios antropológicos, esta región comenzó a llamarse "región mixteca-nahua-tlapaneca de la Montaña de Guerrero", con la publicación de la obra *Entre los aztecas, mixtecos y tlapanecos de la Sierra Madre del Sur de México* de Leonhard Schultze-Jena escrita en alemán y publicada en 1937, que cuenta con apartados sobre el hábitat, la vida y la cultura de los nahuas, mixtecos (*na savi*) y tlapanecos (*mè'phàà*) de la Montaña, "registrando textos en las tres lenguas indígenas que constituyen documentos etnográficos de gran valor" (Broda, 2008: 117). Esta denominación fue retomada posteriormente en la investigación de Alfonso Fabila y César Tejeda en 1954, para recabar la información necesaria para planificar un Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista (INI); estos investigadores relacionaron a un grupo de 20 municipios a partir de criterios culturales,

---

<sup>13</sup><http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/gro/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e>

<sup>14</sup> Abad Carrasco, en su monografía sobre los tlapanecos, hubo dos tipos de tlapanecos: los del norte, conocidos como tlapanecos y los del sur conocidos como yopes. Ambos nombres provienen del lugar de asentamiento, Tlapa y Yopitzingo respectivamente. Estos nombres fueron asignados por los aztecas, sin embargo, la autodenominación correspondiente era de *A'phaa* para los del norte y, *Mbaa Mika* para los del sur (1995:253).

socioeconómicos, geofísicos y lingüísticos. Posteriormente en el año de 1962, se realizó otro reconocimiento por Maurilio Muñoz y Salomón Nahmad, también investigadores del INI. El trabajo de investigación fue publicado en 1963 y el área geográfica descrita abarcaba los entonces llamados distritos de Álvarez, Morelos y Zaragoza; en el distrito de Morelos se incluían los municipios de Tlapa, Alcozauca, Malinaltepec, Copanatoyac, Atlamajalcingo del Monte, Metlatónoc, Tlacoapa, Tlalixtaquilla, Xalpatláhuac y Zapotitlán Tablas (Muñoz, 1963: 21).

La Sierra Madre del Sur que se formó a finales del cretáceo superior. Se extiende a lo largo y muy cerca de la costa del Pacífico con una dirección general de noroeste a sureste, su altitud es casi constante de poco más de 2000 m en ella nacen varias corrientes que desembocan en el Océano Pacífico y en su vertiente interior se localizan las cuencas del río Balsas, Verde y Tehuantepec. Es la provincia de mayor complejidad geológica. Se puede encontrar, rocas ígneas, sedimentarias y la mayor abundancia de rocas metamórficas del país. El choque de las placas tectónicas de Cocos y la placa Norteamericana, provocó el levantamiento de esta Sierra y ha determinado en gran parte su complejidad<sup>15</sup>. La cordillera es rica en especies endémicas y posee importantes yacimientos de metales como oro, plata, hierro y plomo, de acuerdo con Dehouve (2002) "existen en la zona yacimientos minerales que nunca han sido sistemáticamente explotados: en la época precortesiana, los tributarios pagaban una gran parte de sus tributos en oro, generalmente recogido en los ríos que corren al sur de Totomixtlahuaca; según los campesinos de Malinaltepec, su pueblo estaría construido sobre vetas auríferas [...]" (Dehouve, 2002: 30). La región de la Montaña alta se caracteriza por un variado contraste de altura, que va de los 1,425 msnm hasta los 2,146, que corresponde a la cabecera municipal de Metlatónoc. Las condiciones geográficas tan accidentadas, hicieron que la región estuviera muy poco estudiada hasta la segunda mitad del siglo XX, ya que dificultaron por mucho tiempo el acceso debido a la falta de infraestructura en las vías de comunicación. Dentro de la descripción general de la región, se considera también necesario incluir características del nicho ecológico debido a que es también uno de los elementos de la vida comunitaria que sufren una transformación radical por el

---

<sup>15</sup> Características edafológicas, fisiográficas, climáticas e hidrográficas de México, INEGI, consultado en línea, 20 de febrero de 2018 en [http://www.inegi.org.mx/inegi/spc/doc/INTERNET/1-GEOGRAFIADEMEXICO/MANUAL\\_CARAC\\_EDA\\_FIS\\_VS\\_ENERO\\_29\\_2008.pdf](http://www.inegi.org.mx/inegi/spc/doc/INTERNET/1-GEOGRAFIADEMEXICO/MANUAL_CARAC_EDA_FIS_VS_ENERO_29_2008.pdf)

uso humano, tomar en cuenta las consideraciones sobre los ecosistemas y su influencia sobre los procesos sociales, de producción y reproducción cultural. En los últimos 60 años se ha agudizado la sequía en todo el territorio del estado, lo cual ha afectado de manera directa a la agricultura de riego. La vegetación predominante es la que se clasifica como bosque tropical seco.

El municipio de Malinaltepec<sup>16</sup> tiene una superficie de 474.489 km<sup>2</sup>, de acuerdo con datos del Inegi para 2010, tiene una población de 29, 599 hablantes de los cuales el 92.22 por ciento son hablantes de lengua indígena. Se ubica en la parte Sureste del estado y colinda al noreste con Atlamajalcingo del Monte; al norte con Copanatoyac; al oeste con Tlacoapa; al sur con San Luis Acatlán y al sureste con Iliatenco y Metlatónoc. De la población total municipal, el 81.07 por ciento se encuentra en la pobreza, el 55.38 por ciento en la pobreza extrema y el 38.35 por ciento en la pobreza extrema y sin acceso a la alimentación; por lo que el índice de rezago social del municipio se encuentra en Muy Alto y el grado de marginación municipal es también Muy Alto. La carencia por acceso a la seguridad social es de 86.93 por ciento, la carencia por acceso a la alimentación es de 56.66 por ciento y el porcentaje de la población de 15 años y más que es analfabeta es de 23.85. Tiene en total de 114 localidades y de acuerdo con el Registro Agrario Nacional<sup>17</sup>, diez núcleos agrarios: Malinaltepec; Paraje Montero; San Miguel del Progreso; Colombia de Guadalupe; Tierra Colorada; Tilapa; Alacatlalzala; Cuatzoquitengo y Ocoapa.

Malinaltepec se encuentra en la parte de la sierra que está por arriba de los 1 500 msnm, encontramos bosques de coníferas y encinos, diversidad en hongos y quelites además de la presencia de una variedad considerable de gramíneas —que son plantas cuyas semillas son ricas en gluten y almidón—, esta parte de la sierra es de clima frío y se practica la agricultura de temporal, que abarca los meses de mayo a enero, donde se cultiva maíz, frijol, calabaza, garbanzo, chayote, capulín, durazno, tejocote, pera, manzana, entre otros. Todos los ecosistemas de Guerrero tienen una gran cantidad de especies endémicas y su territorio contiene una gran diversidad biológica. La diversidad biocultural puede ser entendida desde los principales

---

<sup>16</sup> Información registrada en la Unidad de Microrregiones y Cédulas de Información Municipal, Clave 12041, Secretaría de Desarrollo Social, consulta en línea, <http://www.microrregiones.gob.mx/zap/datGenerales.aspx?entra=125&ent=12&mun=041>, 15 de junio de 2018

<sup>17</sup> Registro Agrario Nacional, [www.gob.mx/ran](http://www.gob.mx/ran), consultado el 28 de junio de 2018.

procesos de diversificación: evolutivo, biológico, del ser humano, las nuevas especies y finalmente la creación humana de nuevos paisajes, donde el último es resultado de la modificación de los hábitats por las primeras sociedades agrícolas para crear áreas de bienes y servicios, lo que implicó procesos de domesticación del espacio creando con ello nuevos paisajes que se fueron diseñando a través del ingreso de nuevos productos que se obtenían a través de la caza, la pesca y la recolección, adecuándolos mediante mecanismos y estrategias que se fueron desarrollando a través de la observación y el manejo de los procesos ecológicos, geomorfológicos e hidrológicos (Toledo y Barrera, 2008: 22). Así, los procesos de diversificación ponen de manifiesto los vínculos entre estos últimos y la diversidad biológica, genética, lingüística, cognitiva, agrícola y paisajística: "Todas en su conjunto conforman el complejo biológico-cultural originado históricamente y que es producto de los miles de años de interacción entre las culturas y sus ambientes naturales" (ibidem, p.25). Una de las características del concepto de Diversidad Biocultural<sup>18</sup> (Luque y Doode, 2010:275), es que pretende mostrar el complejo vínculo entre cultura y naturaleza, ubicando en todo momento a esta imprescindible relación en un contexto de constante reflexión crítica de la problemática ambiental que se observa actualmente en los pueblos indígenas. Estos últimos son poseedores de territorios con un alto índice de biodiversidad<sup>19</sup>, de variados ecosistemas y de riqueza en recursos ambientales, que se han conservado gracias al manejo cultural que se genera a partir del conocimiento ecológico

---

<sup>18</sup> Se identifican como pueblos, porque tienen una cosmovisión, lengua, territorio e historia colectiva, y por ello han podido resguardar su territorio, su biodiversidad y su cultura, confiriéndoles una identidad de lo suyo.

<sup>19</sup> Diana Luque y Shoko Doode explican que se entiende por biodiversidad "a la variabilidad de organismos vivos de cualquier fuente, incluidos, entre otras cosas, los ecosistemas terrestres y marinos y otros ecosistemas acuáticos y los complejos ecológicos de los que forman parte; comprende la diversidad dentro de cada especie, entre las especies y de los ecosistemas. [de esta manera] se aporta desde las ciencias naturales una nueva visión filosófica de la vida que consiste en: 1. Visión sistémica compleja planetaria: la Tierra. 2. Los seres vivos formamos una trama (de la vida) en donde todos estamos interconectados de manera igualitaria. 3. Estamos vinculados a los elementos físicos, de manera difusa e interdependiente. 4. Aunque se pueden distinguir elementos y particularidades, formamos una unidad. 5. La biodiversidad es una cualidad esencial de la evolución del fenómeno biológico, necesaria para reducir la vulnerabilidad y mantener la unidad ecosistémica-planetaria [...] De esta manera, la Biodiversidad adquirió un valor ético y estético en el contexto de la sociedad contemporánea (2010: 279).

tradicional<sup>20</sup>, el cual a su vez contiene las tecnologías, saberes, experiencias, prácticas sociales y simbólicas de coexistir con la naturaleza, donde se destacan los procesos adaptativos, de producción y reproducción cultural en espacios variados y con distintos paisajes naturales (Boege, 2008:13-16).

En lo complejo de la problemática planteada, no se puede dejar de señalar que su emergencia conjuga aspectos culturales, políticos y ante las nuevas relaciones y tensiones, objetivas y simbólicas, que se suscitan con las nuevas condiciones económicas que impone el nuevo colonialismo configurado alrededor de los bienes naturales de los países llamados del Tercer Mundo. En este sentido, el papel del territorio entendido como un lugar geográfico específico relacionado con lo local, es fundamental en el sentido de su primacía para la elaboración desde el Estado, de mecanismos de intervención económica, política y social que se legitiman a través del discurso del desarrollo. Es entonces en los procesos generales del cambio, donde se observa la transformación de los territorios y sus sistemas locales en diferentes escalas geográficas, donde se invisibilizan o se visibilizan como "actores" de los procesos de desarrollo (Dematteis y Governa, 2005:32). De la misma manera, se debe de considerar el entramado de nuevas condiciones de conexión con la intensificación de las interacciones a nivel global, las distintas dimensiones que adquiere a consideración de los nuevos circuitos económicos, que influyen ahora en los cambios de organización territorial. Cuáles son estos cambios y cómo se manifiestan depende de la acción colectiva y de la redefinición de pertenencia territorial, de la decisión de los roles sociales y culturales de los agentes que habitan el mismo y de la multiplicidad de fuerzas y estímulos exógenos a los que están sometidos (op. cit., p. 37). Sobre la base de las consideraciones anteriores, en este capítulo se abordará el tema del territorio como un elemento central de la discusión y análisis del problema de investigación.

---

<sup>20</sup> El concepto de Conocimiento Ecológico tradicional surgió a partir de la necesidad de referirse a los sistemas de conocimiento del medio ambiente de grupos indígenas y rurales. Ante esto, Bherkes (1999) lo define como "un cuerpo acumulativo de conocimientos, prácticas y creencias, que evoluciona a través de procesos adaptativos y es comunicado por transmisión cultural durante generaciones, acerca de la relación de los seres vivos, incluidos los seres humanos, de uno con el otro y con su medio ambiente" (Bherkes [1999], citado en Reyes y Martí, 2007:47)

El espacio geográfico ha sido y es aún ahora objeto de disputa. Así que puede ser definido y valorado de distintas maneras según los intereses y proyectos de los agentes sociales, que lo transforman así, en un territorio. Este fenómeno de apropiación y control territorial tiene, al menos en el estado de Guerrero, dos polos sociales que se contraponen en las acciones que se ejercen y se pretenden ejercer en la región de la Montaña alta. El primero, representa la política de Estado en todas sus instituciones, que se expone en el siguiente capítulo; y el segundo es la perspectiva de los grupos etnolingüísticos que habitan y coexisten con el territorio, quienes le otorgan un valor que se significa a través de la vida cotidiana y genera vínculos de pertenencia. Se advierte al lector que el trabajo contiene un enfoque multidisciplinario que incluye tanto a la antropología como a la geografía humanista, rescatando también la perspectiva planteada por el feminismo para pensar en el sentido que se otorga al espacio en el proceso de la apropiación del territorio, que incluye la identidad, la vida cotidiana y las relaciones de poder que han silenciado u omitido la perspectiva de los grupos minorizados a razón de su composición cultural diversa, como los pueblos indígenas.

Aquí se distingue una diferencia entre espacio y territorio. Giménez (2005) propone que el espacio hace referencia a una localización cartesiana, es decir, geográficamente se puede ubicar a través de sus coordenadas de latitud y longitud; es "la materia prima del territorio", donde se está situado corporalmente y desde donde percibimos. El territorio en cambio se refiere a las relaciones que se suscitan y donde se le otorga un sentido al espacio a través de la experiencia, la percepción y las emociones; se entiende como "el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicos" (2005: 9). Destacando también que el espacio se entiende como una construcción mental que se basa en las representaciones que como personas hacemos de la realidad (Rodríguez, 2010: 3). En un contexto de globalización económica, analiza Giménez (2007) no se puede dejar de lado la existencia de una lógica homologante, niveladora y universal del mercado capitalista que impulsa la idea de una aldea planetaria reduciendo las diferencias culturales más no las desigualdades sociales, afectando a los territorios que son transformados por la modernidad. Aun así, eso no implica que "los territorios siguen siendo actores económicos y políticos importantes y siguen funcionando como espacios estratégicos, como soportes

privilegiados de la actividad simbólica y como lugares de inscripción de las 'excepciones culturales' pese a la presión homologante de la globalización" (2007: 117)

La importancia del territorio como se concibe desde los pueblos indígenas argumenta Alicia Barabas, es la lógica interna de cada cultura que opera en relación a la cosmovisión y la ritualidad, observada en las prácticas propias vigentes hasta ahora, cuyo anclaje se encuentra en los tiempos precoloniales y coloniales pero se reproducen, aunque no de manera fiel, en el proceso de la transformación de la cultura, en su historicidad: "El espacio culturalmente construido por un pueblo a través del tiempo, puede ser determinado como su territorio, el cual es, entonces, toda porción de la naturaleza simbólica y empíricamente modelada por una determinada sociedad, sobre la que ésta reivindica derechos y garantiza a sus miembros la posibilidad de acceso, control y uso de los recursos allí existentes" (Barabas, 2004: 112), aunque aquí no se habla expresamente de etnoteritorios, no se deja de lado el concepto acuñado por Barabas por su pertinencia en tanto las características enunciadas líneas arriba y su propuesta sobre el espacio de verlo como un contenedor de significados, prácticas, pertenencias y límites, que si bien están diferenciados por cómo los pueblos lo habitan, se sustentan de él y crean su propia historia, todos esos elementos guardan relación con el medio ambiente, por lo que un territorio nunca puede estar "vacío" ni mucho menos considerarse, en el caso de las concesiones mineras como "libre". El etnoterritorio entonces, "se refiere al territorio habitado y culturalmente construido por un grupo etnolingüístico a lo largo de su historia profunda. No sólo provee a la reproducción física de la población, sino que en él se desarrollan relaciones de parentesco, culturales, lingüísticas y políticas [...] integra concepciones, creencias y prácticas que vinculan a los actores sociales con los antepasados y con el territorio y con el territorio que éstos les legaron" (ídem). El parentesco no sólo se establece entre los individuos, también existe entre los territorios, por ejemplo, los pueblos que se han fundado dentro del territorio de Malinaltepec se consideran y se llaman "hijos de Malina", reconociendo no sólo su dependencia con el espacio sino un vínculo que les provee también identidad respecto a la fundación del pueblo por los Temilitzin, los antepasados. Esos son los etnoteritorios y son parte del constructo de la realidad de los pueblos, las categorías simbólicas son parte del proceso de apropiación del espacio tanto para la recuperación cultural como para fundamentar los derechos territoriales, mismos que son parte de lo que en este trabajo se considera como «*narrativas del despojo*»:



Tendrá como unos cinco años para acá, que nos informamos a través de reuniones con organismos no gubernamentales de que ya había territorios concesionados en la Montaña, y pues en eso estamos desde entonces, la gente se sigue informando y bueno pues todos sabemos quiénes son los comprometidos con los pueblos y cómo nos condicionan desde el gobierno federal, eso pues es algo injusto, ese trato que nos dan pues es lo que está mal, porque no das territorios en concesión y después consultas a los pueblos. Esas concesiones ya están dadas sin consultar a los pueblos, aquí empieza todo desde que se quería hacer una Reserva de la Biosfera, supuestamente para cuidar el medio ambiente, de acuerdo con la LGEEPA esa reserva pues, aunque no se ha aplicado, se va a aplicar y se ve la forma para que se haga sin darle una oportunidad a los pueblos de participar, de cuidar lo suyo. Entonces aquí lo que nosotros vemos es que hay pues decisiones contradictorias, porque por un lado el gobierno promueve supuestas áreas para conservar y cuidar el medio ambiente y por otro vemos como se destruye con los proyectos mineros. Para nosotros eso de la reserva sólo es un proyecto que le permite a los extranjeros explotar nuestros recursos con el permiso de Gobierno, es dejarles la puerta abierta para que se lleven todo [...] (Anónimo, Malinaltepec, noviembre de 2017)

En la universalización de los procesos económicos y políticos, los pueblos indígenas enfrentan la imposición de modalidades en sus territorios desde una posición de bienes comunes, es decir, con una práctica cotidiana que refuerza los vínculos con su espacio natural cuando se siguen las tradiciones, rituales y conocimientos culturales que les otorgan identidad; por lo que la tierra no es lo único que se pierde cuando se habla de despojo. Aquí se toma el punto de vista y la experiencia en contextos adversos de políticas extractivistas de los despojados, pero esto conlleva también considerar todo lo que se pierde junto con su espacio de vida, por lo que los agentes sociales son también sujetos de derecho. Para saber la relevancia de la defensa del territorio *mè'phàà* es necesario conocer cómo se entiende, desde dónde se habla y que no está desprovista de una motivación política por los derechos que se contravienen: "[...] lo que está ocurriendo en la relación entre empresas-gobiernos y pueblos indígenas muestra que existen graves contradicciones entre la legislación en materia energética y minera, con respecto a los derechos indígenas; es decir, estamos ante una clara confrontación de derechos constitucionales en donde se está haciendo prevalecer los intereses privados sobre el de los pueblos" (Valladares, 2018: 110).

La importancia de los territorios indígenas, de su forma de constituirse y organizarse es que desarrollan y promueven otras formas de vincularse con el espacio natural pero también un

serio cuestionamiento respecto a la modernización sin freno y su dimensión excluyente en una América Latina caracterizada, como lo dice Maristella Svampa "por la generalización de un modelo extractivo-exportador, que apunta a consolidar y ampliar aún más las brechas sociales entre los países del norte y del sur, basado en la extracción de recursos naturales no renovables, la extensión del monocultivo, la contaminación y la pérdida de la biodiversidad" (Svampa, 2008: 4-7), éstas condiciones adversas, plantea Svampa, han generado una amplia oposición y nuevas formas de oposición y participación de la ciudadanía, como un ejemplo de ello, los movimientos indígenas ante los conflictos ambientales por la demanda de materias primas, afectándolos de manera más significativa por su contexto de pobreza y vulnerabilidad. Así las cosas, en la apropiación y significación del territorio de los pueblos indígenas, propone Arturo Escobar, se irrumpe en el proyecto globalizador neoliberal a través de "luchas ontológicas, es decir, involucrando la defensa de otros modos de vida. Dichas luchas [que conllevan organizaciones étnico-territoriales, de acuerdo con el mismo Escobar] pueden ser interpretadas como contribuciones importantes a las transiciones ecológicas y culturales hacia un mundo donde quepan muchos mundos, o sea, el pluriverso" (2014: 20) es por ello que las estrategias propuestas de los movimientos sociales, se leen entonces a partir de territorios colectivos, integrando elementos de identidad, económicos, culturales y ecológicos; desde su praxis se niegan al proyecto moderno de "Un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo", la importancia de la oposición a los modelos del capital tiene que ver con sus resultados catastróficos tanto sociales como ecológicos y con los derechos vulnerados de las poblaciones, pero después de esa dimensión de afectación se encuentra una más profunda: "la defensa de la vida" (ibid., p.75)

La etnografía entonces es una manera de revelar la crisis del mundo moderno/capitalista con su discurso sobre el "progreso" y el "desarrollo" mientras recupera las diversas existencias de conocimientos y saberes de los pueblos que "desde una relación profunda, insisten contra viento y marea en imaginar y entretejer otros mundos" (ibid., p. 22). Los estudios de los autores aquí citados presentan alternativas al discurso hegemónico de una sola perspectiva del mundo, se basan en las ontologías de los pueblos que contribuyen a la diversidad de opciones para crear otras realidades posibles. Aunque se debe dejar claro que eso no significa que no existan claroscuros, contradicciones e inercias dentro de los pueblos indígenas; que a pesar de ello

estructuran y accionan mecanismos de defensa de su autodeterminación territorial desde una perspectiva cultural que apuesta por la defensa de la vida, legítima desde la producción de su conocimiento, que les posibilita una postura sólida ante el conflicto social, ambiental y político.

El conflicto, es parte de la realidad social, por tanto, los comportamientos, las alianzas, las rupturas y las situaciones sociales, adquieren dimensiones significativas en tanto que toda conducta humana es una conducta simbólica, más aún, el símbolo es la unidad básica de toda conducta humana y civilización (White, 1982: 41). Los agentes sociales involucrados en el conflicto socioambiental otorgan significados a los hechos relacionados con el impacto de las políticas públicas de desarrollo en el territorio; es así que juegan un papel activo y creador de asignar un valor a las cosas y, a su experiencia. En la facultad de usar símbolos, se establecen los medios y las pautas de la conducta, que no son todas iguales para la especie humana, y ahí radica también su importancia, porque toda construcción simbólica es un ejercicio de la existencia de una cultura, que es el modo de vivir de todo ser humano, pero con un orden de fenómenos que son significados de acuerdo con la misma (ibidem, pp. 50-51). Los actos entonces son también actos constitutivos donde el agente social se identifica con su realidad y también distingue todo aquello que estructura y ordena su existencia, la cual esté llena de significados acordes a la experiencia vivida; es así como cada elemento considerado esencial dentro de la existencia y la realidad termina portando significados culturales cuyas posibilidades no sólo están definidas por la cultura, también son productos influidos por su proceso histórico. Así, los actos, constituyen la materialización de las posibilidades en relación con la experiencia vivida, y revelan la manera en que el mundo es producido por esos actos constitutivos de la experiencia subjetiva, que se encuentran dentro de un contexto cultural ampliamente compartido (Butler, 1990: 296-301).

La parte afectiva y simbólica del territorio permite la comprensión de la defensa de este ante situaciones externas al grupo cultural que se asienta en él y lo transforma no sólo para sus necesidades básicas de productividad, alimentación y vivienda. Atendiendo lo anterior, la perspectiva de la teoría feminista puede servir para los fines del presente análisis por la perspectiva epistemológica que plantea desde la geografía, donde se piensan las relaciones entre los espacios y los grupos considerados, social y políticamente, como subalternos. Es decir, descentramos desde una posición crítica, del conocimiento producido desde lo occidental; para reconocer, como lo aseguraba Henrietta Moore (2009), las parcialidades ideológicas y de

representación que se han estructurado desde los grupos socialmente dominantes que controlan los modos de expresión para considerar una sola perspectiva en la explicación de la realidad, una perspectiva que es fruto de las relaciones de poder y donde se invisibiliza toda expresión y postura alternativa. De acuerdo con Edwin Ardener (1975, citado en Moore 2009) es imprescindible contar con nuevos modelos explicativos, que tomen en cuenta la condición de lo que él llamó los "grupos silenciados", sectores sociales donde se encuentran las mujeres, y junto con ellas los grupos neutralizados ante las condiciones de dominio: niños y grupos en condiciones de inferioridad; como los pueblos indígenas, se agregaría. El inicio de la corriente feminista y los posteriores estudios centrados en el género, recuerdan la importancia ineludible de analizar las acciones y las experiencias de los "grupos silenciados"; una oportunidad de repensar de manera crítica sobre los conceptos de «diferencia» y las dimensiones que adquiere actualmente, cómo se estructuran, se manifiestan y se cargan de sentido y significado. Pero, sobre todo, cómo se vive la diferencia, cómo se experimenta en la vida cotidiana y, finalmente, dónde se sitúa.

En lugares concretos del territorio se encuentran prácticas socioespaciales que le son propias y, las formas culturales como el campo del sentido y de identidad, nacen de ese lugar específico en que se encuentra el agente, así como también es en lugares concretos donde las relaciones de poder se desenvuelven. Es por esta razón que, desde los estudiosos de la geografía, como lo aclara Linda MacDowell (1999), reconocen que el espacio es conflictivo, fluido e inseguro, y lo que define el lugar son las prácticas socioespaciales, relaciones de poder y de exclusión: "por eso, los espacios surgen de las relaciones de poder; las relaciones de poder establecen las normas; y las normas definen los límites, que son tanto sociales como espaciales, porque determinan quién pertenece a un lugar y quién queda excluido, así como el emplazamiento de una determinada experiencia" (1999:15), y además acota cómo es que desde la antropología, con los estudios de Judith Okely, el lugar tiene un origen relacional que se transforma por el efecto de las relaciones desiguales de poder, como las naciones que se definen a sí mismas basándose en la exclusión del otro (op. cit., p. 17).

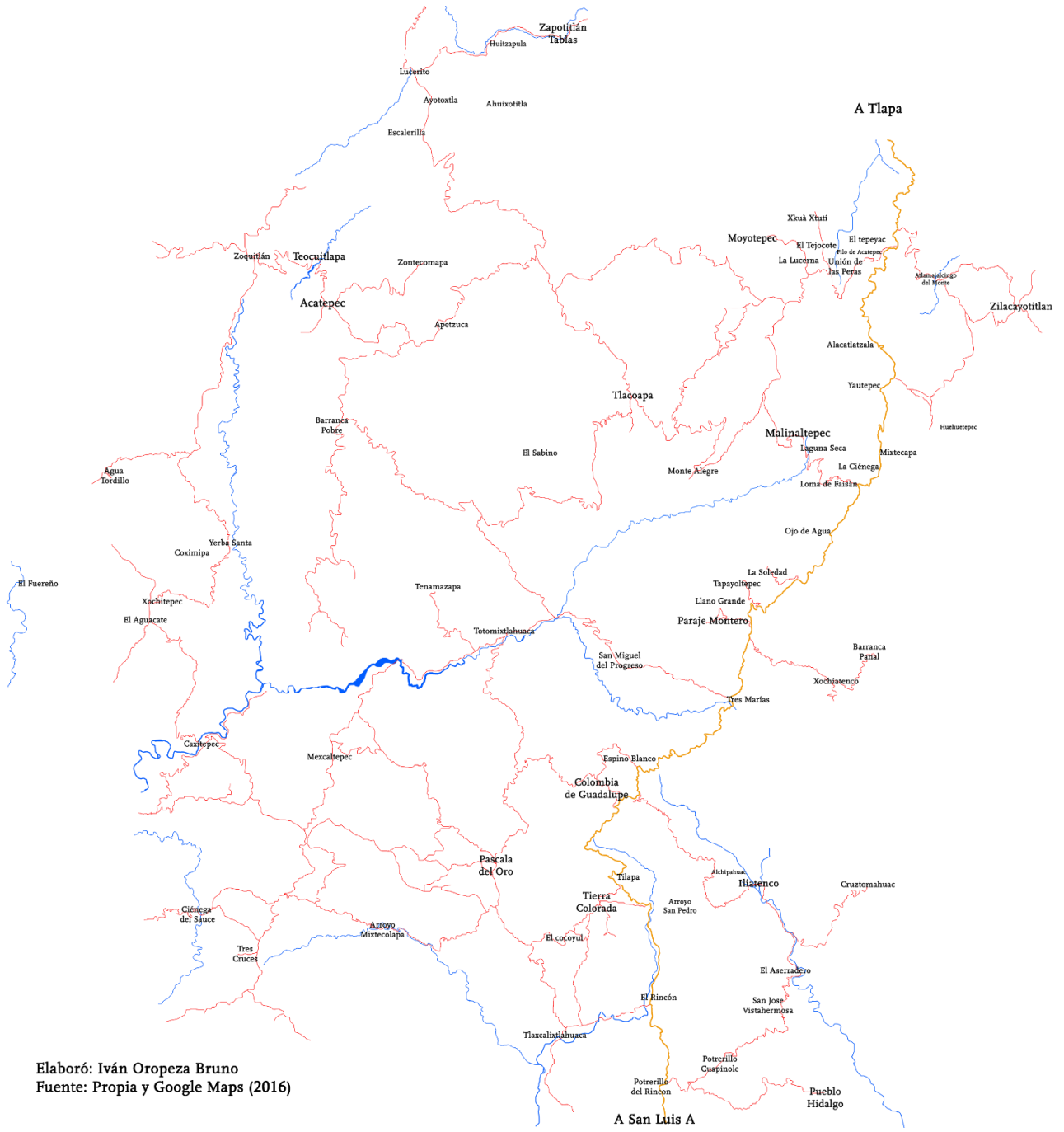
En la epistemología feminista se ha generado una preocupación acerca de la construcción de la diferencia en reconocimiento de las distintas maneras en que la identidad se desenvuelve y se recrea. Coloca como uno de sus centros de reflexión la idea de los *puntos de vista o del ser*

*situado*, es decir, se preocupa por los modos de expresión que habían relegado a un papel secundario al agente. En una constante crítica de las ideas pre-establecidas, el feminismo se posiciona en una epistemología de los puntos de vista, dando relevancia al tema de la experiencia, el habitar y la relación de ambos con el territorio (Harding, 2004:7).

Así, el territorio no es sólo un componente natural que sirve sólo y en algunos casos, para los asentamientos humanos, es sin lugar a duda más. El territorio es en verdad un protagonista de la historia social y cultural de la humanidad, nunca será un escenario inerte o vacío si se consideran los atributos y significaciones que se le conceden, y en ese sentido se puede reconocer que hay una memoria respecto al espacio que con las atribuciones otorgadas se transforma en un paisaje cultural, es así como la memoria y la experiencia se encuentran vinculadas al entorno.

Considerando lo anterior, Alicia Lindón (2006a), sugiere que el territorio implica la existencia de un vínculo del individuo con el espacio que habita, y que puede ser analizada a través del discurso que el mismo individuo emite, que resulta en una manera particular de habitar. Una narrativa que permite un acercamiento a los significados que guarda el pueblo indígena *mè'phàà* respecto a su territorio. Como un antecedente importante, tenemos que el *habitar* para Lefebvre, es reconocido como el espacio de la práctica social, ocupado por los fenómenos sensibles, el imaginario, los proyectos y proyecciones, así como de símbolos. Definir un espacio conlleva, por tanto, un proceso de significación (op. cit., pp. 72,77); es concebido, percibido y vivido (ídem, p. 388). Dentro del humanismo geográfico, la territorialidad adquiere connotaciones fenomenológicas y existenciales, porque supone abordarla desde el punto de vista del sujeto y su experiencia del espacio. Lindón, nos aclara las ventajas subyacentes de esta perspectiva, en dos consideraciones relevantes: 1) la territorialidad es un conjunto de relaciones tejidas por el individuo; 2) el vínculo con el territorio incluye un componente de tipo emocional entre los individuos y su espacio. Además, retoma a Raffestin para considerar tres aspectos en que se puede explorar la territorialidad: como defensa del territorio, como apropiación (el sentido de pertenencia) y como relación con la alteridad; los tres se encuentran codificados o regulados en sus relaciones, considerando que todo lo que es externo a un individuo se puede asumir como alteridad (Lindón, 2006a:15). Estas tres modalidades que observa la autora pueden ser útiles para la exploración de lo que implican las políticas públicas neoextractivistas en el territorio *mè'phàà*, sobre todo porque las tres tienen como referencia analítica de primer orden a los actores o agentes

que hacen posible esas modalidades. Es decir, no es el territorio en sí mismo el que se ve alterado por las influencias propias o ajenas en su conformación, sino las acciones de los agentes, ya sea de manera individual o colectiva, organizada o no, su experiencia se considera una categoría analítica para explorar las relaciones que en distintos niveles mantienen a través de una diversidad de situaciones, "es una relación que se replantea en las distintas experiencias prácticas, siempre situadas en un espacio, en un tiempo y en una trama social" (ídem). Por lo que, en los siguientes subcapítulos se pretende abordar de manera analítica los modos en que se hace presente la pertenencia territorial para los *mè'phàà* y desde ese punto considerar sus experiencias y los mecanismos que han activado para resolver el conflicto sobre las concesiones mineras en su territorio, en un primer momento, desde su apropiación que le otorga fundamento y solidez a su movimiento de defensa.



Elaboró: Iván Oropeza Bruno  
 Fuente: Propia y Google Maps (2016)

*Ilustración 3: Territorio actual del pueblo mè'phà<sup>21</sup>.*

<sup>21</sup> Mapa proporcionado por Iván Oropeza Bruno, 2017.

### **1.1. Nosotros somos *xabo mè'phàà* y la tierra guarda nuestro ombligo: narrativas históricas, prácticas productivas y cotidianas en la apropiación del territorio.**

El origen de los *mè'phàà*, según la historia oral, "se debe a cuatro mujeres y tres hombres que [al llegar a Tlapa] fundaron el centro ceremonial más importante de la región, cuyas ruinas aún se pueden apreciar en Contlalco. Tlapa empieza a crecer y se fundan cuatro cacicazgos: *Buáthá Wayíí* (Huehuetepec), *Mañuwiín* (Malinaltepec), *Miwiin* (Tlacoapa) y *Xkutií* (Tenamazapa)" (Carrasco, 1995:251). En el año de 1430 comienzan las incursiones mexicas hacia la región de la Montaña alta con el emperador Itzcóatl al frente; Axayácatl (1469-1481) y Tizoc (1481-1486) continúan con la conquista de territorios hasta llegar a Tlapa. Pero fue hasta el año de 1486 que Tlapa cae vencida ante Ahuízotl (1486-1502) quien somete a la mayor parte de Guerrero llegando a la Costa Grande y la Costa Chica; aunque el Yopitzingo, señorío de los yopis o tlapanecos, ubicado al suroeste de Tlapa fue el único que permaneció independiente (Dehouve, 1995:23):

Hoy en día, la mayoría de los *xabò mè'phàà* desconocemos que a una parte de nuestros ancestros eran nombrados como: yopes, yopis, jopes, yopimes, yopehua. La palabra yope es sinónimo de Xipe y deriva del náhuatl yopehua que significa 'despellejar algo', los nombraron así porque durante las guerras en defensa de su territorio 'arrancaban el cuero' de sus enemigos, esta es una de las razones por la cual los mexicas les tenían mucho respeto [...]A los yopes se les describe como un señorío muy rico y con una fuerza militar muy temida. Las fuentes históricas mencionan que los yopes nunca atacaron otro territorio, solo se menciona que defendían su territorio; por tal motivo, las diversas incursiones realizadas por los señores de Tenochtitlan, los mexicas, que empezaron en el siglo XV tenían entre sus metas poder controlar el territorio yope, ya que esta era muy rica en oro y entre los yopes se encontraban los mejores orfebres [...] (Oropeza, 2017: 5-6).

La organización territorial de los pueblos de la Montaña se ha configurado a través de un proceso histórico que se remonta a la época prehispánica y que se vincula con los procesos socioambientales, ya que la actividad humana se fusiona con el paisaje, tanto para adecuar su vida a ese espacio particular como para transformarlo de acuerdo con sus necesidades. Por esta razón, se incluye de manera breve las condiciones ambientales de la región y cómo se ha transformado; no es el objetivo de este trabajo hacer una historia ambiental, la cual requiere una metodología enfocada principalmente en la indagación minuciosa del mundo natural en su



relación con el mundo social, de este en su relación con el mundo natural y en la comprensión del mundo de las ideas y valores que orientan la acción humana sobre el ambiente (Vargas, 2014:232). Es pertinente hacer una descripción desde la perspectiva diacrónica, que permita un acercamiento a los vínculos primigenios que formaron los pueblos originarios con el territorio: la apropiación de la tierra, en su sentido cultural y también político. En este acto, que es de suyo complejo, se muestra una estrecha relación entre las referencias geográficas y el reconocimiento de un asentamiento de origen, que se trasmite de manera oral y que data de la época *de los antiguos*. En los mecanismos de posesión hay también un conocimiento amplio de las características del entorno natural; y a partir del acto de nombrar, los vínculos con el territorio se fusionan con la cultura que le otorga un significado y un valor. Es por eso que las posibles amenazas al mismo, pone en juego no sólo la materialidad del territorio, sino el vínculo que se ha establecido en él, es decir, se pone en juego la pérdida de los espacios de vida, el lugar de su historia. Estos "*territorios identitarios* [cursivas mías] se caracterizarían, entonces, por el papel primordial de la vivencia y del marco natural inmediato (piedemontes, valles, colinas, etc.), juntamente con la posibilidad de desplazamientos frecuentes, si no cotidianos. Serían a la vez espacios de sociabilidad cuasi comunitaria y refugios frente a las agresiones externas de todo tipo" (Giménez, 2017: 123).

La primera información que se tiene acerca del entorno y sus significaciones entre los pueblos originarios están en las representaciones pictográficas de la época prehispánica y posteriormente en la novohispana. Las referencias sobre el entorno natural están representadas en los códices, que servían también para el soporte de la memoria a través de símbolos convencionales visibles, cuyo contenido ha servido a distintos intereses y formas de uso de acuerdo con la época (Martínez, 2015:46); en ellos se han observado elementos de la naturaleza, plantas y animales, asociados con los númenes sagrados prehispánicos: los dioses, tal y como se observa en el *Códice Borgia*<sup>22</sup>. A estos le siguieron los códices novohispanos, que tienen referencias sobre elementos del medio ambiente, ya sea por el tipo de productos naturales que se obtenían de una región determinada, como lo vemos en la *Matrícula de Tributos* del siglo XVI;

---

<sup>22</sup> Cfr. Seler, Eduard, 1963

pasando por una descripción sumamente detallada de la flora endémica y sus usos como lo vemos en el *Códice de la Cruz- Badiano* realizado en 1552. En la misma clasificación de códice, hay también mapas, que se catalogan en el rubro de códices históricos cartográficos como los *Mapas de Coahuhtinchan*, los cuales revelan parte de la cultura chichimeca. "Se considera que el estilo histórico cartográfico en el contexto mesoamericano se desarrolló para asentar los argumentos y las justificaciones para defender el derecho político territorial de los grupos étnicos productores de los documentos, y que, junto con la tradición oral, conformaban parte de la historiografía mesoamericana" (Yoneda, 2008:3). Además de las representaciones sobre el espacio y lo que contiene, los códices novohispanos muestran los intereses que tenían las autoridades indígenas para preservar, delimitar o reclamar sus territorios, en un contexto de límites difusos, modificación de territorios por la fundación de nuevos parajes locales; en fin, ámbitos interétnicos cambiantes donde los códices se ocuparon, no muy pocas veces, en litigios por los límites territoriales y como un elemento argumentativo válido para acreditar la propiedad territorial ante la Corona (Barabas, 2004: 109). Los códices no sólo reflejan la legitimidad del territorio, también fueron elementos donde se plasmó la continuidad de su pensamiento religioso y su perspectiva del mundo, elementos de resguardo de una tradición ancestral sobre los vínculos con el territorio. En el caso de Guerrero, después de la conquista, los indígenas continuaron con el registro de su cuenta calendárica, como se observa en el registro calendárico de los *Códices Azoyú I y II* pertenecientes a la región de la Montaña. El *Códice Azoyú I*, se considera el documento indígena más importante de la zona estudiada. En este códice se narra la historia del Señorío de *Tlapa-Tlachinollan* desde 1300 d. C. hasta 1565 d. C. Consta de 38 folios del lado recto y 11 en el verso. El *Códice Azoyú II* contiene 17 folios y su contenido es similar al *Códice Azoyú I*, ya que se repiten algunas de las escenas que hay en este último. El documento empieza con el año "Dos Viento" y termina en "Siete Temblor", registra el periodo comprendido entre 1425 y 1564 d. C. "Otro documento importante de la región es el *Códice Humboldt*, que data del siglo XVI, es una tira que contiene 15 folios y registra los meses pertenecientes al calendario mexica en los cuales los señores de la Montaña de Guerrero tributaban a la Triple Alianza. Los años que señala este documento es de 1504 a 1522 d. C." (Cerón, 2012:71).

Como parte de estos documentos de gran importancia histórica están los *Lienzos de Malinaltepec*, considerados como códices históricos cartográficos realizados en la época

novohispana, que sirvieron para ratificar y legitimar el territorio del actual municipio en el siglo XVIII. En ellos se recuerda una migración del siglo XVI y fueron realizados en base a un relato de 1520 que se encontraba en un documento hoy desaparecido: "el siglo XVIII es realmente el siglo de la delimitación agraria. Se abre con las composiciones de tierras de 1710. En esa fecha, la corona española realiza la delimitación agraria de las jurisdicciones de los caciques indígenas, los pueblos indígenas y las haciendas españolas en toda la región" (Dehouve, 1995: 68).

Los *Lienzos de Malinaltepec* muestran una misma representación gráfica con ligeras diferencias, el territorio de Malinaltepec, en donde se aprecia al grupo de caciques fundadores en un acto de legitimación de sus títulos agrarios. Además de los personajes pueden leerse nombres de lugares, así como la presencia de cultivos, flora y fauna. Lo más interesante de este documento es que muestra el cambio del paisaje en el siglo XVIII, con la transformación de bosques en tierras laborables y como éstas se concentraron mayormente en las laderas de los cerros, de acuerdo con la geografía característica de la región; el cultivo de plátano, por ejemplo, que se encuentra en las partes más bajas y cerca de los ríos. En las partes bajas de los cerros se puede observar el cultivo de lo que parece ser maguey — no hace mucho tiempo, unos quince o veinte años, el pueblo de Moyotepec, perteneciente a este municipio, era un importante productor de pulque y aguamiel—lo que llama la atención porque hay un manejo del espacio relacionado con el conocimiento del ambiente y los tipos de cultivo que se pueden aprovechar. Se observa el tránsito entre los pueblos por medio de caminos y brechas para la actividad de pastoreo de ganado indicando las rutas por donde transitaban; así como los asentamientos humanos y la presencia de animales domésticos como las aves de corral, y de fauna silvestre como las liebres, el venado y las parvadas. Además de todo lo anterior, hay una detallada descripción de los elementos topográficos entre los que se destacan los ríos, los llanos, las lomas, los manantiales, ojos de agua, las ciénegas y los cerros Todos ellos identificados con nombre: Río Grande; Río de los Huesos; Llano de las Neblinas, Llano de los Zapotes; Manantial del Ocote; Loma Tendida, Loma Ancha; Peña del Ombligo; Cerro de la Mano, Cerro de la Águila, Cerro del Aguaje, Cerro de las Yervas, Cerro de la Nube, Cerro de la Luna, Cerro del Zacate, Cerro de los Encinos. En el caso del Cerro Lucerna y el Cerro *Telpitzahuac*, se mira en el documento pictográfico una abundante vegetación, cuya composición refleja entre tres y cuatro tipos de árboles, entre los cuáles presumiblemente estén representados pinos y encinos, ambas especies características de la

región. La descripción a detalle, y la ubicación de cerros, animales y plantas comestibles, así como las zonas de cultivo; muestran la conformación de un paisaje cultural, que no estuvo libre de conflictos, así que una parte significativa de la representación en la apropiación del territorio de los pueblos de la Montaña fue, y sigue siendo aún ahora, la demarcación de linderos.

Dehouve (op. cit., p. 58-60) explica que hubo varios modos de expresar la división de terrenos o deslinde. En los *Lienzos de Malinaltepec*, se reconocen dos clases de linderos, uno que se marca con una cruz sobre un pedestal y otro que marca un "punto trino" o lindero entre tres pueblos con tres cruces sobre un altar. Esta expresión sincrética de la cultura prehispánica con el cristianismo puede explicarse de acuerdo con Jiménez y Villela (2003: 96) por la necesidad de legitimar la posesión de sus tierras en el proceso de colonización, cuya característica principal es la intención de los pueblos de dejar constancia de sus orígenes, así como de su fundación, para poder reclamar los vínculos con el territorio donde se han establecido desde tiempos ancestrales. Estos *códices territoriales*, denominación que proponen los autores, son acompañados de una relevante característica cultural: la presencia gráfica o escrita de ritos y protocolos de posesión (ibidem, p.98). Para el municipio de *Malinaltepec*, se establecen como tal, los recorridos por los linderos: "los principales indígenas, recorrieron, a pie, colindancias y linderos, fijando las mojoneras y haciendo con su paso una demarcación simbólica sobre los terrenos de la comunidad" (ibidem, p. 102-103). Actualmente, cada año se hace un recorrido que consiste en limpiar el carril que está marcado de mojonera a mojonera o de mojonera a punto trino. Esto tiene la finalidad de hacer un reconocimiento de la demarcación de aquellos linderos que se establecieron en la mayoría de los casos tomando como base los títulos primordiales y que ahora delimitan los territorios de cada núcleo agrario, esto es en un caso; existe también otro caso para la delimitación y reconocimiento del territorio que corresponde a los núcleos agrarios que se formaron después de la Revolución con el otorgamiento de tierras, donde también se usaron mojoneras y puntos trino. En el recorrido anual asisten los principales de cada núcleo agrario, es decir, todas las personas que ya tuvieron un cargo comunitario ya sean hombres o mujeres. Los Principales van señalando el carril y los asistentes va haciendo la limpia de este para que pueda ser visible la demarcación; asisten también las autoridades agrarias, en el caso de Paraje Montero, los Comisariado de Bienes Comunales, así como el Concejo de Vigilancia. Además de los Principales y autoridades agrarias, participan los niños y jóvenes que son llevados por sus padres

para que puedan ir reconociendo los límites de su territorio y posteriormente sean ellos quienes realicen dicha actividad. Es importante mencionar, que la demarcación de los linderos no se hace en la totalidad de los límites, ya que ese requiere más tiempo y trabajo, si no una rotación de los linderos que se van a limpiar. Cuando se llega a una mojonera o a un punto plano, pero siempre dentro de su territorio, toda la comitiva comparte la comida que se preparó desde la madrugada de ese día. Además del recorrido y su reconocimiento, los habitantes más jóvenes encuentran en esta actividad una oportunidad para conocer y memorizar el nombre de cada mojonera.

Estas formas de interactuar con el espacio, han formado en la memoria de los *mè'phàà*, vínculos de pertenencia con el territorio a través de las experiencias y de las expectativas culturales desde las cuales se le otorga un valor, un sentimiento y una historia; y todos estos elementos conforman una totalidad en la que las concesiones no tienen cabida, es decir, la crisis por los procesos que se llevan a cabo desde el discurso desarrollista son enfrentados con una clara posición: no pueden desprender bajo ninguna circunstancia a los pueblos de esta historia construida y enlazada con sus valores culturales, que coexisten con una geografía específica:

Entonces nuestros antepasados conservaban siempre un área, un pedazo de nuestra tierra que no se derriba, así lo hemos hecho también, ahorita estamos nosotros conservando el área de la parte de arriba de la carretera federal que atraviesa ahí la Montaña, la estamos dejando, porque se convocó a una reunión ahí en el pueblo donde acordamos que vamos a dejar un área que vamos a llamar recarga de agua, entonces esa área se conserva, ya no se derriba ningún tipo de pino ni encino pues, ya se prohíbe meter animales, quemar o tumbar en esa área, porque esa área nos da vida a nosotros porque ahí se produce el agua que nosotros ocupamos (Agapito Cantú, mayo de 2016, San Miguel del Progreso)

Es que lo más difícil de dejar son nuestros lugares sagrados, porque si nosotros nos vamos a otro lado pues vamos a perder nuestra cultura porque a donde vamos a ir va a ser totalmente modificado todo, si nos vamos a otro lugar vamos a tener que iniciar desde abajo, desde la raíz, si nos vamos a vivir a otro lugar es volver a empezar, como una semilla que vas a sembrar, si la vas regando crece la planta y si no se riega se muere. Mucha gente no se quiere ir porque aquí ya se hallaron porque muchos abuelitos tienen aquí sembrado su ombligo que es pues la placenta, aunque ahora ya no se conserva esa costumbre porque las mujeres ya se alivian en hospital, pero sigue valiendo porque no sólo es el ombligo, son nuestros ancestros, los de antes de nosotros que se enterraron aquí, en el pueblo (Efraín Bruno, Unión de las Peras, mayo 2014).

De las representaciones espaciales y su relación con la historia cultural, otro de los elementos a considerar es la transformación del paisaje y la influencia que tuvo el territorio en la formación de las economías regionales del siglo XVI y XVII. Aprovechando el dominio del imperio azteca en seis provincias del actual estado de Guerrero, los productos que se obtenían de cada región fueron explotados también por los españoles tales como el algodón, el cacao, la sal y la miel. En la zona de la provincia de *Tachco* (actual Taxco) la importancia económica del territorio se concentró en la extracción minera desde periodos muy tempranos (Dehouve, 2002: 48, 51-58). El paisaje seco, el clima caluroso o en extremo frío y los caminos tan accidentados no permitieron la producción agrícola intensiva desde el inicio de la época colonial, lo que sí se observó en otros estados como Morelos. Las actividades europeas en Guerrero se centran en la minería y el comercio con Asia a través del puerto de Acapulco. Así, "[...] estas actividades permitieron mayor autonomía a los pueblos indígenas que la agricultura intensiva, los obrajes y otras industrias europeas establecidas en el centro de la Nueva España que requerían el control directo y coordinado sobre la fuerza de trabajo indígena, sus tierras y el agua. [lo que cual] permitió la aparición de espacios para ejercer cierta autonomía cultural" (Good, 2007: 255-257). En la organización política podemos ver cambios sustanciales en el manejo del territorio; esa autonomía a la que se refiere Good se vio acrecentada con el otorgamiento de los terrenos comunales, los cuales se dieron a los pueblos cabeceras a partir del siglo XVII, y cuyo proceso finalizó en 1710. Aunque ello también devino en pleitos agrarios que se recrudecieron entre los pueblos y los hacendados. "El virrey organizó en toda la Nueva España las 'composiciones de tierras', es decir, que ordenó que se repartiera la tierra entre los pueblos indios, los caciques y los hacendados. Muchas haciendas lograron entonces obtener tierras al denunciarlas como 'baldías' o 'realengas' (no cultivadas) [...] Sin embargo, los pueblos salieron de ese proceso con derechos sobre los terrenos comunales que les habían sido señalados" (Dehouve, op. cit.: 125-127).

Para el siglo XVIII, el aumento de haciendas en la región fue la característica más notable del periodo. A las haciendas mineras, ubicadas en su mayoría cerca de Taxco; se unieron también las haciendas agrícolas y ganaderas. Existió también otra clase de hacienda, la "hacienda volante", que era una hacienda ganadera formada por rebaños de chivos o borregos trashumantes y pastaban en tierras propiedad de los pueblos indígenas, a los cuales se les pagaba una renta. Como lo asevera Dehouve, en la provincia de Tlapa, existen registros de este tipo de haciendas

desde 1660. El impacto de este tipo de economía en la Montaña de Guerrero se relaciona con los conflictos que se suscitaron entre los pueblos para extender sus tierras de pastoreo: "Hubo un caso en que los indios de Metlatónoc, en conflicto con la cacica de Zitlaltepec, quisieron impedir el paso a los rebaños y ‘flecharon’ más de 14 cabezas, en 174" (Dehouve, op. cit., p. 99).

Actualmente los *mè'phàà* del municipio de Malinaltepec, transmiten a través de la memoria oral esos conflictos territoriales, no sólo entre los pueblos, sino con los hacendados ganaderos, quienes buscaron adjudicarse en varias ocasiones las tierras que les eran rentadas. Hay toda una serie de narraciones acerca de ganaderos de Puebla, de apellido Acho, con quienes se tuvieron largos conflictos por la apropiación de las tierras. Además de los conflictos sociales, no se puede dejar de lado los impactos ambientales; cuando se usaron los territorios de la región de la Montaña para las actividades ganaderas, la repercusión inmediata fue la creación de espacios para el ganado con lo que grandes extensiones de tierra fueron taladas para tal fin. El paisaje que se observa ahora con cerros completos sin bosque puede tener una de sus explicaciones en tales actividades. Después de la Revolución de 1910 las "haciendas volante" desaparecen. Además de las actividades ganaderas se puede explorar otras explicaciones que caen en el ámbito cultural: "Mira, fíjate cómo es diferente el territorio de los *na savi* y de los *mè'phàà*. En donde están todos los cerros deforestados y secos, ahí es territorio *na savi*, ellos queman y talan el bosque de manera exagerada. Pero aquí donde hay mucho bosque, todo lo que se ve que aún sigue verde, ahí es territorio *mè'phàà*" (Iván Oropeza, Malinaltepec, marzo de 2018).

### **1.1.1. El arraigo territorial *mè'phàà*: del traspatio a las actividades alimentarias**

A la par de la apropiación del territorio desde su delimitación espacial, es conveniente reconocer la valoración de este a partir de las actividades productivas y su trascendencia para el establecimiento de vínculos que son también un mecanismo de apropiación a través de patrones o hábitos culturales. Así, las actividades productivas se enlazan con los hábitos alimenticios y la elección de la dieta, que es una manera que proporciona identidad a los *mè'phàà*. En esta permanentemente negociada autonomía cultural, nace y se desarrollan los espacios para la producción y procesamiento de los alimentos, necesidad básica y prioritaria para la subsistencia, utilizados para la recreación, creatividad, experimentación y porque no mencionarlo, para la innovación y cambio; se ubica a esta particular experiencia del territorio en la diada traspatio-

cocina, de la relación de esta diada resulta uno de los elementos que otorga o construye la identidad de cada cultura: la comida.

Mediante la cuidadosa mezcla de sabores, olores, colores, texturas, sonidos y pensamientos que se encuentran en los diversos universos de la comida., cada grupo humano construye fuertes relaciones sociales y simbólicas: en cada bocado de comida vivimos a diario nuestra doble condición de seres culturales y biológicos. Cada sociedad ha codificado el mundo de los sentidos desde su propia mirada y su propia racionalidad y en el comer están presentes las particularidades de un grupo humano. La comida es un amplio espacio de significados amarrados a nuestra historia social, el cual es un excelente terreno para hablar de diversidad y de contemporaneidad (Delgado, 2001:83).

El territorio como espacio físico habitable puede observarse también de acuerdo con la organización social en cuanto a límites, usos y manejos de cada cultura, entre estos se encuentran aquellos que se relacionan directamente con los bienes naturales y los servicios que ofrecen al desarrollo humano y comunitario. En el medio rural, esto se traduce en "una capacidad demostrada en el manejo cooperativo de los recursos naturales, sin competencia individual desenfrenada y bajo formas colectivas de administración. Esta situación en que cada hogar constituye una unidad de un organismo comunal permite un mejor manejo y conservación de los sistemas ecológicos" (Toledo 1998; citado en Sánchez, 2010:8-9), este es pues el caso del traspatio. Dentro de la cultura *mè'phàà*, los espacios domésticos pueden variar en su estructura y composición, pero sin duda alguna en ninguno puede faltar la milpa de traspatio, lugar privilegiado para las primeras exploraciones de los niños en las labores de la siembra, la cosecha y el conocimiento sobre todas las variedades de especies que pueden producirse en ella. Teniendo a la planta de maíz como su corazón y esencia, confluyen saberes y conocimientos, prácticas tanto sociales como simbólicas, la domesticación de esta especie forma parte de un proceso de supervivencia y seguridad alimentaria (Mapes, 2009:83).

El maíz sirve para comer y para crecer fuertes y sanos, si no hay maíz no podemos vivir, no hay vida. Por el vivimos pues, con el hacemos tortilla para comer diario, desde chiquitos eso es lo que comemos ya desde los tres meses...es importante seguir sembrando para que se dé la mazorca que se va a comer el otro año. Uno quiere a su maíz y cuida su milpa cuando la limpia para que crezca bonito, le echas su abono y todo eso es para que crezca bonito...a los niños se les enseña a cuidar el maíz, si lo



tiras como quiera eso trae enfermedad tu cuerpo se llena de granos con agua, San Marcos te castiga por eso, debes de cuidar mucho el grano y la mazorca porque eso es para comer (Teófila Castañón, Malinaltepec, abril 2016).

El territorio es también, sin duda, una construcción femenina. Al estar cerca de la casa el traspatio es cuidado y mantenido por las mujeres de la familia, se convierte así en un espacio esencialmente femenino, ellas conservan en su memoria las prácticas laborales, técnicas y rituales para lograr una buena cosecha, ya sea que ésta se encuentre en el monte o en el patio, obteniendo de su trabajo con la tierra los alimentos que han de procurar el mantenimiento de toda la familia, además de ser ellas quienes establecen por primera vez el vínculo entre los hijos y la tierra. Es su espacio, regulado y administrado con fines educativos, creativos, experimentales y de promoción de la diversidad. Todo lo que se encuentra en la milpa de traspatio, es resultado de sus elecciones y preferencias, que son al mismo tiempo un mecanismo de adaptación y permanencia en el entorno natural que le rodea. Las madres y las abuelas son las primeras transmisoras del conocimiento sobre *hacer milpa*, agregando elementos novedosos que posibilitan, antes y ahora, la interacción con su propio ecosistema local, logrando con ello una "larga y compleja colección de sabidurías locales [...] que existen como «conciencias históricas comunitarias», una vez conjuntadas en su totalidad, operan como la sede principal de los recuerdos de la especie; y son, por consecuencia, el «hipocampo del cerebro» de la humanidad, el reservorio nemotécnico que permite a cada especie animal adaptarse continuamente a un mundo complejo que cambia constantemente" (Toledo y Barrera, 2008: 27).

Para la milpa de traspatio la fuerza de trabajo es en un cien por ciento humana y los espacios donde se lleva a cabo tienen que ver con el conocimiento de los diferentes tipos de tierra que distinguen los *mè'phàà*, que es de hecho uno de los múltiples conocimientos o saberes que poseen para llevar a buen término la siembra de maíz. En la milpa de traspatio se observa un uso generalizado del maíz blanco (*ixí mi'xa*) sembrado en tierra negra (*juba' skuni*), pero también suele sembrarse el maíz morado (*ixí mijnú*) y azul (*ixí mijñú*), combinado con el blanco o solo, eso depende totalmente del gusto y preferencia de la mujer. En esta parte de la Montaña alta solamente se cuenta con un ciclo de siembra, con dos variaciones climáticas: la temporada seca, que abarca los meses de diciembre hasta abril, denominado *tiempo ru'phu*; y la de lluvia, de mayo a noviembre, llamado *tiempo ru'wua*.

La asociación de la tierra con el maíz resulta en el éxito de la cosecha, cuando la tierra mantiene la humedad la milpa puede crecer sanamente, cuando la tierra no mantiene la humedad el maíz se seca, pero no de manera pareja, algunas plantas se secan y otras no, esta situación se define como una enfermedad, el maíz enferma porque le hizo falta agua, la milpa queda seca. Cuando es lo contrario y llueve mucho entonces la "milpa se enfría" y se dice que "le dio hambruna" (*ewe*). La planta pues tiene personalidad, y en ese sentido se le atribuyen procesos como "enfermarse" o "espantarse", característica humana que se traslada al mundo natural, otorgando un sentido cultural a los efectos nocivos observados por los *mè'phàà*: "cuando sembraste debes de cuidar la milpa de los animales y también no debes de estar pasando por ahí y los niños no deben de jugar porque el maíz se espanta, también se espanta la calabaza y ya no crecen [...] se espantan porque los vas a comer" (Julia Martínez Franco, Malinaltepec, abril de 2012). Las mujeres conocen bien aquellas especies que se dan mejor en la milpa de traspatio, con este conocimiento pueden obtener recursos variados para la alimentación y complementación de la dieta. Así, en algunas milpas vemos frijol (*yaja skuni*), en otras papas (*rawide'*), en algunas más podemos ver el crecimiento de ambas especies junto con una variedad de quelites temporales como el mostaza, rábano, tomatillo, yerbamora, enredador, de bejuco y el *xipile*; asociados también a la calabaza chilacayota (*ra'kha majen*) y la calabaza de catilla (*ra'kha tsuan*). Otro ejemplo son los árboles frutales, los que están asociados al maíz son aquellos que no crecen mucho y por lo tanto no interfieren con el cultivo, como el durazno, la manzana y la ciruela; en el caso del capulín, que es un árbol grande, se siembra solamente uno o en muchos casos se evita, al igual que el tejocote. En este sentido, el *corpus mè'phàà* posee, de acuerdo con Toledo y Barrera (2008) dimensiones espaciotemporales, donde los saberes sobre el espacio que tiene cada persona son "la expresión individualizada de un bagaje cultural dependiendo de la escala, se proyecta desde la colectividad a la que dicho productor pertenece: el núcleo o unidad familiar, la comunidad rural, la región y, en fin, el grupo étnico o cultural" (Toledo y Barrera, op. cit., p.71), lo que se refleja en un conocimiento adquirido y transmitido de generación en generación a lo largo del tiempo, aunado a experiencias propias que se enriquecen cada ciclo productivo, experiencias que formarán parte del conglomerado de saberes respecto a la milpa, los cuáles serán compartidos y transmitidos oralmente (ibidem, pp. 72-73). Cada unidad familiar tiene su milpa de traspatio, pero su arquitectura y composición tienen el sello personal de la mujer *mè'phàà*.

La cocina, al igual que el traspatio, es un espacio esencialmente femenino, donde se hace partícipe a la familia de lo que se obtiene del territorio. La comida es un conjunto de sustancias alimenticias líquidas o sólidas que se consumen en diferentes horas del día, pero es sabido por nosotros, interlocutores y la que suscribe, ya sea por experiencia propia o ajena que no todos comemos igual y esto tiene que ver directamente con nuestra cultura<sup>23</sup>. La manera en que nos posicionamos en el mundo está lleno de códigos simbólicos que sirven como referentes para las construcciones de categorías de valor, positivas o negativas, de acuerdo con Ramiro Delgado, "los valores que me amarran a mi historia social y cultural son aquellos que permanentemente afloran cuando de identidad se trata, y ahí se abre el universo de la comida como un territorio lleno de significados y de procesos mediante el cual cada sociedad vive su identidad, sus significados, su etnicidad. La comida les permite a las sociedades a su vez vivir su realidad étnica en el marco de la contemporaneidad [...]" (Delgado, 2001:88).

Podemos decir que la cocina es el espacio donde los productos del traspatio se transforman en nutrientes que van a permitir el crecimiento y sustento familiar, pero también es el escenario sobre el cual se reproduce un estilo y modo de vida, la convivencia que permite la transmisión de conocimiento y un lugar de memoria, es decir, los productos comestibles, su distribución y consumo se ligán directamente con la historia transgeneracional de la cultura en la voz de las mujeres *mè'phàà*. En la cocina se encuentra también uno de los ejes rectores de su espiritualidad: *Táta mbàtsùn*, *Señor del fuego*, entidad protectora del hogar y de la familia, dadora del sustento y la salud por medio del cocimiento de los alimentos, se encuentra en el fogón (*madí*) cuya brasa permanece encendida día tras día esperando también su ofrenda marcada en el calendario ritual, que es presentada mediante la interlocución del especialista ritual *mè'phàà* llamado *meso*. Esta ofrenda contiene los productos que se obtienen de la milpa y también los animales que se han

---

<sup>23</sup> La cultura vista a través de los nuevos procesos de contemporaneidad y globalización, según Ramiro Delgado, queda sujeta a "[...] remitirnos explícitamente a los conceptos de identidad. y de etnicidad. Ambos conceptos se refieren a una dimensión histórica y cultural presente en el corazón de cada grupo humano, o de cada sociedad y que permite –dependiendo de las coyunturas políticas, hegemónicas, económicas, sociales y religiosas– parecer como la manifestación simbólica de una pertenencia a un modelo de vida y de sociedad, es decir, una propuesta de existencia, presencia y permanencia étnica y de identidad con un mundo simbólico (Delgado, 2001:87).

cazado para complementar la dieta. Las mujeres pues, comparten su espacio de trabajo con esta entidad sagrada, se relacionan con ella de manera respetuosa todos los días de su vida, sin embargo, la actividad que desempeñan al preparar los alimentos, almacenarlos o seleccionarlos no es cotidiana del todo, con ello se hace énfasis en que la reproducción y continuidad de la vida o del mundo —tal cual y como lo conciben los *mè'phàà*— tiene como uno de sus pilares al espacio de la cocina, lugar de fomento del desarrollo humano en su composición fisiológica pero también de permanencia de la vida cultural, esta coexistencia en el hábito alimentario<sup>24</sup> configura las relaciones que se mantienen entre ellos y su entorno significado en la construcción colectiva de su realidad, ya que su permanencia se encuentra mediada por *Tata mbàtsùn*, cuya influencia en el suministro de alimentos está ligado con la ingesta segura de los mismos, es decir, que no provocarán daños estomacales como la diarrea, que en el caso de los niños puede ser mortal. Sobre lo anterior, Rodríguez afirma que la unión de la cosmovisión con la alimentación genera un ámbito de experiencia común a la que se accede a partir de la conciencia humana que incluye los elementos constituyentes de la naturaleza como los procesos a que son sometidos en la configuración del alimento, así, "la sociedad, provee a los individuos, humanos en potencia, los medios culturalmente aceptados para alimentarse, pues la condición humana lleva implícita términos que permiten definir el alimento, hacerlo perceptible e incluso recortarlo, siempre a manera de categorías de la realidad cuyos rasgos son heredados de generaciones anteriores, formando en las conciencias un entorno que es plenamente asumido" (Rodríguez, 2009:454).

De este modo, las mujeres son forjadoras de esa realidad cultural al ser portadoras de los conocimientos que permiten el procesamiento adecuado de los productos del cultivo, que no es cualquiera, sino el ya conocido, verificado y además transmitido, definiendo con ello la forma de apropiación y preparación de sus recursos comestibles, es pues más que un empoderamiento mediante la interacción social femenina, es al mismo tiempo parte y todo de la construcción colectiva de existir y alimentarse de manera funcional y organizada, creando nuevas estrategias y

---

<sup>24</sup> Hugo Rodríguez, define al hábito alimentario como aquel que "pertenece al registro de las experiencias humanas, de modo que se estructura en base a las objetivaciones colectivas. Con ello podemos afirmar que, dada la condición de ser humano, el hábito alimentario es modelado por actividades humanas y se concibe como parte de todos los objetos sensibles que coexisten, es parte de la misma realidad cultural (Rodríguez, 2009:454).

conservando lo que se considera útil y valioso. La cocina es entonces un factor de cohesión y conservación también de la diversidad natural de la Montaña donde las mujeres procuran la sustentabilidad a través del policultivo de la milpa, la recolección y el intercambio de semillas de maíz o de otras especies que no son precisamente del lugar que habitan, aplicando técnicas y manejos tradicionales, los cuáles obedecen a una racionalidad profundamente acorde con aquella de los ecosistemas en que se han desarrollado, por lo tanto, son prácticas que se inscriben en el ahora llamado desarrollo sustentable que desembocan en la producción de una gran diversidad genética (Terán y Rasmussen, 2009: 62-6).

Pues yo ando trabajando en el campo todo el tiempo, en el patio siembro maíz blanco ligero, ese va a dar en septiembre elote y en diciembre voy a pixcar, una siempre anda pensando en su milpa, en lo que le hace falta, que ya hay que limpiar, chaponear, pues todo eso. El maíz que siembro en el patio ese me lo dio mi mamá, ella es de La Lucerna [otra comunidad mè'phàà del municipio de Malinaltepec], y a ella se lo dio su papá, mi abuelo pues. Ese maíz tiene su hoja azul, es bien bonito porque cuando está tierno lo agarras y toda tu mano la deja pintada, además el grano es muy blanco y sale la tortilla bien blanca. Con el elote hago tamales dulces y los coso en la hoja azul para que se pinten, también hago atole con leche (Virginia García, Malinaltepec, octubre 2012).

La agricultura está relacionada con el uso cultural de los ecosistemas naturales y cómo los diversos pueblos indígenas se han insertado en ellos para satisfacer sus necesidades básicas, haciendo de sus sementeras espacios para la experiencia en la experimentación de distintas especies. Los productos de la tierra y su preparación en alimentos digeribles expresan una identidad colectiva que sirve como un marco compartido cargado de significado y funcionalmente es un sistema que se regula por la procuración productiva y la alimentación sustentable.

Si se reconoce que la experiencia —con sus componentes emocionales, perceptuales y significativos—, es un factor determinante en la definición del territorio; su importancia se puede ver resaltada en la redefinición de los niveles que la conforman: la acción colectiva y las estrategias para redefinir los modos de pertenencia. Lo que resulta, en el caso de la primera modalidad propuesta por Raffestin—defensa de un territorio— en diferencias territoriales que adquieren importancia bajo la consideración de sus diversas percepciones, que se manifiestan de

manera desigual, por ejemplo, en los modos de organización; que transforma los lugares y los niveles de acción política, social y cultural en ellos. Por lo que la territorialidad también es multiescalar (citado en Lindón, 2006: 15). En este sentido, el territorio y su valor para los *mè'phàà*, se genera también mediante los procesos simbólicos entre los que destaca su geografía sagrada, tema que se aborda en el siguiente subcapítulo.

## **1.2. El proceso simbólico de apropiación y los vínculos relacionales en la construcción del territorio de un municipio en resistencia**

Una de las formas de apropiar y estructurar el territorio para transformarlo y reconocerlo como un elemento de la vida cultural, es a través de otorgarle sentidos y valores, dentro de procesos de significación que lo van construyendo. Así, el territorio como espacio físico se va elaborando dentro de las tramas culturales como un producto eminentemente social y simbólico. En este sentido, la vida cotidiana como un referente de la experiencia que la significa es útil para hacer un acercamiento a la conformación de sentido de la vulnerabilidad en el caso específico de las concesiones.

Es desde la experiencia diaria donde los *mè'phàà* se sitúan. Es decir que todas las sensaciones son experimentadas en una diversidad de escenarios, — siguiendo a Lindón (2006a), que los define como formas de presentar recortes espaciotemporales específicos dentro de una trama biográfica extensa— donde "las configuraciones que integran cada escenario son situacionales, y en consecuencia efímeras, sin embargo son decisivas para la definición de territorialidades que perduran como sentidos más estables que se le otorgan al espacio y que definen formas de relación del sujeto con el espacio, que no son ajenas a un sistema de valores que acompaña a su biografía" (ibidem, p.19). Este sistema de valores, sin duda alguna, son atravesados de manera transversal por la cultura. En el presente apartado se hablará de la relación que se establece entre la territorialidad, el sistema cultural y la identidad. Es importante que quede claro que esa configuración y significación de la territorialidad tienen todo que ver con las formas de vivir el espacio y, también de fijar una postura respecto a los acontecimientos que constituyen la vida misma.

Atendiendo lo anterior, se expondrá una parte elemental de la geografía sagrada que se entrelaza con el ciclo agrícola, se toma como caso específico la petición de lluvias. Considerando que la territorialidad es resultado también de los pensamientos y categorías cosmogónicas a las que la misma refiere, conviene recapitular un poco acerca de cómo desde la antropología se ha tratado de comprender las distintas realidades que se presentan en la diversidad cultural, y muy especialmente, de cómo es posible hacer un acercamiento desde las ciencias sociales a las instituciones sociales generadas desde perspectivas no occidentales, la finalidad es también que se reconsidere el papel de la diversidad cultural. Dentro de esta se encuentra como uno de los elementos esenciales las expresiones religiosas y la actividad ritual, que son significadas de acuerdo con distintas perspectivas culturales cuya conformación simbólica permite la comprensión de su sentido.

Desde los inicios del siglo XX, la escuela sociológica francesa se constituía como una de las escuelas de pensamiento que buscaban activamente reconocer desde las ciencias sociales las otras posibles realidades socioculturales. Para Emile Durkheim<sup>25</sup>, su fundador, es imprescindible conocer "la realidad del hombre concreto", no para dar cuenta de lo que en su contexto se asumía como "extravagancias y singularidades de culturas arcaicas" sino para comprender su naturaleza. En el caso de la naturaleza religiosa del hombre, Durkheim establece como premisa que no hay religiones falsas, ya que como institución humana no puede descansar en el error o la mentira, luego entonces, todo estudio de las expresiones religiosas no occidentales, debe de partir de la seguridad de que éstas se sustentan en la realidad y para entenderlas desde el enfoque de las ciencias sociales, las creencias y prácticas religiosas deben analizarse desde su realidad simbolizada, es decir, preguntarse por su significación en relación a las necesidades humanas y los aspectos cotidianos de la vida diaria. Así, "todas son verdaderas a su manera: todas responden, aunque de manera diferente, a condiciones dadas de la existencia humana" (Durkheim, [1912] 1982: 2).

---

<sup>25</sup> Durkheim, fundador de la escuela sociológica francesa, señaló de forma precisa la interdependencia de todos los fenómenos sociales, cualquier hecho debía ser estudiado teniendo en cuenta a los demás a través de una visión totalizadora. Esta línea es un claro precedente del funcionalismo.

No se puede dejar de lado los importantes aportes de Durkheim al establecer que la religión es algo eminentemente social y que es producto de un proceso simbólico que otorga significados a las acciones humanas, aunque no puede ser considerado únicamente desde su origen colectivo, también tiene que ver con el significado que se le otorga de manera empírica desde los agentes que no son sólo colectivos sino también reflexivos. Por ello, no hay simbolismos compartidos por toda la humanidad y que éstos sólo pueden ser accesibles de acuerdo con las significaciones que se les atribuyen con relación a las cogniciones humanas (Barabas y Bartolomé, 2014:19).

Como parte de un largo proceso para definir y categorizar la vida ritual y su relación con el símbolo, aunque no lo menciona de manera específica, Claude Lévi Strauss, retomará las propuestas de E. Durkheim en lo referente a la *eficacia del rito*. En su obra *Antropología Estructural*, enfatiza el carácter cognitivo del símbolo, y siguiendo la intención de categorizarlo, entenderá el simbolismo como un proceso específico de conocimiento que permite una explicación sobre la realidad en sí misma que toma en cuenta los procedimientos y representaciones desde la experiencia. En términos del análisis de la magia y la religión, la "eficacia simbólica" toma relevancia con relación a las estructuras que hacen posible que el cuerpo social reconozca, entre otras cosas, las fuentes de peligro y las relaciones con la integridad física y a su vez con la influencia de estos peligros en la personalidad social que atañen también al cuerpo social, que es como Lévi-Strauss entiende al sujeto colectivo (Leví-Strauss, [1958] 1995:195-196). Aunque la propuesta del autor se concentra en un estudio psicológico antes que sociológico, como el mismo lo aclara (ibidem, p.196), es importante rescatar los aportes sobre la comprensión de los fenómenos sociales que involucran a la religión, al mito y al ritual como mecanismos de comprensión de los conflictos, el peligro, la enfermedad y las resistencias corporales relacionadas con el dolor; todos elementos de la vida cotidiana. Así, se otorga un lugar central al pensamiento humano que codifica los datos sensibles de la experiencia vivida en una operación intelectual cuya finalidad es clasificar y dotar de sentido a los acontecimientos empíricos, a su realidad.

La intención de hacer evidente el valor social del ritual, y cómo éste tiene efectos eficaces a través de las prácticas de simbolización, abre el camino hacia nuevas consideraciones que se enfocarán en la cuestión de su naturaleza. Para Martine Segalen (2005), las maneras en que el rito se relaciona con la acción simbólica encontraron en Mary Douglas nuevos modos de estudiar y



abordar las nociones de lo sagrado y lo profano o lo positivo y lo negativo, que han dado forma a las representaciones religiosas. Así, asegura Segalen, Douglas amplía de manera considerable la noción de rito para inclinarla hacia los efectos que tiene sobre la modificación de la experiencia humana, mediante la unidad de elementos impares que se relacionan y adquieren sentido a través de las configuraciones simbólicas, que encuentran su expresión en un juego de símbolos que crean orden y coherencia de la realidad. El campo del ritual se abre más allá de lo religioso para enfocarse también en lo social, asimilándolo a la vida cotidiana y sus acontecimientos para permitir el conocimiento del mundo mediante los *actos simbólicos* que se encuentran también al margen de lo estrictamente religioso (Segalen, 2005:26-20). Por ello "los ritos sociales crean una realidad que no puede subsistir sin ellos [de esta manera] es imposible mantener relaciones sociales sin actos simbólicos" y, además, agrega que es en la representación simbólica cotidiana donde se localiza el "mecanismo de enfoque, un método de memotécnica y un control de experiencias, [desde donde] el rito ofrece un marco respecto al enfoque" (Douglas, 1973:89).

Así, en estos primeros esfuerzos de análisis del fenómeno religioso hallamos algunas consideraciones que reconocen la centralidad del sujeto colectivo, lo que dará pie a considerar dentro del campo de lo simbólico a la experiencia, la relación entre símbolo y la acción social, el lenguaje y el acto comunicativo; y finalmente un sujeto reflexivo que significa su entorno para apropiarse culturalmente de él. Esta mezcla condensada de características no estaría completa si no se considera también la influencia que tiene el territorio en ellas, especialmente en la configuración de una geografía sagrada para la demarcación de los etnoterritorios y su construcción cultural, muy importante para los pueblos indígenas como sujetos de derechos territoriales que buscan autodelimitar los territorios étnicos. Esta tarea puede tener a los estudios etnográficos como una herramienta útil para la sociedad civil e influir en la aplicación de políticas que protejan los territorios indígenas y que, como Alicia Barabas argumenta, la geografía simbólica pueda reconocerse como un posible valor legal para el reconocimiento de estos (Barabas, 2004: 105).

Para los pueblos indígenas, utilizar sus propias representaciones sobre el espacio, la cosmovisión, la narrativa sagrada o los procesos rituales como conocimientos y prácticas que moldean la territorialidad simbólica, y a éstos como basa para la (re)construcción de etnoterritorios susceptibles de ser delimitados, sólo implementar políticamente una parte del patrimonio cultural propio para obtener el reconocimiento

legal de los territorios étnicos por parte del Estado nacional. Es cierto que brindar tal bagaje de datos antropológicos a los usuarios implica, aunque sea de manera indirecta, entrar en el debate político sobre el Estado plural, la etnicidad, la autonomía y los derechos indígenas [...] (ibidem, p. 106)

A partir de las relaciones que se establecen con el territorio, los espacios de vida de los pueblos indígenas se construyen social y culturalmente en donde se identifican lugares que condensan historia, significados y situaciones referenciales. El sentimiento de pertenencia se construye así, desde "sitios especialmente significativos para los usuarios", esos lugares se consideran por los agentes como sagrados y son productos de la experiencia vivida: "Desde una óptica interpretativa, los lugares-centros que condensan sentidos especiales y de gran poder convocatorio (mítico, ritual, histórico, biográfico), se construyen como socialmente emblemáticos [...] Quiero destacar que los lugares significativos configuran una geografía simbólica y permiten trazar mapas de la territorialidad de cada grupo étnico" (Barabas, 2004: 113) El proceso de significación y simbolización de los territorios pueden ser de importancia colectiva, pero también, como se observó en el subcapítulo anterior, ese proceso se construye en la cotidianidad, los lugares que hacen referencia a una historia familiar o los espacios de trabajo agrícola que representan el sustento material pero también una protección espiritual a través de las potencias que viven en el entorno: "el proceso de simbolización que convierte espacios neutros en territorios y lugares sagrados, de diferente condición y nivel, crea textos en los cuales se asocian atributos reales, imaginarios, eficacias, recuerdos, emocionalidades y experiencias individuales y colectivas, para construir sistemas de símbolos que nombran y califican espacios culturales. En ellos se desarrollan acciones simbólicas plasmadas en ritos, narraciones y rituales, a través de los cuales accedemos a las claves que construyen la territorialidad" (ídem).

Como un elemento histórico importante, para los *mè'phàà*, la historia de la fundación de un pueblo es un engrane que funciona para reactivar a través de la memoria los vínculos que han establecido con el territorio. Al elegir un lugar para establecerse de manera permanente, se genera entonces una adaptación múltiple, entre las que se destacan: una noción de la naturaleza; la creatividad para lograr su desarrollo y lograr la supervivencia que se traduce en la experimentación y producción de distintas especies comestibles, el maíz es un caso emblemático de ello; y la constante observación de la naturaleza que dio origen a los calendarios agrícolas. Este es otro de los elementos que proporciona a los *mè'phàà* un elemento de identidad y arraigo.

Como pueblos que basan su subsistencia primaria de la productividad agrícola, la percepción del clima y sus efectos tiene como su vehículo principal las consideraciones en torno al maíz, que cuentan con elaborados rituales de aseguramiento de la cosecha: "Dicen las personas mayores que nosotros somos gente del maíz, los *mè'phàà* provenimos del maíz, nacimos del maíz; motivo por el cual lo sembramos, tenemos el conocimiento de saber quemar la tierra, de prepararla para la siembra del maíz. El maíz nos da el sustento diario, la fuerza, la vida" (Renato Bautista, Tlacoapa, diciembre 2016). El maíz, se constituye entonces como el principal eje simbólico de unidad, tanto con el territorio como con las entidades del mundo sagrado, cuyo vínculo se establece a través del ritual. Debido a su importancia en la base alimentaria, Miguel León-Portilla (2003: 226) asegura que, la conceptualización sobre el maíz de los pueblos mesoamericanos, se presenta como una interrelación de ideas y realidades que lo constituyen como un elemento clave que confirió diversas formas de coherencia a la visión del mundo y al *ethos* o normas de comportamiento y estilo de vida, que rebasó las proporciones de un símbolo sagrado, convirtiéndose así en un *protosímbolo* que se encuentra en una compleja gama de presencias, donde se destaca como "elemento básico de sustentación e interrelación entre hombres y dioses". El maíz, es un elemento que, de acuerdo con Geertz, posibilita una orientación que ordena las relaciones frente a todo caos posible, una búsqueda de claridad respecto a los fenómenos empíricos y sus efectos en la vida individual y colectiva, en el maíz encontramos un símbolo que relaciona a los agentes a su visión del mundo y su visión de la vida, haciendo del mismo un vehículo de relación con la naturaleza, la sociedad y todo cuanto se hace, por ello " el hombre depende de símbolos y de sistemas simbólicos, y esa dependencia es tan grande que resulta decisiva para que el hombre sea una criatura viable, de manera que la más remota indicación de que no puede habérselas con uno u otro aspecto de la experiencia le causa la más viva ansiedad [...]" (Geertz, 2006: 96). La vida cotidiana que toma relevancia con Douglas, en Geertz este mundo, que es un producto cultural, se comprenderá estructurado a partir de las concepciones simbólicas de los hechos objetivos transmitidas de generación en generación (ibidem: 106).

Desde una perspectiva histórica, los conocimientos y la observación de la naturaleza se encuentran en estrecho vínculo con la cosmovisión, la religión y la ideología, que se conjugan con las prácticas agrícolas y definen una actitud hacia la naturaleza (Broda, 2012). La percepción cultural de los eventos climáticos entonces, se relacionan directamente con la vida ritual y en la

correcta e impecable realización de los rituales. Como se demuestra en el conteo de la ofrenda o manojos contados (ofrenda característica de los *mè'phàà* de la región de la Montaña) que se presenta al *Señor del Rayo*, a *Táta Bègò*:

Aparte de los santos, hay rituales para la lluvia y esos se hacen en el cerro, a los santos no se les pone los manojos contados. Para pedir la lluvia, el señor que reza, que le llamamos meso, tiene que ofrecer todo lo que se presenta a *Táta Bègò*, si se equivocan en la cuenta si es un poco delicado. El caso más peligroso es el ritual de la lluvia, porque ahí si tienes que contar bien el manajo y cuantificar, si no se cumple eso sí sería seguro un castigo, hay que hacerlo detalladamente, por eso también dicen los mayores que pasa la desgracia cuando llueve mucho, por no hacer las cosas bien (Eustacio Bruno, Malinaltepec, abril de 2015).

Estas acciones se desarrollan dentro de un espacio-tiempo determinado, así, de acuerdo con Segalen, "el rito o ritual es un conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espaciotemporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemático, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo" (op.cit., p.30). Para comprender la profundidad de la relación que establecen los *mè'phàà* con su entorno, es necesario reconocer su visión del mundo como parte de un cuerpo integrado que provee a la comunidad de saberes entorno a las prácticas productivas fundadas en la simbolización cultural del espacio. Para que se pueda desencadenar el proceso de apropiación tanto del territorio como de sus recursos entre los *mè'phàà*, se tiene que recurrir, primero, a las entidades del mundo otro. *Ndxò bègò'* (*la fiesta del rayo*) es como se nombra el ritual para pedir por los beneficios de una buena cosecha, de salud y fertilidad en la tierra, así como un buen clima que garantice la recolección de lo que se sembró, todo está mediado por lo sagrado, no se puede empezar ninguna actividad agrícola sin pedir permiso, los requisitos son explícitos: "hay que subir al cerro, llevar la comida, las velas, la música; todo eso se lleva a San Marcos, a *Tata Bègò*, porque el da el maíz y todo lo que tenemos" (Raúl Bruno Martínez, Malinaltepec, abril de 2015).

San Marcos es un santo católico, su inserción dentro de la ritualidad *mè'phàà* se debe al proceso de reelaboración y adaptación resultado de la evangelización: "la región interétnica conocida como Montaña de Guerrero o Mixteca nahua tlapaneca [...] se caracteriza por una religiosidad producto de la síntesis dialéctica entre la religión católica y componentes de matriz

mesoamericana, que conforma una unidad contradictoria constituida por entidades sagradas provenientes de ambos componentes con un peso simbólico y poderes paralelos [...]" (Villela y Orozco, 2010: 417). San Marcos tiene características asociadas con la lluvia y se materializa en el mundo de tres maneras: como rayo o trueno que anuncia o más que anunciar trae consigo la lluvia, en rocas ovaladas de diferentes tamaños y piedras de origen prehispánico que son contenedoras de su numinosidad, son pues objetos sagrados que se encuentran en los altares de los cerros, lugares también considerados como la morada de *Tata Bègò*. Esta triada, rayo-piedra-cerro, son partes materiales presentes en el entorno, y al mismo tiempo constituyen a San Marcos.

Las concepciones generales sobre el espacio y sus vínculos con los calendarios agrícolas, la geografía sagrada y la astronomía, muestran la vigencia de antiguas tradiciones culturales de gran elaboración. En la cosmovisión indígena el espacio no es una extensión inerte sino un medio constantemente activado. En lo referente a la unidad entre el pasado y el presente, Mary Douglas enfoca la atención en esa demarcación temporal cuando define al ritual como esa frontera simbólica que "aviva la memoria y eslabona el presente con el pasado apropiado" sin dejar de lado que el rito también ayuda a la percepción, de tal manera que también puede modificar los principios que lo conforman y así, no sería exagerado asegurar que "puede ocupar un primer lugar en la formulación de la experiencia. Puede permitir el conocimiento de lo que de otro modo no se conocería en forma alguna. No exterioriza meramente la experiencia, haciéndola surgir a la luz del día, sino que modifica la experiencia al expresarla" (op.cit., p.90).

La fiesta a *Tata Bègò* comienza la noche del 24 de abril y culmina en la mañana del 25, es también una fecha que marca el inicio del calendario agrícola, antes de su celebración las personas limpian su terreno para la siembra y piden la llegada de las lluvias. Después de esta fecha comienza la siembra de acuerdo con la humedad de la tierra de cada terreno, así, las fechas varían entre los primeros días de mayo hasta los últimos del mismo mes. Todo lo que se necesita para llevar a cabo el ritual lo proporciona el mayordomo principal y los preparativos se realizan en su casa, pero sin duda no podría llevarse a cabo sin las redes de solidaridad que se extienden tanto en la familia nuclear como la extensa, así, tenemos que el trabajo de elaborar la comida para todos los asistentes recae en los miembros femeninos, mientras que el trabajo de subir al cerro, presentar la ofrenda y permanecer velando toda la noche es una labor masculina, aunque es necesario aclarar, que en años anteriores participaban de ésta última actividad la comunidad en

general. A la acción de ofrendar entre los *mè'phàà* de Malinaltepec se designa como *rí mbaya guni* (lo que come o toma el humo), el ritual es dirigido por el rezandero y el cerro donde se celebra a San Marcos lleva su nombre, San Marcos Centro:

Lo que se entrega ahí es muy importante, es sagrado; todo lo que se pone en el cerro ahí se quema, se queda, ese lugar lo eligieron pues desde los abuelos [...] Más antes se hacía mucho más bonito, la gente ya está lista desde la víspera del veinticuatro, la banda de música, la comida, ya todos, subía la gente y ahí dormía acompañando al mezo, ese sí se queda velando toda la noche, tempranito se viene la gente, la banda, las autoridades, el mezo; pero ahora ya no se hace así, ya no sube toda la gente pero se sigue haciendo esta costumbre porque es un compromiso, aunque vamos pocos nos quedamos toda la noche, ahora me tocó a mí organizar y ya junto con el comisario acordamos las tareas para que todo salga bien, saber quién va ir y a que mezo se le va a encargar este compromiso, no puede cualquiera, se tiene que rezar a San Marcos y a la lumbre, eso es muy delicado porque se cuentan todas las cosas, las flores, las velas, la comida, el carrizo ese que se amarra. Todo ese viene de la costumbre de los abuelos y ellos hablan de cómo se deben hacer las cuentas: para el señor de la tierra, el señor del cerro, los difuntos mezos porque fundaron y dieron la fuerza a esto que se hace [...] al que más se le pide es a San Marcos porque él es la lluvia, él es el que riega, allá en el cerro es donde se le reza, no en la iglesia porque ahí está uno, allá en el cerro están las piedras redondas, así como bolas, esos son San Marcos [...]" (Raúl Bruno Martínez, Malinaltepec, abril de 2012).

El ritual dentro de su conformación histórica da voz a los valores culturales y sociales, al verter los contenidos de los pensamientos, costumbres y tradiciones con fines y significados concretos. Expresión privilegiada de las prácticas sagradas y los procesos simbólicos, trama y urdimbre de la estructura social, la cohesión y la unidad colectiva; es en fin y principio, constitutivo de la experiencia cotidiana (Díaz, 1998:13-14).

La peculiaridad de la ofrenda *mè'phàà* consiste en los manojos contados, los cuales son amarres de una planta estilo carrizo llamada *iná xnebo'* (tepopote), crece en lugares excesivamente húmedos y su importancia dentro del ritual se define por materializar en cada conjunto de manojos la influencia variada que tienen sobre la vida las entidades<sup>26</sup>. "En la ofrenda

---

26 Respecto a este tema Samuel Villela hace un registro histórico donde describe de manera clara y resumida los distintos trabajos relacionados con los manojos contados y, lo presenta como sigue: el registro sobre los

todo se cuenta, hasta los pedazos de tortilla". La celebración a *Tata Bègò* se compone de diversos objetos que se van colocando en un estricto orden numérico sobre la *mesa*, designación en español que hacen los *mè'phàà* del espacio que se encuentra frente a las imágenes de San Marcos que están en el cerro:

Por ejemplo la mazorca se da (como ofrenda), es para que el próximo año de mejor la milpa, que no se enferme o que no la tumba el viento, los huevos se dan para que produzcan mejor los pollos y los guajolotes, que no se enfermen y que puedan crecer porque aquí el gavián está muy fuerte se lleva a las crías y pues te vas quedando sin animalitos entonces se le da a San Marcos para que el los proteja; igual el dinero pues se da por el trabajo de San Marcos y también para que nosotros tengamos trabajo y que rinda para todos los gastos de la casa (Raúl Bruno Martínez, Malinaltepec, abril de 2012).

En casa del mayordomo, el mezo cuenta los manojos que ha de presentar, todos los manojos se han de cortar en cuatro partes en el cerro y han de constituir en conjunto la *mesa* donde se han de colocar las ofrendas, el número cuatro constituye, un microuniverso: "los cuatro ángulos del mundo, donde están los cuatro evangelistas: San Marcos, San Lucas, San Juan Bautista y San Mateo". Cuando empieza a caer la noche la gente se prepara para subir y llevar lo necesario para matar y cocinar al guajolote y la gallina. Se han podido distinguir dentro del registro etnográfico, ocho momentos que constituyen el ritual, aunque el primero, condensa como acto primigenio, el *inicio del mundo*. Primer momento: Estando en la cumbre del cerro, se limpia el área donde se

---

manojos contados en la Montaña de Guerrero datan de 1929, cuando el antropólogo Leonhard Shultze Jena realiza una investigación de las ofrendas en esta región, específicamente con los *me'pháá* (tlapanecos) de la Lucerna y los *na'savi* (mixtecos) de Cahuatachi, en donde refiere que en los cerros existen santuarios donde se encuentran los ídolos que en *na' savi* llaman *sawi* (lluvia) rodeado a su vez de piedras en forma de bola que llamaban gotas de lluvia. En el caso de los *me'pháá* registra también el uso de los manojos contados en el ritual de quema de la leña, destacando en todos los casos la disposición éstos en cuatro esquinas y un centro. Posteriormente en 1961, Kart Nowonty, en su obra *Tlacuilolli*, relacionó los rituales con manojos contados que practican los *mè'pháá* con aquellos que aparecen en los códices Borgia, Cospi, Laud y Fejérváry-Meyer. En 1982 Peter van Der Loo hizo un artículo sobre este mismo tema, el cual llamó "Rituales con manojos contados en el grupo Borgia y entre los tlapanecos de hoy en día", en este hace un estudio etnográfico de las ofrendas que se presentaban en los rituales curativos de los pueblos de Malinaltepec y Huitzapula. En las investigaciones recientes se pueden encontrar los trabajos de Andres, *et al*, 1994 y los de Daniël Dehouve, 2001 (2004: 2-7).

encuentran las imágenes de San Marcos, una vez que se ha hecho esto el *meso* prende dos cirios blancos:

Primeramente, en nombre de dios Jesucristo y después al Señor Luz, está en estas dos velas blancas, porque él es el que ve todo, qué cerro, qué santuario. Él vela por nosotros todo el día, en la mañana, en la tarde y en la noche, a él se le entregan cuatro de estos paquetes que hacemos con cincuenta cada uno, ese que nos cuida se nombra en *mè'phàà Táta Bàtsun* ya después por el apóstol San Marcos. Se nombra para que él vea todo eso, cuando va a llover, cuando va a haber viento, esa es su comisión (Eustaquio Bruno, meso, Malinaltepec, abril de 2012).

Como no todo lo que se encuentra en la naturaleza es benigno, la misma elaboración de un conocimiento sobre el mundo, lleva consigo la necesidad de explicar también el peligro, la enfermedad, la carencia y la muerte. Estos elementos, que son constantes en la vida cotidiana y que son los responsables del dolor que se padece, son de manera legítima elementos donde se concentra la preocupación de los *mè'phàà*. La protección que ofrece el ritual del *Ndxò bègò'*, no busca expulsar a los elementos que ponen en peligro la vida, sino negociar con ellos. Este reconocimiento se hace evidente en su inclusión dentro del mismo ritual, que en un tercer momento se consagra a las potencias responsables del infortunio, el objetivo es "Proteger la mesa de *Rayo-centella* y los espíritus malos". Para que pueda llevarse a cabo el ritual sin contratiempos y se puedan ofrecer los regalos, así como hacer las peticiones —solicitando una buena cosecha, entre otras cosas— a San Marcos, se deben de proteger las *cuatro puertas del mundo*, donde entra toda la maldad que puede causar desastre, enfermedad y desgracia. Como parte de la dinámica misma de la vida, donde no sólo existe lo bueno, los *mè'phàà* tienen una diferencia numérica que caracteriza las acciones de las entidades dañinas representada en los números 47, 9 y 6, para *San Marcos Rayo-centella*, las *almas malas de las personas* y los *espíritus malos de la tierra* respectivamente. Estos manojos, al igual que todos los que se colocarán sobre la tierra para presentar la *mesa*, se dividen en cuatro partes "son cuatro amarres porque son las cuatro partes



del mundo" (Eustacio Bruno, Malinaltepec, abril de 2012) Los primeros se colocan en cuatro puntos de la mesa, cuatro esquinas formando una cruz<sup>27</sup>:

Esos son los malos, se les pone la ofrenda para que ellos abran la puerta y yo pueda ofrendar, se abren las puertas que tiene el mundo y se les da su ofrenda para que no interfieran y pueda hacerse este convivio. El 47 es para San Marcos rayo-centella ese existe dentro de las nubes cuando chocan, ellos son espíritus malos, por eso en nombre del rayo está el enemigo aquí en la tierra, por eso decimos: aquí está tu ofrenda para que no hagas daño a mi hijo, o aquí esta esto para ustedes, para que no nos hagan daño, para que no hagan mal. Porque donde hay elote, calabaza, ejote, uno se empacha cuando lo come porque no se le dio de comer a rayo-centella, también les caen los rayos a las personas, los mata (Eustacio Bruno, Malinaltepec, abril de 2012).

La ofrenda que se les entrega es un huevo de gallina o de guajolote por cada punto, y la finalidad es que estas entidades estén contentas porque de ellas depende que todo se haga en orden y armonía, para que ningún participante sufra algún daño, así como la seguridad posterior a la que se busca acceder en la vida cotidiana y durante el resto del ciclo agrícola. En el reconocimiento de la influencia o la mediación de las entidades sagradas en el ritual, se alcanza también su dimensión simbólica, es decir, una serie de conductas adheridas a un *corpus* mental que se relacionan con una serie de valores considerados como esenciales para promover o dotar de cierta estabilidad a todos los elementos que conforman el mundo tal y como ellos lo conciben. En este sentido, "el rito es un lenguaje eficaz en la medida en que actúa sobre la realidad social" (Segalen, op.cit., p.31) esto es cierto en la medida que, como actos culturales, son hechos en donde la experiencia de los agentes se eleva al nivel del aprendizaje-enseñanza, y pueden ser no sólo observables, sino que también produce efectos en la experiencia misma para modificarla y redefinirla, porque también el ritual comunica, y su lenguaje constituye un elemento

---

<sup>27</sup> Sobre el simbolismo de la Cruz y su asociación o presencia dentro de los rituales indígenas, podemos destacar aquellas que se vinculan con los ciclos agrícolas donde las costumbres prehispánicas se fusionaron con ceremonias de la iglesia católica donde el ejemplo emblemático lo proporciona la fiesta de la Santa Cruz. (Johanna Broda, 2004:57). De acuerdo con Fernando Orozco y Samuel Villela: "La cruz también puede ser representada como *axis mundi*, siendo esta representación de las más importantes para el mundo antiguo, ya que está íntimamente ligada a los sistemas culturales de orden cósmico, de la regeneración, la renovación y el nacimiento; y por consiguiente, con los sistemas de la vegetación, del agua, del tiempo y de la tierra" (2003, p. 134).

imprescindible de la acción. Por ello los rituales no sólo crean y controlan las experiencias, como lo afirma Douglas, en la acción misma encontramos la eficacia de la acción simbólica, "en las aseveraciones que produce y en la experiencia que porta su signo", es desde esa postura donde como seres humanos, más allá de nuestra filiación cultural, creamos y modificamos el mundo, "estamos separando, trazando fronteras, haciendo enunciados visibles [...]", de ahí que en los rituales, religiosos o no, encontramos la acción que busca recrear un universo "único y simbólicamente coherente" (Douglas, op.cit., p.97).

La coherencia en el ritual se manifiesta en su poder vinculante, es decir, en ofrecer un método para hacer objetivo o palpablemente real, las acciones de los humanos en relación y concordancia con *lo que el mundo es*, de tal suerte que los objetos contenidos dentro del mismo son significados o dotados de sentido para que sirvan, de acuerdo con Geertz (op. cit. p.90), como vehículo de una concepción. Esto se ejemplifica, en la ritualidad *mè'phàà*, con la colocación de "La mesa para los espíritus que trabajan la tierra". En este momento el *meso* comienza a colocar *la mesa* o los manojos contados para hacer las peticiones de un buen temporal, una buena cosecha y todas las necesidades de la comunidad. Los manojos de *iná xnebo'* se acomodan de cuatro en cuatro, partiendo del centro hacia la periferia izquierda y derecha, quedando al final dos líneas paralelas. Cada vez que se acomoda una serie se presenta ante las figuras de piedra de San Marcos el racimo de carrizo que se ha de cortar ahí mismo en cuatro partes, así, los manojos que se presentan son los siguientes: 50, 49, 48, 46, 28, 24, 23, 14, 13, 12, 11, 10, 9, 8, 7 y 6. en ellos comerán los espíritus de la Santísima Luz o *Táta Batsun*, las ánimas de los antiguos maestros o *mesos*, San Marcos bueno, la Madre Tierra (*Rudu' juba*), San Marcos rico, *Toto naxa Yuko naxa*: "donde nace la semilla, los verdes pastos, la buena semilla y la abundancia, que no venga el gorgojo y la plaga", San Marcos que tiene animales: gallina, chivos, guajolote, borregos, caballos, ganados. San Marcos que cuida del ventarrón, del granizo, del huracán. Todo lo anterior puede vincularse con la tradición mesoamericana: "Los pueblos mesoamericanos son eminentemente agrícolas. El maíz como principal alimento determina una actitud particular frente a la fertilidad de la Tierra, el ciclo de lluvias y el cuidado de la milpa [...]. La caza como complemento de la dieta determina también la conducta hacia los animales. La Tierra es la gran proveedora, pero al mismo tiempo, se alimenta de nosotros. Es un intercambio, es una relación de reciprocidad" (Romero, 2006: 66).

Todo eso nosotros lo pagamos, para que esté limpio, todo el año que viene se pide que venga bueno y que podamos tener alimento, que tengamos la despensa. Eso es portarse bien con San Marcos y con los demás que se nombran mayordomos, para que no caiga la desgracia en la milpa y en nosotros. Como ya la gente no hace caso, vive por vivir, no paga su deuda con San Marcos, por eso tarda mucho en llover y viene toda la enfermedad, esa es nuestra creencia. Pero primeramente se nombra al Señor Jesucristo [...] Todo este trabajo es para que la semilla venga limpia y también si quieres tener casa, carro, estudio, ropa, inteligencia, maestros, licenciados, abogados, doctores, todo se pide. También se nombra a la Tierra porque ella es nuestra madre, cuando morimos ella come nuestra sangre, nuestra carne y al mismo tiempo ella nos da lo que comemos (Eustacio Bruno, Malinaltepec, abril de 2012).

Así, en el ritual *mè'phàà*, la experiencia no puede limitarse al presumible "control de la naturaleza" sino al reconocimiento franco de que el desequilibrio es en su vida, un existente permanente; desde este punto de vista, la dimensión simbólica del ritual se liga con la noción de trascendencia, que es también a lo que Douglas se refería con el *efecto de confianza* que proporcionan los símbolos rituales (op. cit. p. 98). La relevancia de la trascendencia queda expuesta de manera más clara en Geertz, cuando afirma que, ésta, tiene que ver con el hecho de que el ser humano no puede hacer frente al caos, es por ello que hay una búsqueda permanente de comprensión de los sucesos de nuestra vida y de lo nuevo que se nos presenta; así las cosas, ante el "tumulto de hechos a los que les falta no sólo interpretación sino también la posibilidad de interpretación [...]" (ibidem, pp. 95-97) la trascendencia se asocia a la concepción de un principio vital que está contenido en los símbolos sagrados y que ofrece explicaciones de la experiencia, sobre todo aquella que remite al sufrimiento, las reglas de orden moral y la capacidad analítica para afrontar nuevas situaciones que son ajenas o novedosas, como las concesiones mineras. Respecto a este punto, también se ha solicitado la intervención de San Marcos: "a él se le puede pedir todo, eso que está pasando es un problema grave, por eso también se le pide, que nos ayude; porque imagine usted que, si la tierra se acaba, entonces ¿quién le va a dar de comer a San Marcos?". Es importante subrayar que, es justamente la socialización de la experiencia lo que permite que ésta transite de un estado subjetivo y relativo, a una actividad que conduce a la transformación de nuestro presente a partir de la autoconciencia y de la definición social que se hace a partir del contexto en que se está, desde donde se retroalimentan continuamente los conocimientos que se tienen (con un énfasis en lo acumulado a través del tiempo) y los que se

buscan o se adquieren (lo que pone un énfasis en el aquí y ahora). De este modo los referentes para la acción social se encuentran orientadas a la explicación del mundo, sus problemas y soluciones. Turner enfatiza lo anterior como sigue:

Según la concepción de Dilthey, la experiencia apela a una expresión o comunicación con otros. Somos seres sociales y queremos contar lo que hemos aprendido de la experiencia. Las artes dependen de esta apelación. Los significados, obtenidos con esfuerzo, deberían decirse, pintarse, bailarse, dramatizarse, ponerse en circulación. Aquí, la solicitud ostentosa del pavo real no se distingue de la necesidad ritualizada de comunicar. Ser y no ser, ego y ausencia de ego, alegato por lo propio y altruismo se encuentran y sumergen en una comunicación que significa (Turner, 2008: 94).

La experiencia ritual, organiza alrededor del "aquí" los sucesos de una esfera de realidad distinta a la cotidiana pero inherente a ella, donde hay una coexistencia entre lo vivido por los agentes y lo que sucede con las entidades extrahumanas, en un mundo al que sólo ciertas personas acceden y que puede ser descifrado por el *especialista ritual*, que le otorga significado de acuerdo con su bagaje sociocultural a través de una conciencia de la mutua influencia entre los hombres y las entidades. Estas situaciones, promueven la vida ritual de los *mè'phàà* ya que es ahí donde se aprecian los actos de confirmación y regulación de las relaciones con las entidades y su habitar, es decir, su geograficidad específica, la cual tiene una profundidad histórica. Para reforzar, la experiencia es significada y leída siempre tomando en cuenta los referentes del pasado y los espacios, ya sea que formen parte de la vida misma del sujeto de la experiencia o de lo que decían *los abuelos*, que es como los *mè'phàà* hacen referencia a la experiencia y conocimientos legados por las generaciones anteriores. Esto a su vez permite explicar la realidad y reintegrar los nuevos conocimientos y reflexiones que impactan directamente en la vida cotidiana.

Se considera entonces a la vida ritual, como parte de los sucesos de la realidad que se encuentran ligados con la experiencia y el territorio. Siguiendo a Víctor Turner, estas experiencias irrumpen en la vida cotidiana, son a la vez altamente intencionales, emocionales y significativas; son explícitas y al mismo tiempo pueden explicar la vida misma porque son acontecimientos vividos directamente por los agentes. El "vivenciar" (Turner, op. cit., pp. 79-87) es una secuencia de acontecimientos donde existe en algún momento un acto de retrospectión creativa donde se adscribe significado a los acontecimientos y a las partes que integran la experiencia. De esta manera la experiencia es tanto "vivenciar" como "pensar hacia atrás" y

"querer y desear hacia adelante", segmentado internamente y significado, se convierte "en una pieza del saber comunicable que ayuda a los otros a comprenderse mejor, no sólo a sí mismos sino también a los tiempos y las condiciones culturales que determinan su experiencia de la realidad" (ídem). Se observa entonces, que los rituales y la conformación de una geografía sagrada, se pueden tomar como vehículos para la generación de identidad y vínculos de pertenencia que resultan en la cohesión de la colectividad ante la vulnerabilidad como de la unidad que establecen con su territorio.

Para Béatrice Collignon (2010), el cruce de la geografía con la experiencia tiene que ver con la vida cotidiana y el aprendizaje temprano de la rigidez o de la flexibilidad de los espacios, así como del papel fundamental de los límites de la apropiación que desarrollamos desde la niñez y que se reflejan primero, en los espacios domésticos, y después, cruzando el umbral de este, esas prácticas toman un sentido más amplio en la territorialidad colectiva. En este sentido, refiere la autora:

[sería] provechoso integrar en la lectura de las dinámicas espaciales, y en particular en las referidas a los conflictos espaciales, en todas las escalas, lo que se sabe sobre los valores que han organizado el espacio primero de los individuos y los espacios en conflicto [para que se comprenda] cuál es la relación entre la construcción de las identidades individuales y colectivas y las diferentes formas de concebir el papel del espacio (eje o línea; rígido o lábil) en nuestras primeras experiencias geográficas (Collignon, 2010: 206).

La apropiación de los lugares se construye y mantiene a través de como cada sociedad y su cultura definen en una afirmación cotidiana, las relaciones espaciales; el sentido de la distancia, la apropiación festiva o sagrada, la cercanía de la cohesión social mediante la situación geográfica concreta, la significación del espacio en las prácticas y rutinas que lo organizan, jerarquizan y lo construyen también como diferente a otros, clasificándolo mediante la experiencia espacial del lugar. Lo cotidiano hace posible "esos *hábitos* a través de la referenciación de la ubicación en el espacio de las normas sociales. Al mismo tiempo, dentro del mismo movimiento, este objeto de estudio geográfico hace posible la afirmación, incluso en ocasiones la emergencia, de esas mismas normas bajo la influencia de los dispositivos espaciales" (íbidem, p.208).

El territorio tiene entonces atributos particulares, puntos de anclaje que se mantienen por la distinción, son lugares que transmiten memoria territorial, y por supuesto que, con ella, la cultura. Los lugares entonces, no son carentes de sentido, y desde ellos, los agentes refieren sus experiencias, que están situadas y reconocidas, construidas y significadas en esos puntos de anclaje; así, "los lugares no sólo tienen una realidad material, sino que son construidos socioculturalmente a través de los procesos sociales que los cargan con sentidos, significados y memoria, en la vida práctica" (Lindón, 2006b: 379). Más importante aún es el reconocimiento de las raíces culturales que articulan la identidad de un lugar con la memoria colectiva, cuyo resultado es una manera particular de apropiación también colectiva que nos refiere no sólo a esos lugares identitarios sino su papel irrefutable en la identidad cultural del grupo:

Además de las partes del cerro que conservamos y que se tiene prohibido tumbar, tenemos lugares sagrados nosotros, aquí tenemos lugares, ya sea en la Montaña ya sea en la parte baja tenemos cerritos, hay mucha gente que adoran a los San Marcos, el cerro donde están se llama *Bègo Biwi*, por ejemplo acá arriba está el lugar que adoran a San Marcos [...] cada 25 de abril se suben, se van los señores a rezar [...] el comisario municipal es el que organiza, son costumbres, son tradiciones, es una cultura, él mismo busca a los principales que rezan. Entonces todo eso es lo que estamos cuidando nosotros, que no permitimos de que se destruyan nuestros lugares, esos lugares son sagrados dicen los señores de antes. Un ejemplo, de la punta del Cerro de Piedra Escalera, ese es el primer altar donde llaman ellos, el principal, el segundo altar es el camposanto, el tercer altar es la iglesia. así se van pidiendo gracias para sus hijos, para los animales, los que quieran tener pues. Entonces todo eso estamos cuidando nosotros, bajo eso es que estamos protegiendo nosotros, a dónde vamos a recurrir nosotros o a dónde van a recurrir nuestros hijos si se acaba eso, si se destruye pues no se va a ver dónde están los lugares sagrados para nosotros esos son lugares muy sagrados, porque respetamos nosotros, es como una herencia que dejaron nuestros padres (Agapito Cantú, Malinaltepec, mayo de 2016).

El territorio considerado desde los lugares significados, sean lugares rituales, cotidianos, productivos, de la casa u otros; todos los que sean considerados dentro de la experiencia de los agentes, no quedan en ideas o pensamientos abstractos. Aquí se considera que la experiencia de los lugares sirve como vehículo para la elaboración colectiva de la identidad social; Giménez (op. cit., p. 10) propone que el concepto de *territorio o territorialidad* nos permite comprender, en el caso de los grupos étnicos, las identidades sociales territorializadas y con ello hablar también de

los fenómenos del arraigo, del apego y del sentimiento socio-territorial. Además de que la apropiación del espacio "puede ser predominantemente utilitaria y funcional, o predominantemente simbólico cultural" (Ibid).

La construcción y el significado de la diferenciación cultural se corresponden con las configuraciones del poder relacionadas con la definición del «otro», luego entonces, considerar la definición de las identidades y su papel en el devenir de sus culturas propias es parte del marco de referencia de los profundos cambios materiales que van alterando los vínculos con el espacio y donde las experiencias de esos cambios puedan ser consideradas para la construcción de "sentido" del mismo. Así, repensar la diferencia y la diversidad en un contexto condicionado por la globalización y desde los pueblos indígenas, parece decididamente urgente porque es en la misma definición de la diferencia y de la identidad, donde consideramos que se generan las posturas y perspectivas referidas al manejo del territorio, que es el lugar en sí mismo, y la construcción de la territorialidad frente a los procesos de disputa y despojo de los bienes naturales.

Existen entonces, al menos dos maneras de apropiarse del espacio. Ya enunciadas por Giménez y también observadas en el presente análisis de las políticas públicas neoextractivistas y la postura de los pueblos *mè'phàà* sobre las mismas. Como se mencionó en los párrafos anteriores, Giménez muestra una serie de casos que ejemplifican los dos modos de apropiación; la utilitaria o funcional, se enfatiza cuando se considera el territorio como: mercancía generadora de renta, como fuente de recursos, como medio de subsistencia, ámbito de jurisdicción del poder, área geopolítica de control militar. Por otro lado, la simbólica-cultural se enfatiza cuando se considera al espacio como lugar de inscripción de una historia o una tradición, como la tierra de los antepasados, como recinto sagrado, repertorio de geosímbolos, referente de identidad de un grupo o como símbolo metonímico de la comunidad, entre otros (op. cit., 11).

Este planteamiento es complejo, que va más allá de las descripciones y análisis que puedan hacerse de esos dos modos de apropiación, o la posibilidad comparativa entre ambos fenómenos. Es necesario preguntar cómo estos modos de apropiación se podrían analizar a la luz de los procesos históricos de subalteridad ante las actuales y posibles formas que proyectan los pueblos indígenas para avanzar en la lucha por la diferencia, misma que contiene su reconocimiento y su legitimidad jurídica, por lo que Esto posibilita marcos analíticos relacionados de diversas

maneras y en distintos niveles. Estos pueden incluir a manera de formación hipertextual, como lo enuncia Arturo Escobar (2010), marcos referidos a la ecología política, los movimientos sociales, el desarrollo, la economía política, la modernidad/decolonialidad, la ciencia y la tecnología, la política cultural, el espacio y el lugar, la identidad, las redes, la globalización y la complejidad (Escobar, 2010: 6).

Es imperante tratar de observar las expresiones o articulaciones de la diferencia basada-en-lugar y regional en contextos de globalización (op. cit., p. 11). Donde se sugiere, haciendo eco a las propuestas de Giménez, considerar "todo aquello que humaniza el paisaje", prestando atención a la geografía humanista y por supuesto a la concepción más elaborada de cultura: "el estado objetivado (en forma de objetos, instituciones y prácticas directamente observables); y el estado 'subjetivado' o internalizado (en forma de representaciones sociales o *habitus* distintivos e identificadores que sirven como esquemas de percepción de la realidad y como guías de orientación de la acción)" (Bourdieu, 1985; citado en Giménez, ídem). A partir de esta distinción, Giménez considerando esos dos modos de existencia, permite distinguir niveles o estratos en la cultura territorial como "los procesos identitarios vinculados con el sentimiento de pertenencia socio-territorial [...] incorporando en su sistema cultural, símbolos, valores y aspiraciones" (ídem).

De modo que, es desde las dinámicas espaciales que los agentes se territorializan, configuran, definen y se posicionan para constituir su territorio. Dinámicas que es útil verlas dentro de un proceso histórico, social y político; que nunca ha estado libre de conflictos, lo que explica la influencia de los grupos de poder, y por ello la construcción del territorio resulta indisociable del mismo.



## II. Guerrero y sus pueblos indígenas frente a los megaproyectos: elementos para comprender el despojo en la Montaña alta

---

En el estado de Guerrero se encuentra como un referente importante de oposición social contra un megaproyecto, el movimiento indígena de defensa del territorio cuando los pueblos nahuas *balseños* se organizaron para detener el "Proyecto Hidroeléctrico San Juan Tetelcingo" a principios de los años noventa. Defensa que incluyó sus recursos naturales, la cultura, el arraigo y la pertenencia (Cano, 2013). El acoso a los pueblos de Guerrero, sin embargo, no culminaría ahí. Desde el proyecto de la Presa "La Parota" en el año 2000; hasta el 2017 en la región de la Montaña donde la disputa por el territorio se complica por la designación de áreas naturales protegidas, una tentativa de declaratoria de Reserva de la Biósfera y el otorgamiento de concesiones mineras. Es importante considerar entonces las acciones colectivas, sus modos y formas de enfrentar las circunstancias adversas que representan las políticas públicas para garantizar el mayor acceso posible a sus derechos culturales relativos al uso y disfrute de sus bienes naturales contenidos en su territorio. Además de la región de la Montaña, el estado se perfila como uno de los más importantes para la extracción de oro debido al llamado "Cinturón de Oro", una extensión de aproximadamente 80 km. que atraviesa el Río Balsas y que comprende los municipios de Teloloapan y Cocula en la región Norte, el municipio de Arcelia en la región de Tierra Caliente y el municipio de Eduardo Neri en la zona Centro. Las empresas involucradas en la explotación del mineral son Media Luna, Goldcorp, Peñoles, Nyrstar y Timmins. En el caso de la empresa Torex Gold ubicada también en Cocula, se invirtió 800 millones de dólares para el proyecto El Limón-Guajes, donde en diciembre de 2015 obtuvo las primeras 350 onzas de las 300,000 que espera alcanzar cada año y con producción probada y esperada de 4.1 millones de onzas<sup>28</sup>. Ninguno de los proyectos mencionados ha estado libre de conflictos.

Los bienes naturales que se encuentran en los territorios de los pueblos *mè'phàà* de la Montaña, son considerados para su aprovechamiento en la esfera productiva, donde se incluyen,

---

<sup>28</sup> González, Yussel "Minería: oportunidad de oro para Guerrero" en Expansión.mx, el 4 de mayo de 2016, consultado el 29 de enero de 2018, <https://expansion.mx/economia/2016/05/03/mineria-oportunidad-de-oro-para-guerrero>

por ejemplo, el uso diversificado de las tierras laborales para la producción de alimentos y el manejo de bienes naturales como las cuencas hídricas, los bosques y recolección de especies endémicas. En el paisaje y sus nichos ecológicos encontramos una relación que se establece con las entidades del mundo sagrado; en ese sentido, los territorios se consideran valiosos a partir de las significaciones culturales. Junto con la esfera productiva y simbólica, se considera también la sociohistórica y con ello el proceso de poblamiento de la región y la historia fundacional de los pueblos, que dio pie al empleo de recursos políticos y jurídicos para proteger y delimitar los territorios de los ahora municipios indígenas. Los bienes naturales son considerados como valiosos por los integrantes de los pueblos indígenas, pero también se les otorga un valor por parte de las instituciones de gobierno, como la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), órgano desconcentrado de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT) que tiene la tarea de conservar los ecosistemas y su biodiversidad mediante la figura de Áreas Naturales Protegidas (ANP's) que son un instrumento de política ambiental con definición jurídica<sup>29</sup>. En la Conanp se determina también cuáles áreas pueden ser declaradas Reserva de la Biósfera, y en ello radica también una problemática respecto al uso de los bienes naturales y cómo se involucra a los habitantes de los territorios con dicha declaratoria para su conservación por medios institucionales. Así, con el cuestionamiento a las políticas de conservación, inicia el conflicto entre los pueblos *mè'phàà* y las instancias gubernamentales estatales y federales respecto al uso y manejo del territorio, donde los pueblos se sienten excluidos de las decisiones o bien, poco informados para respaldarlas o rechazarlas. Además, de acuerdo con Giménez (2007: 119-120) ante los distintos agentes que se involucran en la disputa por el territorio "se hace visible el conjunto de prácticas para asegurar el control sobre todo lo que puede ser distribuido, asignado o poseído dentro de un determinado territorio; [ y se impone] uno o varios ordenes jerarquizados de poder y jurisdicción" por lo que, en el territorio existen relaciones de poder que pueden ser diferentes, pero si se considera que el territorio resulta de la apropiación y valoración de un espacio determinado:

---

<sup>29</sup> <https://www.gob.mx/conanp/acciones-y-programas/areas-naturales-protegidas-decretadas>

Esta apropiación-valoración puede ser de carácter *instrumental-funcional* o *simbólico-expresivo*. En el primer caso se enfatiza la relación utilitaria con el espacio (por ejemplo, en términos de explotación económica o de ventajas geopolíticas); mientras que en el segundo se destaca el papel del territorio como espacio de sedimentación simbólico-cultural, como objeto de inversiones estético-afectivas o como soporte de identidades individuales y colectivas [...] una especie de pantalla sobre la que los actores sociales (individuales o colectivos) proyectan sus concepciones del mundo. Por eso el territorio puede ser considerado como zona de refugio, como medio de subsistencia, como fuente de recursos, como área geopolíticamente estratégica, como circunscripción política-administrativa, etc.; pero también como paisaje, como belleza natural, como entorno ecológico privilegiado, como objeto de apego afectivo, como tierra natal, como lugar de inscripción de un pasado histórico y de una memoria colectiva y, en fin, como "geosímbolo" (Giménez, 2007: 120)

En el capítulo anterior se expuso algunos aspectos significativos del territorio apropiado desde las prácticas cotidianas y rituales de los *mè'phàà*, aquí se expone de manera más amplia el conjunto de acciones del Estado para asegurar su legitimidad en la apropiación de los bienes naturales en los territorios indígenas. En el año de 2012, los pueblos *mè'phàà* tienen conocimiento de la propuesta federal que buscaba declarar Reserva de la Biosfera a 157,896.08 hectáreas de la Montaña alta. Con ello, y de acuerdo con los estatutos de la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), todo el territorio que se incluya dentro de la reserva entra a resguardo federal y por lo tanto protegido ante todo tipo de explotación, lo cual implica en los hechos la pérdida del dominio comunitario sobre el uso y disfrute de sus recursos. El 5 de septiembre de 2012, el representante de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales del Estado de Guerrero (SEMAREN), Carlos Toledo, y el rector de la Universidad Intercultural del estado de Guerrero (UIEG), Rafael Aréstegui, firmaron un convenio para dar inicio al proceso de información y consulta en 250 comunidades indígenas, *mè'phàà* y *na savi*, para la creación de la *Reserva de la Biosfera de la región Montaña de Guerrero*. De acuerdo con algunos estudiantes de la UIEG que fueron contratados para llevar a cabo el proceso de consulta, éste consistía en que se explicara en su lengua materna a los pueblos involucrados los beneficios de la Reserva, el objetivo que debían alcanzar era que se votara en esa misma reunión informativa su autorización para la misma; lo que vulneraba el derecho de los pueblos para decidir con la información suficiente para ello. Ante esta situación y, al volverse público el convenio, la comisaría municipal constitucional de la comunidad de La Ciénega del municipio de Malinaltepec convocó mediante

un documento escrito que se entregó a las autoridades civiles y agrarias de municipios vecinos al *Foro Regional en Defensa de nuestros territorios y contra el Proyecto Federal de la Reserva de la Biósfera*, el 6 de octubre del 2012, acudiendo representantes y autoridades de catorce comunidades indígenas que fijaron su postura como sigue:

Como pueblos somos los titulares y verdaderos dueños de los territorios que hemos heredado de nuestros antepasados desde antes de la llegada de los gobiernos colonizadores y de la creación del Estado Nacional. Las mejores enseñanzas que hemos aprendido es que tenemos que respetar y proteger todos los bienes que nos comparte la naturaleza. La tierra es nuestra madre que nos vio nacer, ella nos cobija y nos alimenta; nos da todo para vivir dignamente, nunca nos deja desamparados y siempre vela por el bien de la comunidad. Aprendimos a vivir en armonía estableciendo una relación sagrada con todas las fuerzas naturales como la lluvia, los vientos, los rayos, las ciénegas, los ríos y ojos de agua. Trabajamos en comunidad porque la tierra es de todos y de todas y en la asamblea nos organizamos para realizar los trabajos que benefician a la colectividad. En ella tomamos decisiones que buscan siempre garantizar los derechos colectivos. Este modo de vivir los gobiernos criollos y mestizos se han encargado de destruirlo, sus leyes y sus políticas se encargan de despojarnos de las mejores tierras y de saquear las riquezas naturales. Se han empeñado en dividirnos y en fragmentar nuestras tierras, utilizan métodos perversos para corromper a nuestras autoridades y ofrecen dinero para que vendamos nuestro patrimonio, los funcionarios que se han encargado de aplicar todas estas políticas que atentan contra nuestra vida comunitaria nunca han mostrado un verdadero respeto y compromiso por lo que somos como pueblos, porque obedecen a sus patrones a quienes también lo único que les interesa es extraer la riqueza que existe en nuestras tierras[...]<sup>30</sup>

Después de esta convocatoria, los pueblos indígenas de la Montaña se organizaron en un movimiento de resistencia que se reúne cada mes o dos meses, y que incluye un foro que tiene la finalidad de servir como espacio para la información, comunicación, discusión y toma de decisiones frente a las políticas y decisiones que incentivan las instituciones estatales y federales sin su consentimiento. Gracias a esta movilización, el proyecto de la reserva se encuentra suspendido actualmente. Sin embargo, a raíz de este suceso, los pueblos organizados pudieron

---

<sup>30</sup> Primera declaratoria de comunidades indígenas de la Montaña alta de Guerrero, La Ciénega, 6 de octubre de 2012, transcripción personal del pronunciamiento público del 6 de octubre de 2012.

conocer también información que se les había dado de manera parcial o que se les había negado totalmente: las concesiones mineras en su territorio. Tras de ello, el movimiento social que se organizó para detener el decreto de la reserva renombró a su movimiento *Concejo de Autoridades Agrarias en defensa del territorio de la Montaña y Costa Chica*; en adelante la pelea se concentró en las concesiones mineras y la organización, activa hasta ahora, busca por distintos medios proteger sus espacios de vida y sus territorios sagrados.

La región de la Montaña alta es rica en vetas mineras. Hasta ahora existen al menos cinco proyectos en el territorio que corresponde al municipio de Malinaltepec de acuerdo con la información que se proporciona en el mapa satelital de concesiones mineras del Sistema Integral de Administración Minera (SIAM) dependiente de la Secretaría de Economía<sup>31</sup>: 1) San Miguel, título: 237866, concesionado del 17/05/2011 al 16/05/2061 con una extensión de 1.890.4448 hectáreas y el titular es Santa Claws Minas, S.A. de C.V., ubicada en territorios de los núcleos agrarios de Ejido Iliatenco y Bienes Comunales Iliatenco; 2) San Gabriel, Título: 224981 con una extensión de 253 hectáreas y el titular era Miguel Joaquín Larequi Radilla y Socios, ahora perteneciente a la empresa CAMSIM MINAS, S.A. de C.V., abarca territorios de los núcleos agrarios de Paraje Montero, Malinaltepec y Zitlaltepec; 3) Diana, título: 234454, con una extensión de 14.722.2542 hectáreas las cuales abarcan territorio de los municipios de Malinaltepec, Iliatenco y Metlatónoc, la titular era Diana Rebeca Castillo García, la concesión pertenece ahora a CAMSIM MINAS, S.A. DE C.V.; 4) Toro Rojo, Título: 237866, con una extensión de 9.090.52 hectáreas y el titular es Montero Minas S. A. de C. V., abarca territorio de Malinaltepec e Iliatenco, en el caso del primero el núcleo agrario involucrado es el de Paraje Montero; 5) El último proyecto que se encontraba en etapa de exploración y que actualmente se encuentra cancelado es el lote llamado "Corazón de Tinieblas"<sup>32</sup>, es quizá hasta ahora la concesión más grande en la región con 37,531 hectáreas, cuyo polígono abarca, de acuerdo con el SIAM, los municipios de Tlacoapa, Malinaltepec, Zapotitlán Tablas, Acatepec e Iliatenco, todos ellos pertenecientes a la Montaña alta y que se encontraba concesionado a la empresa minera Hochschild México S.A. de C.V., la

---

<sup>31</sup> Sistema de Administración Minera, portal oficial de la Secretaría de Economía: [www.siam.org.gob.mx](http://www.siam.org.gob.mx).

<sup>32</sup> Minera Hochschild México, S.A. de C.V., Solicitud de concesión de exploración minera con No. 14446 y Folio 00915 solicitada ante la Dirección General de Minas de la Secretaría de Economía en el 2011.

concesión se encuentra actualmente cancelada por la promoción de un amparo interpuesto por el pueblo *mè'phàà* de San Miguel del Progreso, para impugnar las concesiones otorgadas por la Secretaría de Economía, demanda que quedó radicada en el Juzgado Primero de Distrito del estado de Guerrero con el número de expediente 1131/2013. En la demanda se señala que la entrega de concesiones en el territorio del núcleo agrario de San Miguel del Progreso contraviene la Constitución y los Tratados Internacionales que el Estado mexicano ha ratificado como el derecho colectivo a la propiedad territorial indígena previsto en el artículo de la Convención Americana de Derechos Humanos y en los numerales 13, 15 y 17 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). El 24 de noviembre de 2015 se publica en el Diario Oficial de la Federación la declaratoria de terrenos liberados 02/2015 con relación a los lotes mineros "Reducción Norte de Corazón de Tinieblas" y "Corazón de Tinieblas" (*Tlachinollan*, 2016: 11, 39). Esto no significa en absoluto que el Gobierno Federal no vuelva a otorgar las concesiones. De acuerdo con la información proporcionada por *Tlachinollan*-Centro de Derechos Humanos de la Montaña y el *Concejo de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio* (CRAADT) el 2 de octubre de 2017 en el municipio de Malinaltepec, en la región existen en total 44 concesiones mineras, de las cuales 22 se encuentran canceladas y 22 están vigentes, en el caso del núcleo agrario de Paraje Montero, existen tres concesiones que afectan o vulneran su territorio: DIANA; TORO ROJO y SAN GABRIEL.

Como ya se dijo en la introducción de la presente investigación, es importante reconocer la visión que tiene el Estado sobre el territorio, lo que se mostrará en éste y el siguiente subcapítulo a través de las leyes que se emiten, reforman o derogan; así como de la estructura institucionalizada que se encarga de hacer efectivas y facilitar las políticas de extracción de los bienes naturales, lo que hace visible cómo para las jerarquías en el poder que representan al Estado, la tierra tiene un uso más bien utilitario. Referida a este contexto, la Ley Minera establece que el Estado está facultado para promover y regular la exploración y explotación de los recursos minerales de la Nación, para ello resolverá solicitudes de expropiación, ocupación temporal o servidumbre de terrenos indispensables para llevar a cabo tal actividad<sup>33</sup>. La "servidumbre" de los

---

<sup>33</sup> Ley Minera, Art. 7, fracciones I y VII, DOF 26-06-2006

terrenos, se considera aquí como una categoría que define su postura frente a un bien como la tierra. Siguiendo el análisis de Francisco López Bárcenas, la servidumbre es un "mecanismo para impedir que los propietarios de la tierra puedan ejercer plenamente sus derechos mientras se favorece la actividad de empresas transnacionales interesadas en los recursos naturales en ellas existentes, entre ellos los minerales" (López, 2017: 97). Más allá de los términos encontramos verdaderas políticas de invasión cultural, es decir, políticas que no toman en consideración la perspectiva cultural sobre el entorno.

Del año 2011 al 2013, la Secretaría de Economía ha otorgado concesiones a personas físicas y morales en territorios de seis municipios de la Montaña alta, sin embargo, en el 2012, la mayoría de los pueblos que se encuentran dentro del polígono, no estaban informados de la nueva situación en que se encuentra su territorio. En el 2014, de acuerdo con documentación recogida en trabajo de campo; las autoridades municipales del Ayuntamiento de Malinaltepec no estaban enterados de que las concesiones existieran. Lo que es grave si se toma en cuenta que las concesiones se han otorgado, todas, por 50 años<sup>34</sup>. Toda la información acerca de los recursos minerales del país está concentrada por el Sistema Geológico Mexicano<sup>35</sup> (SGM), es pertinente mencionarlo porque como entidad pública del Gobierno Federal tiene conocimiento previo de los recursos minerales para su explotación y la información geológica básica para ello. Dentro de este marco ha de considerarse que con la Ley Minera Vigente al 2008, el SGM con mandato en el artículo 9º de dicha Ley, debe de promover el mejor aprovechamiento de los recursos minerales mediante el Programa de Apoyo a la Exploración a la pequeña minería. Lo que lo hace un organismo dependiente de la Secretaría de Economía pero con tareas específicas en la regulación de los proyectos para explotación minera y desde el 2008 será la entidad que aporte los recursos necesarios para el Programa de Exploración donde ofrecerá principalmente sus servicios para la exploración de yacimientos, determinar los recursos minerales que existen y promover la inversión privada, con lo que se asegura "se generan fuentes de empleo en zonas marginadas, al

---

<sup>34</sup> <http://www.cartografia.economia.gob.mx/cartografia/>

<sup>35</sup> Servicio Geológico Mexicano. Reglas de operación del Programa de Apoyo a la Exploración. Secretaría de Economía, Coordinación General de Minería, febrero 29 de 2008, pp. 20. Consultado en línea: [http://www.sgm.gob.mx/acerca/pdf/Reglas\\_Operacion.pdf](http://www.sgm.gob.mx/acerca/pdf/Reglas_Operacion.pdf), el 16 de febrero de 2018

mismo tiempo de que se promoverá la inversión privada en regiones que carecen de otras alternativas que generen fuentes de trabajo"<sup>36</sup>. Es claro que el Gobierno Federal cuenta con instituciones con tareas y compromisos específicos referentes a la extracción de minerales, pero el documento rector del SGM no menciona el apoyo que puede brindar a las comunidades que habitan en las concesiones para hacer de su conocimiento los recursos que pueden extraer de éste. En lo que se quiere hacer hincapié es que ya existe información previa que podría hacerse pública para el caso de las poblaciones involucradas de manera involuntaria en las concesiones. Ahora bien, si se plantea como único beneficio la generación de empleos en la extracción de minerales, se cuestionaría dónde queda el lugar de los propietarios de las tierras si sólo se considera que "les darán empleo", el cual es además temporal porque la extracción cuanta con un tiempo determinado y difícilmente refleja las ganancias que se obtienen por la extracción de minerales como el oro, por ejemplo. La situación entonces se complejiza, porque los mecanismos gubernamentales que se ejercen para el control de la extracción de minerales se apoyan en una infraestructura que excluye a los propietarios de las tierras, como ejemplo de ello, además de la Secretaría de Economía, está el Sistema de Administración Minera (SIAM), el Servicio Geológico Mexicano (SGM), la Dirección General de Minas (DGM), la Dirección General de Promoción Minera (DGPM) y el Fideicomiso de Fomento Minero (FFM); a nivel privado los intereses de los empresarios mineros se encuentran protegidos por la Cámara Minera de México (CAMIMEX) y tiene como objetivos, entre otros, 1) representar los intereses generales de la industria minero-metalúrgica del país, 2) Fomentar el desarrollo de la industria minero-metalúrgica nacional; asegurar a sus asociados el acceso a programas orientados al desarrollo del comercio y la industria del sector y 3) Participar en la defensa de los intereses particulares de sus afiliados, sin más limitaciones que las señaladas en la Ley de Cámaras Empresariales y sus Confederaciones, y prestarles los servicios que en estos estatutos se señalan (CAMIMEX, 2012)<sup>37</sup>. Dentro de toda la compleja estructura que se forma para dar cobijo a las industrias extractivas, no se encuentra en

---

<sup>36</sup> Servicio Geológico Mexicano. Reglas de operación del programa de apoyo a la exploración, Secretaría de Economía, Coordinación General de Minería, febrero 29 de 2008, página 5 <[http://www.sgm.gob.mx/acerca/pdf/Reglas\\_Operacion.pdf](http://www.sgm.gob.mx/acerca/pdf/Reglas_Operacion.pdf)>

<sup>37</sup> Cámara Minera de México. 2012. "La Cámara Minera de México tiene por objeto". <<https://camimex.org.mx/index.php/secciones1/conocenos/objetivos>> (mayo 26 de 2018)



ningún párrafo u organigrama de operación cómo se entablaría un acuerdo con los propietarios de las tierras, sobre todo cuando se habla de tierras comunales como la de los pueblos indígenas. Se ha podido comprobar a través de la etnografía que en el caso de los pueblos *mè'phàà* de Malinaltepec, se encuentran solos en los procesos de negociación, no hay ninguna institución que les explique de manera imparcial los beneficios y consecuencias negativas de la extracción de minerales, y cuando se enfatiza que nadie, entonces el problema sin duda se agrava.

En cuanto a la certeza jurídica, el Gobierno Federal echa mano de Ley General de Equilibrio Ecológico para la Protección al Ambiente, Ley de Aguas Nacionales, Ley General para la Prevención y Gestión de los Residuos, la Ley Minera y el Reglamento de la Ley Minera<sup>38</sup>, este último tiene por objeto regular el otorgamiento y administración de las concesiones mineras, además de establecer qué se entiende por "territorio libre" y cómo deja de serlo solamente a partir del pago de derechos, es decir, las restricciones no contemplan a las unidades socioculturales ubicadas en el mismo. El artículo 18 del reglamento dice a la letra:

El terreno al que se refiere una solicitud dejará de ser libre a partir de su registro, siempre y cuando los lados, rumbos y distancias del lote descrito configuren un polígono cerrado, se acredite el pago completo de los derechos por estudio y trámite de la solicitud, su punto de partida esté ligado con el perímetro del lote o ubicado sobre el mismo, no existan actividades preferentes de exploración y extracción de petróleo y demás hidrocarburos, o de servicio público de transmisión y distribución de energía eléctrica, en la misma superficie, o se determine la factibilidad de que dichas actividades coexistan con las actividades mineras y se cumpla con la presentación del informe de los trabajos periciales del lote minero, así como, en su caso, se subsanen la deficiencias encontradas en ellos, lo anterior, a efecto de que legalmente constituya un lote minero, desde el momento de la presentación de la solicitud respectiva (Párrafo reformado en el DOF 31-10-2014)

---

<sup>38</sup> Reglamento de la Ley Minera. Nuevo Reglamento publicado en el Diario Oficial de la Federación el 12 de octubre de 2012. Última reforma publicada en el DOF 31-10-2014

Rango superficie (has.)		CONCESIÓN MINERA				
		Cuota Fija	Cuota adicional anual por hectárea (pesos por hectárea)			
			1er año	2o. a 4o. año	5o. a 6o. año	7o. año en adelante
hasta 30	30	262.24	10.48	41.95	62.93	63.93
mayor a 30 y hasta 100	100	524.49	20.97	83.91	125.88	125.88
mayor a 100 y hasta 500	500	1048.99	41.95	125.88	251.75	251.75
mayor a 500 y hasta 1000	1000	3146.98	38.81	119.91	251.75	503.51
mayor a 1000 y hasta 5000	5000	6293.97	35.66	115.39	251.75	1007.03
mayor a 5000 y hasta 50000	50000	22028.92	32.52	111.19	251.75	2014.07
mayor a 50000	50001	209799.28	29.37	104.90	251.75	2014.07

Ilustración 4: Reglamento de la Ley Minera, Artículo 59<sup>39</sup>.

Las implicaciones de las políticas extractivistas en la vida de los pueblos de la Montaña, específicamente en los pueblos de Malinaltepec cuyo contexto de resistencia ante las mismas se encuentra en la organización social del movimiento del *Concejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio* (CRAADT), es un referente importante para el reconocimiento de las experiencias de resistencia y cómo pueden influir en la relación que los pueblos originarios como es el caso de los *mè'phàà*, establecen con el Estado nacional para contribuir al debate de dichas políticas en un contexto neoliberal y de lucha por el reconocimiento de la diferencia que supone la diversidad cultural. Documentar esta coyuntura sociocultural y política desde su perspectiva, es una aportación que desde la antropología posibilita profundizar sus experiencias, reflexiones y agencias que determinan en distintos grados, el devenir de su cultura y de sus espacios de vida.

Con lo que se ha dicho hasta aquí, debe de remarcar las diversas conceptualizaciones que hacen del espacio y cómo se promueven y legitiman sus usos; aunque como se ha visto y argumentado en el primer apartado, en los territorios indígenas existe un articulación naturaleza-sociedad con profundidad histórica y cuyos anclajes obedecen a construcciones simbólicas y culturales. Sobre esos territorios existen también otras perspectivas, ya enunciadas por Giménez

---

<sup>39</sup> Referente a las cuotas a pagar por concesión de acuerdo con la extensión de hectáreas. Última Reforma DOF 31-10-2014

(2007) donde el espacio se percibe desde la inscripción de la cultura, pero advierte también que existen otras percepciones que lo entienden desde su valor de cambio, lo que implica no sólo relaciones de poder sino un potencial desencuentro de significaciones del mismo. Al hablar de territorios de los pueblos indígenas existen distintas arbitrariedades que afectan su integridad, la principal, sin duda, es la falta de su reconocimiento: "La tierra, hasta 1992, podía ser de posesión ejidal o comunal y de propiedad privada, pero no de posesión o propiedad étnica [...] en la actualidad el Estado no reconoce territorios indígenas, y puede intervenir sobre los recursos del suelo (aguas, bosques) y del subsuelo de las tierras entregadas a los indígenas en usufructo" (Barabas, 2014: 448). Los pueblos navegan contra corriente porque la legislación y las políticas públicas bajo un régimen neoliberal, han generado una incertidumbre más sobre sus espacios de vida, que se ven ahora sólo como fuentes de riqueza, una riqueza que tampoco beneficia a los mexicanos y los costos ambientales se quedan para ser problemas de las sólo de las localidades afectadas: "De acuerdo con los datos aportados por la Auditoría Superior de la Federación (ASF), entre 2008 y 2013 las empresas mineras dejaron a México sólo 0.6% de los 1.2 billones de pesos que ganaron. Sin duda nuestro país es un paraíso de permisividad y bondad fiscal para las empresas mineras, y por ello se ha convertido en el primer destino de inversión en explotación minera en América Latina y el 4° en el mundo [...]" (Valladares 2018:107).

## **2.1. La minería a cielo abierto: un primer acercamiento**

De acuerdo con el informe anual 2017 de la Cámara Minera de México (CAMIMEX)<sup>40</sup>, se aclara que la Dirección General de Desarrollo Minero de la Secretaría de Economía informó que a diciembre de 2016 están registradas 275 empresas identificadas con capital extranjero que operan en México, entre las que destacan Canadá, Estados Unidos y China, las cuales manejan un portafolio de 947 proyectos. En 25 estados de la República Mexicana hay registro de proyectos mineros, concentrándose el mayor número de proyectos en Sonora con 224, Chihuahua con 127 y Durango con 106. De los proyectos operados por empresas con capital extranjero en el país, el

---

<sup>40</sup> Informe Anual 2017, Cámara Minera de México LXXX Asamblea General Ordinaria, consultado el 10 de noviembre de 2017 en <https://camimex.org.mx/index.php/secciones1/publicaciones/informe-anual/informe-anual-2017/>

67.1% (635) están en etapa de exploración; el 10.4% en producción; los proyectos en etapa de desarrollo representan el 4.6%, mientras que 169 proyectos están en suspensión; del total de proyectos el 63% corresponden a metales preciosos; el 14.7% a minerales polimetálicos, el 12.8% a minerales de cobre y el 5.6% a mineral de hierro. Seis países: Chile, Perú, México, Brasil, Argentina y Colombia concentraron el 92% de la asignación minera en Latinoamérica en 2016 y por segundo año consecutivo en la región latinoamericana, el oro fue el principal objetivo de exploración, al concentrar el 44% de las inversiones durante 2016, alcanzando un monto de 849 millones de dólares, equivalentes al 26% del presupuesto mundial para exploración de este metal. Una onza de oro se cotiza a principios del año 2018 en 24,989.06 peso mexicano (MXN) y 1,342.77 dólar EE. UU. (USD), los precios pueden variar de acuerdo con la pureza del metal. México atrajo la mayor asignación por este metal dorado seguido por Chile, Perú y Colombia y es uno de los principales países productores de oro en el mundo, los principales estados productores del metal precioso por orden de importancia hasta el 2016 son: Sonora, Zacatecas, Chihuahua y Guerrero; en el caso de éste último, los proyectos principales son la mina "Limón-Guajes"<sup>41</sup> de la empresa Torex Gold ubicada en el municipio de Cocula y "Los Filos" de la empresa Goldcorp ubicada en el municipio de Eduardo Neri. Para el 2017 se la Cámara Minera de México (CAMIMEX) anticipó otro proyecto de extracción de oro denominado "Ana Paula", de la empresa Timmins Gold; y para el 2020 el proyecto "Media Luna" de la empresa Torex Gold.

El extractivismo y específicamente de la minería a cielo abierto, que puede problematizarse desde la oferta de territorios habitados y pertenecientes a núcleos agrarios para las concesiones mineras por parte del Estado, tiene varias aristas. Aquí interesa resaltar la que tiene que ver con el proceso de configuración del territorio y cómo éste influye en el uso y manejo de este. Se reconoce al menos dos formas de concebir el territorio para beneficiarse de sus bienes naturales;

---

<sup>41</sup> El proyecto El Limón-Guajes se ubica dentro de Morelos Gold, propiedad de 29.000ha de la firma canadiense Torex Gold Resources. Su construcción contempla una mina a cielo abierto, con reservas cercanas a 5 millones de onzas del metal amarillo a una ley de corte de 2,79g/t. Torex Gold, con sede en Toronto, espera que el proyecto se convierta en una de las minas auríferas más grandes y de menor costo del mundo. Este depósito de oro de alta ley alberga alrededor de 4,8Moz de oro en recursos medidos e indicados a una ley de 2,79g/t, más 620.000oz de oro a 2,0g/t en la categoría de inferidos. Las reservas, incluidas en los recursos, llegan a 4,1Moz de oro con una ley de 2,61g/t. (<http://www.bnamericas.com/project-profile/es/el-limon-guajes-el-limon-guajes>)

el primero es la forma en que los *mè'phàà* se relacionan, conceptualizan y vislumbran su territorio. Donde intervienen procesos simbólicos como la identificación de lugares sagrados; históricos, como la construcción del territorio a través de la definición de límites, fronteras y poblamiento así como la experiencia que define su perspectiva sobre los acontecimientos de la vida, prácticas que tienen su explicación en su unidad cultural que se constituye de un mismo lenguaje, una organización social y modos de producción basados en el trabajo de la tierra mediante los cultivos tradicionales, entre otros. El segundo modo, es la visión que el Estado tiene ante el territorio de la Montaña alta tomando en cuenta solamente sus recursos bióticos y las riquezas minerales en oro y plata —en el caso de las concesiones mineras un interés puramente comercial y de explotación, manteniendo un control eficaz de las posibles resistencias de los pueblos tomando ventaja de su condición invisibilizada de desigualdad y pobreza.

Dentro del discurso-acción desarrollista del Estado, la explotación minera es por mucho la más devastadora y la que menos beneficio social puede ofrecer. Es importante resaltar lo anterior, porque es una tendencia del capitalismo a nivel global que se observe al territorio sólo como mercancía, lo que promueve situaciones de despojo y vulnerabilidad socioambiental. El resultado de ello es un conflicto social y ambiental con dimensiones políticas, que enfrentan distintas concepciones sobre lo que se entiende por desarrollo y donde el Estado avala el despojo de los bienes naturales a través de las políticas públicas que impulsan y promueven los megaproyectos. Así, partiendo de las percepciones que sobre su territorio tienen los *mè'phàà*, se intenta profundizar en las implicaciones que tienen para ellos las concesiones mineras y cómo se sitúan en el contexto adverso que se les presenta por la imposición de un modelo de desarrollo que los excluye de la toma de decisiones que el Estado asume para el manejo del territorio, haciendo uso de las políticas públicas como un modo, entre otros, de desposeer a los pueblos de su derecho a decir qué hacer, o no hacer, en ellos. Es imprescindible entonces reconocer la experiencia de los *mè'phàà* en este sentido porque su postura frente a las políticas que promueven el extractivismo los ha invisibilizado, creando una especie de "pantalla a modo", que no permite hacer del conocimiento público lo que viven los pueblos con relación a ellas, por ello debe cuestionarse la aplicación tanto del modelo extractivo como de las políticas que lo sustentan y promueven, un cuestionamiento que tiene alcances, límites y claroscuros.

Con apoyo de los cambios en la legislación nacional, se instalaron y expandieron empresas mineras la mayoría provenientes de Canadá. "Sin embargo, para las comunidades, los ejidos y los pobladores rurales donde se asientan las actividades y se remueven las toneladas de tierra, donde se contamina y se destroza el entorno, los beneficios son mínimos, básicamente se reducen a la renta de las tierras en las que se realiza la actividad minera, y los apoyos y ayudas [irrisorias] a las comunidades cercanas a las minas" (Rodríguez, 2013: 4). Es cierto también que:

De las amenazas cumplidas que representa la acumulación por desposesión se han enfatizado mucho la privatización y concentración de tierras comunales o campesinas; la apropiación y explotación de recursos del subsuelo, que en el caso de la minería a cielo abierto es particularmente agresiva; el acaparamiento de fuentes y reservas de agua dulce; la pesca abusiva; la compra o robo de la biodiversidad —y de los saberes que sobre ella tienen las comunidades— con el propósito de patentar el genoma; el usufructo excluyente de playas, paisajes y bienes culturales empleados en negocios turísticos [...] Se habla, en estos casos, de los ingentes peligros que con lleva la renovada y agresiva territorialización del capital (Bartra, 2013: 10).

"México: la mejor oportunidad de inversión minera", este lema no es arbitrario, es parte de la publicidad que se exhibe en cuanto a inversiones en la página oficial de la Secretaría de Economía. Llama la atención no sólo por la invitación abierta que se hace a la inversión minera, sino por todas las implicaciones que esto conlleva, en primera instancia se anuncia dentro de la publicidad, específicamente en su página principal, que la minería en este país "es una industria comprometida con las comunidades y el medio ambiente. Somos: [a nivel mundial] primer productor de plata en el mundo, segundo de fluorita y bismuto, tercero en celestina y wollastonita, quinto en plomo y molibdeno, séptimo en zinc y oro, octavo en barita y grafito, décimo en cobre"<sup>42</sup> Se promociona también la existencia de certeza jurídica, es decir, que las empresas mineras cuentan con leyes que permiten su operación en base a reglamentos y procedimientos que están amparados en la legislación mexicana. La página electrónica de la Secretaría Economía integra un mapa de la república con las principales vetas mineras y los

---

<sup>42</sup> [www.economia.gob.mx](http://www.economia.gob.mx), liga: [su\\_mejor\\_oportunidad\\_inversión\\_minera\\_0713.pdf](#). Consultado el miércoles 19 de marzo de 2014.

proyectos avanzados de los cuales el 67% pertenecen a depósitos de oro y plata; cabe señalar también que se asegura que "no hay límites de extensión de las concesiones mineras"<sup>43</sup>.

Conviene hacer un alto y reflexionar sobre el gran impacto de esta oferta en el territorio y en las sociedades que lo habitan, si se asegura que no hay límites de extensión una pregunta obligada es qué pasa con los pueblos que habitan esos territorios ofertados por el Estado y cuáles son las consecuencias reales que viven los pueblos que conviven ya con un modelo extractivo como el del cielo abierto. Se destaca en ello las políticas encaminadas a promover el uso del suelo con fines extractivos, pero con ciertas características que hacen de estas inversiones mineras ser todo, menos sustentables y comprometidas con el desarrollo de las comunidades tanto en lo social-cultural como en lo económico y ecológico. Aun así, las empresas logran obtener permisos para la exploración y explotación de los minerales. La respuesta pone en tela de juicio la actuación de las instituciones de gobierno encargadas de preservar los ecosistemas mexicanos como la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (Profepa); la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat); el Instituto Nacional de Ecología (INE) y la Comisión Nacional de Áreas Naturalmente Protegidas (Conanp). Para que un proyecto minero entre en operación se necesita la Manifestación de Impacto Ambiental, MIA por sus siglas, la MIA se elabora para las empresas mineras y si no se cuenta con ella no se otorga el permiso para entrar en la fase de explotación. Haciendo una evaluación lógica de estos documentos importantísimos sin los cuales no se puede hacer una explotación de las vetas mineras, es necesario partir de su necesaria desvinculación de las empresas, es decir, la empresa no puede ser juez y parte al mismo tiempo por lo que las MIA deben de ser elaboradas por un organismo independiente sin que medie pago alguno del capital privado para su realización, lo que podría estar sujeto a interpretaciones sobre el interés particular de las empresas. En México esta lógica no entra dentro de las iniciativas de control y seguridad que debería considerar el Estado ante de entregar una concesión, ya que las MIA son realizadas por consultoras privadas pagadas por las empresas mineras, entonces:

---

<sup>43</sup> Ibid., p. 3

Es necesario reconocer de entrada lo que ya se ha afirmado en otros países sujetos a iniciativas de minería a tajo abierto, y es que los estudios de impacto ambiental son elaborados por empresas consultoras que venden su asesoría en el tema ambiental. Lamentablemente, los estudios de impacto ambiental son contratados por las mismas empresas mineras, no por una entidad independiente, como debería de ser. En consecuencia, el objetivo de la Manifestación de Impacto Ambiental no es el de realizar un verdadero estudio que establezca con rigurosidad las condiciones iniciales de la zona y los impactos que tendría la actividad minera a fin de establecer si la minería es viable o no, sino que simplemente se elaboran como un trámite necesario para iniciar los trabajos en el terreno (Herchs, 2013: 32-37).

La MIA es sólo una muestra de la falta de protección sobre el medio ambiente del Estado. Vinculado con las poblaciones que habitan los territorios que son candidatos potenciales para la extracción, se genera un contexto de vulnerabilidad cuyos impactos son catastróficos e irreversibles para la salud humana y el medio ambiente, resultando en riesgos que, de acuerdo con el Tribunal Permanente de los Pueblos (2016)<sup>44</sup>, se hacen cada vez más "energívoros y contaminantes [...] Estos riesgos están lejos de desaparecer ya que a pesar de la tecnología moderna, los accidentes y las averías de infraestructura que causan los derrames de desechos mineros peligrosos, en lugar de disminuir, aumentan" (TPP, 2016: 9).

### **2.1.1. Sobre el discurso del "desarrollo" vs. derechos indígenas y acceso a la tierra**

Mientras que se llevan a cabo las reformas y la derogación de fracciones a los artículos constitucionales para un supuesto crecimiento tanto en nuestra seguridad social como en la erradicación de la pobreza, las estadísticas abren nuestros ojos al México invisible, el de la marginalidad y de la pobreza extrema. De acuerdo con la Comisión Nacional de Evaluación de la

---

<sup>44</sup> El Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP), fundado en 1979 en Italia, se define así mismo como "un tribunal ético internacional que señala y difunde los casos de violación sistemática de derechos humanos que no encuentran reconocimiento ni respuesta por parte de instancias oficiales. El caso de empresas trasnacionales, en particular las del sector extractivo, es emblemático: frente a la impunidad por las violaciones de derechos cometidas, el TPP se convierte en una herramienta en la búsqueda de justicia y de lucha para las personas afectadas por las operaciones de estas empresas. Las diferentes sesiones del TPP han buscado a través de los años luchar contra la impunidad y promover el respeto a los derechos, el acceso a la justicia y la reapropiación de los derechos humanos por los pueblos" (TPP, 2016: 3).

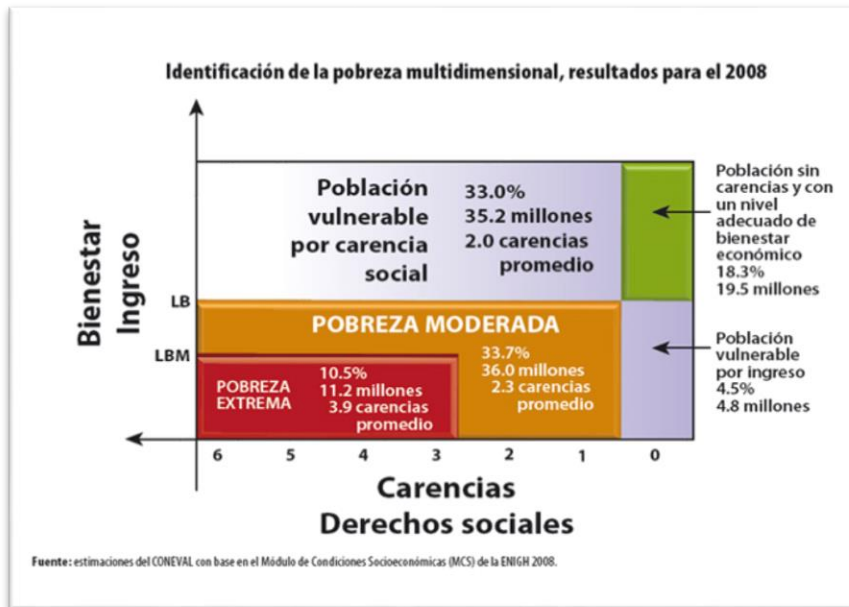


Política de Desarrollo Social (CONEVAL) con base a la Encuesta Nacional de Ingresos y Gastos en los Hogares (ENIGH) del 2010 y del 2012, del porcentaje de la población nacional 35.7 se encuentran en la pobreza moderada, 45.5 se encuentran en la pobreza y 9.8 en la pobreza extrema<sup>45</sup>, más de la mitad de la población no puede solventar los costos de la canasta básica y la pobreza alimentaria está acompañada también de la pobreza de capacidades y pobreza de patrimonio. De las entidades que registran un mayor rezago social son Guerrero, Oaxaca y Chiapas, En la siguiente figura se observa que 10.5% y 33.7% de la población se encontraba en situación de pobreza multidimensional extrema y moderada respectivamente; 33 y 4.5%, en condición de vulnerabilidad por carencia social y por ingreso; sólo 18.3% de la población estaba en una situación ideal de no presentar carencias sociales y con ingresos superiores a la línea de bienestar. Entendiendo como pobreza multidimensional<sup>46</sup> la relación entre las personas y las instituciones gubernamentales encargadas de garantizar el pleno derecho a la educación, vivienda, seguridad social, servicios básicos y seguridad alimentaria.

---

<sup>45</sup> Consultado el 15 de junio de 2017 en [www.inegi.org.mx/Est/contenidos/indices+de+pobreza](http://www.inegi.org.mx/Est/contenidos/indices+de+pobreza)

<sup>46</sup> "El enfoque de esta metodología consiste en dos vertientes: por un lado, se presentan los derechos sociales, los cuales se constituyen como garantías constitucionales para todos los ciudadanos mexicanos, y la carencia de éstos está asociada con el fenómeno de la pobreza; por la otra, se muestra al bienestar como una condición económica por la cual las personas satisfacen sus necesidades dentro del mercado, donde se observa que la política económica y el ingreso tienen incidencia en el desarrollo social" (Minor y Lima, 2012).



Lo anterior es relevante si se desea centrar la atención en los discursos del gobierno Federal frente a la creciente desigualdad social que se asegura que las reformas a la Constitución y a las Leyes Secundarias que regulan nuestros derechos plasmados en la Carta Magna se realizan para generar cambios hacia un bien común, pero eso no está sucediendo. Para garantizar una repartición equitativa de la riqueza, que promueva al mismo tiempo la transición de la marginalidad al bienestar, el Estado debe de promover políticas públicas cuya finalidad sea la satisfacción de las necesidades básicas, sin embargo, la realidad de nuevo es otra; las leyes se han reformado para garantizar el mayor beneficio de los inversionistas. Como ejemplo, el acceso a la tierra y sus beneficios, en el municipio de Malinaltepec, Montaña alta de Guerrero y una de nuestras zonas en conflicto, el 96.9% de la población habita en áreas rurales<sup>47</sup>, si se desea otorgarle otra lectura se puede decir que ese porcentaje de la población vive o se sustenta de la tierra, de su trabajo en ella.

La tierra entonces y su posesión se relaciona directamente con la posibilidad de obtener recursos alimenticios ya sea para el autoconsumo o para destinar una parte a la venta,

---

<sup>47</sup> Regiones económicas en México, índices de población con ventaja relativa, por entidad y por municipio: [sc.inegi.gob.mx](http://sc.inegi.gob.mx)

principalmente fruta como la pera, ciruela, manzana, durazno y tejocote<sup>48</sup>. Al mismo tiempo la tierra se percibe como parte integral de la cosmovisión de los pueblos *mè'phàà* por su connotación sagrada y no sólo utilitaria, que también existe por su valor en para la agricultura de auto abasto y para la producción de especies comerciales como el café. La Tierra, es una entidad anímica, posee características que la dotan de personalidad. Lo que contiene La Tierra como entidad, también es parte integral de la percepción cultural del entorno de los *mè'phàà*, como el maíz, que se considera como un eje rector de la vida y la sustentabilidad; si se pierden las tierras laborables y la cosecha de maíz se percibe como la ausencia permanente y prolongada de una entidad sagrada. La tierra bajo su personalidad de entidad sagrada se denomina *Rudalò Jùbà*, *Nuestra Madre*; y el maíz, *ixí*, es una semilla que tiene vida mucho antes de que el humano viviera sobre la tierra, por eso puede otorgar su energía vital para los *mè'phàà* a través del alimento. La lengua otorga certeza sobre esto: "*ixí ñajun mbi'yalò'*, el maíz es nuestra luz, nuestra suerte, nuestro nombre" (Iván Oropeza, Unión de las Peras, Malinaltepec, 2014); la lengua materna proporciona niveles y categorías al entorno, así, tenemos que los elementos que lo conforman pueden ser animados e inanimados; la lengua entonces manifiesta a través del acto comunicativo la construcción social de la realidad con la clasificación que hace del mundo. La lengua expresa de manera fiel como observamos y describimos nuestra realidad, es un instrumento de consolidación de una identidad colectiva que se rige por lógicas propias que se relacionan con las formas de vida; la lengua es pues raíz de las concepciones del mundo y vehículo primario de la transmisión de la cultura:

Las relaciones entre lengua y sociedad no son necesariamente tan estrictas para que se correspondan elemento por elemento [...] sin embargo podemos aceptar que probablemente no existe ninguna comunidad de habla en que la sociedad no tenga en absoluto influencia sobre el lenguaje, [pues] no existen dos lenguas lo suficientemente parecidas como para considerar que representan la misma realidad social. Tal afirmación supone un reconocimiento del papel crucial que tiene el lenguaje como transmisor de la cultura. A menudo se repite que el vocabulario de una lengua constituye el inventario de las entidades de las que se habla en determinada cultura,

---

<sup>48</sup> Información obtenida de trabajo de campo durante diversas estancias del año 2011 al 2015 en el municipio de Malinaltepec, Montaña alta.

inventario ordenado y categorizado que establezca un cierto orden sobre el mundo. Sin embargo, el lenguaje no es simplemente el reflejo de una realidad «objetiva» que cada lengua modela a su manera. La lengua nos ayuda a dar sentido al mundo (Romaine, 2006:41-42).

En este tenor, los asentamientos de los pueblos indígenas no son simplemente lugares habitacionales, son en realidad paisajes culturales que se transforman de acuerdo con la noción de del mundo y de la vida: "Aquí, esta tierra es de mis hijos, aquí cayo su ombligo, ellos están unidos a la tierra y la tierra a ellos" (Julia, mujer *mè'phàà*, Unión de las Peras, agosto de 2014). La calidad de vida de los pueblos se encuentra estrechamente relacionada con su espacio, por lo que no se puede actuar sobre su territorio como si no existieran tales consideraciones, esto es además un derecho constitucional establecido en el Artículo Segundo:

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. (Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quienes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas. (Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentada en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres. (Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico. (Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía

para: (Reformado mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural. (Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

IX. Consultar a los pueblos indígenas en la elaboración del plan nacional de desarrollo y de los estatales y municipales y, en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen. (Reformada mediante Decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2001)

La reforma constitucional del artículo segundo se lleva a cabo después de toda una política de asimilación e integración de los pueblos a la sociedad mestiza y "moderna" y también de relaciones asimétricas que se mantienen a través del sometimiento, la explotación y el despojo<sup>49</sup>. Así, los derechos de los pueblos indígenas son derechos que a lo largo de la historia han tenido que ser exigidos al Estado dentro de un proceso de etnocidio, negación-asimilación, hasta la reivindicación cultural mediante los movimientos sociales de defensa. Buscando principalmente la erradicación de la discriminación en todas sus formas, así como el ejercicio libre de su autonomía, su devenir como pueblos y la toma libre de decisiones y el respeto a su territorio. Todo esto se desarrolla en un contexto de crisis del modelo Estado-nación por las fuertes influencias del fenómeno de la globalización, por ello los derechos de los pueblos han permanecido en una dialógica constante entre la jurisprudencia internacional que genera fuentes de derechos y la presión interna mediante la exigencia en las movilizaciones sociales para que esos derechos se lleven a la práctica. Como lo advierte Mayra Eslava (2015):

La globalización ha supuesto un movimiento doble, por una parte, hacia la internacionalización y la reducción del tiempo-espacio como lo demuestran los mercados financieros; por otra parte, es un resurgimiento de los localismos y una revitalización de los discursos identitarios, ya sea de raíz religiosa, cultural, étnica o

---

<sup>49</sup> Cfr. Guillermo Bonfil Batalla, 1987; 1989; 1994

nacional; y es precisamente aquí donde tiene su expresión más fiel la cuestión indígena en la época actual<sup>50</sup>.

Siguiendo la reflexión sobre la importancia de los derechos, es necesario mencionar que los distintos proyectos nacionales a lo largo de la historia mexicana difícilmente han dado cabida a los grupos diferenciados culturalmente, colocándolos en la invisibilidad y el paternalismo al implementar "modelos de desarrollo" distintos a lo que los pueblos buscan o desean. Esto se puede corroborar con los cambios que han sufrido las leyes para garantizar certeza jurídica a los empresarios que desean invertir en México, como la Ley Minera. Esta fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 26 de junio de 1992, entrando en vigor al día siguiente de su publicación. Esta Ley es reglamentaria de lo dispuesto en el artículo 27 constitucional para la explotación, usufructo o aprovechamiento de los recursos mineros del subsuelo, estableciendo las contraprestaciones económicas o en especie que los concesionarios deberán cubrir al Estado mexicano por dichas actividades de extracción<sup>51</sup>. **El artículo 6° establece que las actividades de exploración, explotación y beneficio de minerales o sustancias son de utilidad pública. Se otorga preferencia al uso de suelo o aprovechamiento sobre cualquier otro. Y el artículo 19, fracción IV, otorga el derecho a los concesionarios mineros de obtener la expropiación ocupación temporal o constitución de servidumbre de los terrenos indispensables para llevar a cabo las obras y los trabajos de exploración explotación y beneficio, así como para el depósito de terreros, jales escorias y graseros. En el mismo artículo 19, en las fracciones V y VI, se otorgan derechos preferentes a los titulares de concesiones mineras a utilizar el agua proveniente del subsuelo. El artículo 39 establece débilmente que los concesionarios mineros deberán procurar el cuidado del ambiente y la protección ecológica<sup>52</sup>.** Por ello, la Ley Minera es de hecho —si se analiza rigurosamente— anticonstitucional; ya que se contradice con el Artículo 1°, que con la reforma del 10 de junio de 2011 el Estado mexicano se

---

<sup>50</sup> Mayra M. Eslava Galicia, (clase) Diplomado *Derechos de los Pueblos Indígenas de México. Doctrina, legislación, tratados y jurisprudencia, II Promoción*. 14 de marzo de 2015, Coordinación Nacional de Antropología.

<sup>51</sup> [www.gaceta.diputados.gob.mx/PDF/62/2013/abr/20130425-V.PDF](http://www.gaceta.diputados.gob.mx/PDF/62/2013/abr/20130425-V.PDF) Consultado el día 18 de diciembre de 2016

<sup>52</sup> [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/151\\_110814.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/151_110814.pdf)

compromete a respetar, promover y garantizar los Derechos Humanos "cuyo ejercicio no podrá restringirse, ni suspenderse [...] Las normas relativas a los derechos humanos se interpretaran de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia (Adicionado mediante decreto publicado en el Diario Oficial de la Federación el 10 de junio de 2011)"<sup>53</sup>. La lucha para garantizar estos derechos entonces se hace más apremiante debido a la destrucción sociocultural y ambiental irreversible que se produce por la extracción a cielo abierto donde sólo los empresarios mineros obtienen beneficio.

En segundo lugar y siguiendo sobre esta misma línea está el Plan Nacional de Desarrollo (PND) 2013-2018, este documento emitido por el Ejecutivo Federal, es decir, el presidente de la República electo para el sexenio 2013-2018, Lic. Enrique Peña Nieto; establece los objetivos generales de su gobierno así como las prioridades que deben de atenderse para el desarrollo igualitario y en equidad de la sociedad mexicana, sin embargo no hay mecanismos efectivos de consulta para que las distintas visiones de la sociedad sobre lo que se entiende por desarrollo estén incluidas en el PND, que se convierte en una estrategia de un grupo específico en el poder amparado por la supuesta democratización representada en el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Se presenta como un proyecto de reformas que pretende legitimar intercambios desiguales, es decir, exigir a la población cada vez mayores exigencias de su fuerza de trabajo y a cambio de cada vez menos seguridad social todo bajo el amparo de las leyes y la normatividad jurídica. Así, se contemplan también las reformas a la Ley Minera, tema de primera importancia porque no se puede hablar de extracción mineral sin hablar de territorio y no se puede hablar de territorio sin incluir a los pueblos indígenas. Aun con esta premisa y con el amparo del Art. 2 constitucional; de los pueblos afectados por las concesiones mineras al menos en la Montaña alta de Guerrero, no hay ninguno al que se le hubiera preguntado por algún medio o mecanismo si estaba de acuerdo con el PND específicamente en lo que se refiere a la Ley Minera cuyo acuerdo dice a la letra:

---

<sup>53</sup> <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/2.htm?s>

Que el 16 de diciembre de 2013 se publicó en el Diario Oficial de la Federación, el Decreto por el que se aprueba el Programa de Desarrollo Innovador 2013-2018, en el cual, se establecen los objetivos, indicadores y metas, así como las estrategias y acciones para consolidar una política de fomento industrial y de innovación que promueva un crecimiento económico equilibrado por sectores, regiones y empresas [...]Se aprueba el Programa de Desarrollo Minero 2013-2018, con el objeto de establecer las bases para promover mayores niveles de inversión y competitividad en el sector minero, procurar el aumento del financiamiento en el sector minero y su cadena de valor, fomentar el desarrollo de la pequeña y mediana minería y de la minería social y modernizar la normatividad institucional para el sector y mejorar los procesos de atención a trámites relacionados con las concesiones mineras<sup>54</sup>

Pero no se menciona cómo los beneficios de la inversión económica afectarán a los territorios indígenas y su patrimonio, tampoco habla de su vinculación con los pueblos para garantizar su derecho a la consulta y saber si ellos están o no de acuerdo de que se realicen actividades mineras en su territorio, todo esto antes de que se otorgue una concesión y no después.

Es importante destacar que los efectos que puedan causar tanto la exploración como la explotación minera no están de ninguna manera concentrados o focalizados en el área concesionada; al ocupar nuevos métodos de extracción cuya finalidad es obtener una mayor cantidad de mineral en menor tiempo, se hace uso de sustancias nocivas para el medio ambiente, así como de explosivos que remueven la tierra para después ser *lixiviados* en agua con cianuro. Lo anterior deriva en un uso desmedido de agua como la posible contaminación de los mantos acuíferos, lo que sin duda nos lleva a considerar los efectos regionales no sólo en el agua y la tierra, también en el aire y la destrucción de un ecosistema y paisajes moldeados culturalmente por sus habitantes. Pensar entonces en los conflictos que la extracción minera esta desencadenando en la Montaña de Guerrero se extiende más allá de las áreas comunitarias afectadas en mayor grado por estar en territorio de explotación minera. De los municipios de la Montaña alta cuyo territorio se encuentra ya concesionado, todos abarcan un periodo de cincuenta años.

---

<sup>54</sup> Diario Oficial de la Federación, viernes 9 de mayo de 2014



### **2.1.2. Elementos que considerar para cuestionar la legitimidad de las políticas extractivas**

El acceso a la justicia de los pueblos ha tenido que apoyarse en la jurisprudencia internacional para exigir a las autoridades mexicanas condiciones mejores de vida y sobre todo protección ante la nueva era extractivista del capitalismo, uno de los más importante es sin duda el Convenio 169 emitido por la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Iniciando como una investigación sobre las condiciones de trabajo de las poblaciones indígenas, donde se proponían políticas indigenistas que tuvieran como objetivo "integrar" a las poblaciones a la nación conocido como el Convenio 107 y tras duras críticas, así como a largas discusiones y revisiones a lo largo de los años 80's; en 1986 la OIT comenzó la revisión del Convenio 107. El nuevo documento conocido como Convenio 169, parte del principio de respetar las culturas e instituciones de los Pueblos Indígenas y Tribales y su derecho a seguir existiendo, así como a tomar su propio rumbo adoptado por la Conferencia Internacional del Trabajo el 27 de junio de 1989<sup>55</sup>. El Convenio es, hasta ahora, el tratado más avanzado específicamente dedicado a la promoción de los derechos de los pueblos indígenas y la administración de la justicia que se manifiesta en Derecho a la consulta y la participación; Derecho a la tierra, territorio y recursos naturales; Derechos sociales y laborales, educación bilingüe y cooperación transfronteriza; Derecho consuetudinario indígena, que es el reconocimiento de las propias instituciones de justicia de los pueblos y los mecanismos de acceso a través de los usos y costumbres. Las leyes consuetudinarias son fundamentales para la identidad de los pueblos indígenas y las comunidades locales, ya que definen los derechos, las obligaciones y las responsabilidades de los miembros en relación con importantes aspectos de sus vidas, culturas y visión del mundo. El Derecho consuetudinario puede guardar relación con el uso y el acceso a los recursos naturales, los derechos y las obligaciones relacionadas con la tierra, la herencia y la propiedad, el desarrollo de una vida espiritual, el mantenimiento del patrimonio cultural y los sistemas de conocimiento, así como otros muchos asuntos<sup>56</sup>. México firma el Convenio con el presidente Carlos Salinas de Gortari y lo ratifica el 5 de septiembre de 1990.

---

<sup>55</sup> Mayra M. Eslava Galicia, Ibid.

<sup>56</sup>[http://www.wipo.int/export/sites/www/tk/es/resources/pdf/tk\\_brief7.pdf](http://www.wipo.int/export/sites/www/tk/es/resources/pdf/tk_brief7.pdf) Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, consultado el 26 de junio de 2015

Con el impulso a la inversión minera, específicamente en los territorios de los pueblos indígenas observamos que las afectaciones a sus derechos empiezan primero con el artículo 6° de la Ley Minera donde se promulga una legislación que omite por completo el derecho a la consulta que tienen los pueblos sobre las medidas legislativas que los afecten; por otro lado, el Convenio 169, en su artículo 6° dispone que: "Los gobiernos deberán consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente [...]" y en el artículo 7° abona sobre la misma situación pero en los casos específicos de las posibles afectaciones del Plan Nacional de Desarrollo:

Los pueblos interesados deberán tener derecho a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente (artículo 7°, Convenio 169).

Pese a que el Convenio 169 fue ratificado por México y que comparte jerarquía con nuestra Constitución, en la práctica, los compromisos que debe de asumir el Gobierno no se llevan a cabo y parece que se omiten por completo, con alevosía y ventaja que da el poder. En el estado de Guerrero, se habla sobre los beneficios que representan la extracción de minerales, sin que se especifiquen los riesgos que conlleva para el ecosistema y para la vida misma, se habla de desarrollo para lugares "muy remotos" con el supuesto generación de empleos; pero no se dice cuántos empleos ni tampoco que son salarios muy bajos y con el riesgo de convivir cotidianamente con sustancias tóxicas; a la letra los planes para acrecentar la inversión en el estado de Guerrero parecen lo que no son:

El Servicio Geológico Mexicano, organismo federal coordinado sectorialmente por la Secretaría de Economía, realiza acciones para el fortalecimiento y desarrollo de la industria minera nacional, siendo una de ellas la generación del conocimiento geocientífico, la promoción y difusión como elementos primordiales para entender y difundir nuestros recursos minerales, es por ello que hoy se complace en poner a disposición de la sociedad el documento 'Panorama Minero del estado de Guerrero' el cual consideramos de suma importancia debido a que integra la información de la

infraestructura geológica y minera con la que cuenta la entidad, teniendo como objetivo específico dar a conocer la situación actual de la actividad minera, que hoy en día tendremos que aprovechar sobre todo por el alza de los metales, brindando además, confianza para la inversión, repercutiendo en la generación de nuevos empleos en lugares tan necesitados, donde ninguna empresa va, detonando así el desarrollo económico de este gran estado<sup>57</sup>

Reiterando, en ningún punto de este plan estratégico, se menciona la aprobación o consulta a los pueblos indígenas del estado; la supuesta "necesidad" en algunas regiones, como la Montaña de Guerrero, se observa sólo como una región para "el desarrollo" mediante la extracción. Ante esta situación también el Convenio 169 es una herramienta jurídica para la defensa del territorio en su Artículo 13°: "Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y los valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esta relación." Y en su artículo 15°, fracción 1 y 2 respectivamente, se especifica el derecho a los recursos naturales: "Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos" al mismo tiempo se establece que:

En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y

---

<sup>57</sup> Panorama Minero del Estado de Guerrero, Gobierno Federal, Coordinación General de Minería, Sistema Geológico Mexicano; "Esta publicación fue editada por el Servicio Geológico Mexicano (SGM) dentro de una serie denominada "Panorama Minero de los Estados". Esta obra podrá ser reproducida sólo con la autorización escrita del SGM. El uso de la información está justificado para fines de promoción de la actividad minera, haciendo referencia a su fuente." Agosto 2011; consultado el 13 de enero de 2015 en [www.sgm.gob.mx/pdfs/GUERRERO.pdf](http://www.sgm.gob.mx/pdfs/GUERRERO.pdf)

percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades

Para los empresarios mineros, el territorio es una posibilidad para obtener una serie de bienes naturales minerales que implique el más alto beneficio, a menor costo y con una responsabilidad mínima sobre sus efectos tanto en el ambiente como en las personas. Esta perspectiva se corresponde con la idea de demarcación del territorio como ejercicio de poder del Estado, dicho de otra manera, no es exclusivo de su dominación. Cabe observar las consideraciones de Raffestin (1993) y Lefebvre (1974) al respecto que retoma Camilo Bustos acerca de la geografía política; donde nos hacen notar que existen otros poderes, inferiores o superiores al que ejerce el Estado, los cuales crean conflictos a partir de acciones que se basan en sistemas relacionales diferentes; así, habría que tomar en consideración las relaciones sociales que se generan por los modos de producción capitalistas y sus principios ideológicos —como ‘el individuo’, ‘la libertad’ y ‘la igualdad’— que garantizan: "el derecho de la propiedad privada de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, el cumplimiento de los contratos, la protección de los mecanismos de acumulación [y] la eliminación de barreras para la libre circulación del capital" (Bustos, 2009: 5).

La ideología que opera como vehículo para la legitimación de los ideales de la modernidad, de acuerdo con Henri Lefebvre<sup>58</sup> (1974), favorece las relaciones de producción capitalistas para que se reproduzcan a nivel mundial, un *neo-capitalismo* que conquista al mundo por medio del mercado global. Que se impone a mediados del siglo XX y donde el Estado descansa en la hegemonía de una clase y controla mediante el empleo de la violencia represiva pero también mediante el acaparamiento del conocimiento; el vínculo entre saber y poder se vuelve manifiesto (1974: 71). Luego entonces los intereses de la clase dominante se enarbolan como universales, justificando la dominación a través de la concreción de una homogenización, es decir, de una búsqueda permanente de eliminar las contradicciones a través de la igualdad social y cultural,

---

<sup>58</sup> Aunque el trabajo de Henri Lefebvre, que ejerció una gran influencia en Francia en la década de los años 70; se orientó de manera particular al análisis espacial urbano, sus propuestas son relevantes por su agudo análisis que pone sobre la mesa la categoría de clase y la dimensión política, denunciando los daños urbanos del capitalismo monopolista del Estado, y considerando al espacio como ‘producción social’.

neutralizando las resistencias y con ello se transforman las relaciones sociales también en relaciones políticas. Es justamente desde los sectores en el poder que se promueve un paradigma falso que no ha tenido hasta ahora manera de justificarse, hablamos de la "debilidad" que se le atribuye a la diversidad cultural, que se relaciona en el caso de las poblaciones indígenas con la subalteridad, el atraso y el subdesarrollo, características suficientes para la política asistencialista que desde mi punto de vista es uno de los pilares fundamentales para la justificación del despojo. Es tan significativa la importancia que tiene esa ideología que no se puede dejar de lado su influencia en la vida de los pueblos, esa será la reflexión que se aborda en el siguiente subcapítulo.

## **2.2. Las políticas públicas, la otredad y la desigualdad. Una reflexión obligada**

En la actualidad, las políticas públicas en México, siguen funcionando como herramientas para la exclusión, la cual entendemos como una condición estructural que nace de una ideología de desvalorización, en un proceso histórico donde las distinciones culturales son utilizadas para empoderar a un grupo social sobre otro y a partir de ello justificar un sistema de dominación que se traduce en subordinación, pobreza y vulnerabilidad; características elementales del uso de la fuerza, la exclusión se encuentra también íntimamente ligada con la violencia. La definición de exclusión, hace referencia a quitar algo a alguien de un lugar que le corresponde estar; de manera más profunda la exclusión se refiere a un modo de *no participación*, en ese sentido el *quitar algo* se relaciona con elementos fundamentales que se corresponden con la idea del bienestar; tenemos así que la exclusión indica la no participación en el mundo del trabajo y en aspectos esenciales como la vivienda, la educación, la salud, la protección social y las relaciones sociales: "Se habla de estar excluido del nivel de vida, el no disfrute de los derechos, recursos y servicios, oportunidades vitales, de los que se disponen o se disfrutaban en la sociedad de bienestar social" (Fabre, 2000:19).

Como fenómeno social, la exclusión es una herramienta analítica para entender la desigualdad; ya que posee un carácter multicasual y multidimensional; y cuya concepción procesualista facilita el entendimiento de los distintos factores sincrónicos y diacrónicos que intervienen para explicar y describir las dinámicas que se relacionan con su origen, así como sus

diversas manifestaciones (ibidem, p.209). En este sentido, es necesario que se vaya acotando el uso de este concepto en relación con el contexto de nuestro país; donde se enfatiza lo cultural, porque no es de hecho una casualidad o una coincidencia, que los sectores sociales que se encuentran en condiciones de máxima exclusión y pobreza sean los grupos indígenas.

De acuerdo con los datos que proporciona el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval, 2014:13), de la población total en pobreza extrema, el 31.8 por ciento corresponde a población indígena, contra el 7.1 por ciento de población urbana. Después de Chiapas y Oaxaca, Guerrero es el estado con mayor población en situación de pobreza con el 65.2 por ciento, aunque en 2012 ocupaba el segundo lugar con el 69.7 por ciento. Sobre el porcentaje de población en pobreza extrema, ocupa también el tercer lugar con el 24.5 por ciento de su población. En los datos que proporciona el Coneval, se aclara también la dinámica en los cambios y contrastes de los datos estadísticos para la población indígena, haciéndose evidente que todos los municipios indígenas con una proporción de rezago social van de *bajo* a *muy alto* y conforme tiende a disminuir la población indígena también tiende a disminuir el nivel de rezago, donde la relación entre precariedad y la pertenencia a algún grupo étnico es estrecha<sup>59</sup>. La importancia que juega lo cultural en la definición de las políticas públicas, tiene que ver la construcción de los referentes de identidad y sobre todo del imaginario de la fusión de la sociedad mexicana, que es resultado de una coyuntura histórica donde el Estado desarrolló un discurso político para construir un conjunto de referentes que lo hicieron aparecer como el principal actor social en los procesos políticos y como promotor del desarrollo, un discurso llamado nacionalismo revolucionario; que sirvió también para presentarse como garante de la unidad nacional y la justicia social. Al mismo tiempo, se consideraba a los indígenas como campesinos en vías de aculturación, no como colectividades culturales, sino como elementos sociales que se tenían que integrar a la sociedad mexicana para consolidar la unificación nacional. Las minorías étnicas entonces, fueron el objetivo de las políticas integracionistas para subsumirlos al modelo de desarrollo (Oehmichen, 2003:27-28). El resultado de estas consideraciones al reconocimiento de la cultura, se efectuaron mediante un referente negativo, es decir, como productos del "atraso"

---

<sup>59</sup> Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. La pobreza en la población indígena de México, 2012, México, DF; CONEVAL, 2014

y como "limitantes" para el progreso. Hay pues, un pensamiento de la diferencia entre las culturas, que no son constructos espontáneos y cuya finalidad es la homogenización.

### **2.2.1. El papel de la cultura...**

Desde su definición más sencilla, la cultura proviene del latín *cultus*, que hace referencia a cultivar el espíritu humano y de las facultades intelectuales del hombre. La cultura es un conjunto de conocimientos que permiten a alguien desarrollar su juicio crítico, es por ello que también es un tejido social que se conforma de distintas formas y expresiones de una sociedad determinada donde se incluyen modos de vida y costumbres, las prácticas, los tipos de vestimenta, las normas de comportamiento, los rituales y los distintos grados de desarrollo artístico, industrial y científico de una época.<sup>60</sup> Desde una perspectiva más rigurosa, la cultura como concepto que pretende explicar los hechos sociales, es sin duda más "densa". Desde la perspectiva antropológica y de acuerdo con Clifford Geertz, para entender el concepto de cultura, es necesario reconocer que "el hombre es un animal incierto en tramas de significación que él mismo ha tejido, [así] considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones" (2003:20). La cultura es un campo de exploración de significados, estos significados se encuentran en el valor y el sentido de las cosas, donde el hombre es el centro de la reflexión, así como emisor de esos valores y esos sentidos, los cuáles transmite en sus relaciones con otras personas, con su sociedad, y que son exteriorizados en hechos y conductas. La cultura entonces se determina así misma y sus alcances a partir de sus propios códigos, en un contexto social e histórico determinado (op. cit., p.24) no es una descripción de hechos o acciones de un pueblo o una sociedad, porque ir más allá de la descripción de lo que observamos nos conduce al terreno de los significados, se descubre entonces que en cada acto existe un código que otorga valor y sentido a lo que se hace, y esto no se cierne a la mente de un individuo, esos códigos son públicos y por lo tanto socialmente establecidos.

---

<sup>60</sup> Definición de la Real Academia Española, 2015

En este punto, se retoma a la cultura de acuerdo con Canclini (1986:17) como un "instrumento para comprender, reproducir y transformar el sistema social, para elaborar y construir la hegemonía de cada clase", desde esta perspectiva, el autor ofrece la posibilidad de entender la cultura, como un tipo particular de producción; y en este sentido las diversas culturas, distintas de la hegemónica, tendrán una apropiación desigual del capital cultural, que resulta en un conflicto entre sistemas culturales. Además, ofrece una perspectiva para situar a las culturas indígenas en oposición a una cultura dominante cuya consecuencia primaria es la desigualdad y el conflicto; en esta lógica lo que más interesa sobre la cultura, agrega; es que su análisis deriva, entre otras cosas, en la explicación de las desigualdades y los conflictos entre sistemas culturales (op. cit., p. 27).

Así, retomando el método diacrónico, continúa la reflexión situando los conflictos culturales y sus resultados en un marco histórico más amplio, donde la influencia del pensamiento occidental en el largo periodo de su expansión imperial tiene un proceso de intercambio desigual: "mediante la transnacionalización de la economía y la cultura, se tiende a anular toda organización social que le resulte disfuncional, [tanto] el de las naciones, así como de las clases y etnias oprimidas que sólo pueden liberarse mediante una autoafirmación enérgica de su soberanía económica y su identidad cultural" (ibidem, p.40). En el caso de los grupos indígenas mexicanos, estas consideraciones tienen sus matices; no se puede decir en absoluto que la autoafirmación no ha tenido sus frutos, pero la batalla por la apropiación de los medios de producción ha dejado, en las más de las veces, serios rezagos, el más difícil de erradicar, la pobreza.

La expresión de los términos de dominación que configuraron el paradigma de culturas superiores e inferiores en la primera mitad del siglo XX, tuvieron su declive en las propuestas del relativismo cultural que dieron paso a las de la diversidad cultural. Una referencia obligada en el tema, son las reflexiones hechas por Claude Lévi-Strauss, quién cuestionó la pretensión occidental de ser la culminación de la historia, resaltando sus prejuicios etnocéntricos; refutando su concepción evolucionista de la historia demostrando que "las culturas no occidentales alcanzaron un saber en varios puntos superior al europeo porque su desarrollo intelectual tuvo rigor semejante al de las disciplinas científicas, aunque empleara caminos diferentes" (Canclini, 1981:13-14). En concomitancia con lo anterior, Wiktor Stoczkowski (2008: 5-6) resalta que, el



texto escrito a petición de la Unesco en 1952, "Raza e historia", se convirtió en un clásico del antirracismo y de las contradicciones que se generan cuando, en búsqueda de la eliminación de conflictos entre los pueblos, se persigue mediante los organismos internacionales la edificación de una sociedad igualitaria, justa y pacífica; que en principio no cuestiona la creencia de la desigualdad en el plano cultural, expresando su desacuerdo con la UNESCO, ya que "la capacidad de realizar progresos culturales no estribaba en la superioridad de tal o cual sociedad con respecto a otras, sino en la aptitud que cada sociedad tenía para establecer intercambios recíprocos con las demás". Lévi-Strauss afirma que "nada, en el estado actual de la ciencia, permite afirmar la superioridad o inferioridad intelectual de una raza con respecto a la otra, [más aún] los grandes grupos étnicos que componen la humanidad han aportado, *en tanto que tales*, contribuciones específicas al patrimonio común [...] La actitud más antigua, consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales: las morales, religiosas, sociales y estéticas, que estén más alejadas de aquellas con las que nos identificamos" y agrega además, las consideraciones en torno a un "falso evolucionismo", que consiste en la negación de las diferencias que no se comprenden intelectualmente y en ese sentido el hombre moderno suprime la diversidad de culturas en la falta de su reconocimiento pleno. Lo que Lévi-Strauss enfatiza en esta conferencia, es que el origen del prejuicio y la discriminación es la mente humana; el problema es entonces intelectual, y se resuelve de acuerdo con cómo lo piensan las instituciones.

Los cambios en la perspectiva antropológica operaron como catalizadores para entender los reajustes que se observaron en las sociedades por el proceso de descolonización en las décadas de los 60's y 70's; que llevaron a los pueblos denominados "primitivos" a transformarse en sociedades complejas, cuyo factor principal es la expresión de una nueva forma colonial: la dependencia económica y la correlación de fuerzas en términos de dominación. En este giro, aseguran Mauricio Boivin, *et. al.*, (2004), estudiar la desigualdad cultural, tiene como propósito entender el término como instancia y con atributos de "poder", para que esto sea posible es necesario introducir la noción de hegemonía en tanto poder simbólico. La diferenciación hegemónica o cultural, al lograr una apropiación diferencial de las instancias de poder, constituye todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación a la totalidad de la vida social; al introducir la noción de hegemonía se genera una nueva diferenciación entre dos clases de hombres: hegemónicos/subalternos; que descansan sobre la base de la apropiación desigual tanto de los

medios para producir sentido, como de participación en las relaciones de producción, de distribución y de consumo.

Por otro lado, siguiendo a Canclini (2004:53-54) en esta consideración sobre la cultura como hegemonía, se debe de resaltar la influencia de los espacios sociales diferenciados para atender el proceso de configuración de la diversificación, sobre todo por la influencia de la radical desnacionalización de las economías latinoamericanas y el fracaso social de las políticas de desarrollo, donde los grupos indígenas cambian sus maneras de pertenecer, identificarse y enfrentar las distintas condiciones de vulnerabilidad y discriminación; que adopta su forma más violenta en la reestructuración neoliberal de los mercados que agravan su desigualdad y exclusión. La diferencia que se establece entonces adopta una forma de discriminación que los condena a la desigualdad: "son desempleados, pobres, migrantes indocumentados, homeless, desconectados" y agrega que "no sólo enfrentan algunas de sus injusticias para afirmar su diferencia; también quieren apropiarse y reutilizar bienes modernos a fin de corregir la desigualdad [pero] sin que se atropelle su diferencia. En suma, ser ciudadanos en sentido intercultural". Si se considera como un marco sociohistórico la desigualdad entre las culturas, reconocido por el autor ya desde la década de los 80, lo anterior tiene relación con la expansión económica, política y cultural del capitalismo, que se apodera de otras culturas, entre otras estrategias, mediante "la apropiación del espacio social donde los sujetos se representan lo que sucede en la sociedad, donde se da el conocimiento del sistema social, donde se piensan las relaciones materiales, donde se produce sentido" (Canclini, 1984; en Boivin, *et. al.*, 2004:103)

### **2.2.2. Desigualdad y cultura: fenómenos sociales para entender la dinámica de las diferencias**

Pensar las desigualdades implica también considerar cómo se significan en la cultura, los procesos simbólicos que intervienen en las distintas formas de concebir la desigualdad y la igualdad. En el caso de considerar a la igualdad como parte de un mismo fenómeno social de entender las diferencias, tiene la finalidad de profundizar en las categorías cognitivas que nos permitan analizar el "salto" en las operaciones de clasificación y oposición, ya que cada categoría se inscribe de manera distinta en la cultura, son transmisibles y se inculcan por medio de la educación, el entorno cultural y se perpetúan a través de lo cotidiano. Se retoman las propuestas

de Luis Reygadas (2015) para entender la configuración de las disparidades sociales por medio de la dimensión simbólica, los procesos a los que hemos hecho referencia nos ayudan a distinguir esos dispositivos culturales que producen o refuerzan las desigualdades al mismo tiempo que se consideran aquellos que buscan erradicar la inequidad y promueven la igualdad. El autor propone cinco procesos que se relacionan con la igualdad y la desigualdad, porque es un hecho real que no existen igualdades y desigualdades absolutas. Estos procesos se delimitan como sigue: 1) la creación de clasificaciones, categorías y límites que agrupan y/o separan a las personas; 2) los procesos de valoración de los individuos y valencias diferenciales; 3) la relación entre diferencia y desigualdad; 4) La producción, distribución y apropiación del capital cultural; 5) disputas en torno a la legitimación de las desigualdades. A la par de estos procesos de análisis que hace el autor, es importante considerar las desigualdades desde un punto de vista que las ubique dentro del entramado complejo del ejercicio político del poder, asumiendo que las desigualdades se traducen en discursos jerárquicos y en la distribución de ventajas y desventajas entre los grupos sociales ya sea de una misma cultura o de distintas. Este ejercicio del poder puede verse a la luz de las representaciones de la persona, el reparto de los bienes o el acceso a los modos de producción con relación a la categoría del "otro", que se traducen en manipulaciones simbólicas y concretas.

Es oportuno mencionar que el papel del Estado para regular el acceso y promoción a los medios de producción es definitorio en tanto que puede inclinar la balanza para el acceso a la igualdad y la justicia social en términos no sólo sociales y culturales, también económicos. Tiene un compromiso legal y formal con el bienestar humano<sup>61</sup> de la población indígena. Este compromiso está señalado tanto en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos como en los Tratados internacionales signados y ratificados en diferentes momentos por los

---

<sup>61</sup> Se sigue a Amartya Sen, que define el bienestar humano como "el estado en que los individuos tienen la capacidad y la posibilidad de llevar una vida que tienen motivos para valorar. La capacidad de las personas para procurarse una vida que valoren está determinada por una diversidad de **libertades instrumentales**. El bienestar humano, **implica tener seguridad personal y ambiental**, acceso a bienes materiales para llevar una **vida digna, buena salud** y buenas relaciones sociales todo lo cual guarda una estrecha relación con y subyace a la **libertad para tomar decisiones y actuar** (1998; 2000); una revisión del trayecto histórico del concepto se puede encontrar en Aguado (et. al, 2012).

gobiernos en turno. Las obligaciones y responsabilidades del Estado para asegurar el bienestar de la población indígena se expresan en varios artículos, normas y leyes reglamentarias. Sin embargo, hay una brecha importante entre los ideales constitucionales y la realidad de la gran mayoría de los pueblos indígenas del país. Brecha que, como han podido constatar diversos autores, tiende a ensancharse con las nuevas disposiciones normativas en cuanto a la política energética propuesta por el ejecutivo nacional<sup>62</sup>.

Un aspecto relevante de esta situación, lo ocupan el diseño de las políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas. En la realidad mexicana, este diseño está atravesado por una idea del desarrollo en la cual predomina el enfoque del crecimiento económico sobre las relaciones sociales y la garantía de los derechos humanos y es puesta en práctica a través de las políticas públicas cuyas implicaciones son la desigualdad social, el empobrecimiento y la precarización de las unidades domésticas indígenas, así como un renovado proceso de interdependencia de los pueblos y comunidades con las instituciones del Estado.

Al contrastar las ideas prevalecientes que el Estado tiene sobre el desarrollo, se puede advertir la coherencia o no de su carácter incluyente/excluyente, con respecto al desarrollo de los pueblos indígenas. Esta aproximación, trata, antes que develar, contrariar el factor "realista" de la pobreza y la desigualdad, como narrativa sustancial del origen de las políticas públicas dirigidas a los pueblos indígenas, pues estas versiones que se ostentan sobre la pobreza y desigualdad han servido sólo para movilizar recursos sin diagnosticar, o tratar de entender, si tales guardan relación alguna con el motivo de vida, el ethos indígena del desarrollo. Por lo tanto, es imperativo cuestionar el aspecto político del desarrollo y de las políticas públicas, por ello, se considera que tanto el desarrollo como las políticas públicas como categorías políticas, y no sólo como programas reactivos de gobierno.

El gobierno de la república diseña y promueve la política pública para la atención de la población indígena y la vigencia de sus derechos, a través de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). La CDI tiene por objeto orientar, coordinar, promover,

---

<sup>62</sup> Una evaluación interesante al respecto de la nueva política energética en México es la que hace Gabriela Muñoz (2015).

apoyar, fomentar, dar seguimiento y evaluar los programas, proyectos, estrategias y acciones públicas para el desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas de conformidad con el artículo segundo de la Constitución. La Comisión, *no es otra* institución que el anterior Instituto Nacional Indigenista (INI), encargado desde los años de la revolución mexicana del así considerado, conceptualizado y atendido "problema indio". Un análisis de la forma en que han sido abordadas las problemáticas sociales y económicas de los pueblos y comunidades indígenas permite advertir la idea de desarrollo implícita en las acciones y programas implementados.

Las luchas por el reconocimiento jurídico de los derechos de los pueblos indígenas en México han transitado por procesos y escenarios muy diversos, profundamente conflictivos y disonantes. Al fin y al cabo, afortunadamente, la diversidad social y cultural es signo y característica del país. Así, los indígenas en el derecho mexicano han pasado por diversas etapas ambiguas de *negación-reconocimiento*, transitando por políticas indigenistas de *exclusión* (1910-1934), *paternalismo* (1934-1940), *asimilación* (1940-1976), las llamadas políticas de "participación" (1976-1988), hasta las políticas de "reconocimiento" de derechos (1988-2006)<sup>63</sup>.

Con todo, y especialmente durante el último periodo, los derechos incorporados a la legislación nacional son en su mayoría de índole cultural, y no políticos y económicos que garanticen el ejercicio pleno de los derechos humanos por parte de los pueblos indígenas. Un ejemplo claro es que, aunque existe legislación en la materia, el reconocimiento pleno del derecho al desarrollo, que está relacionado directamente con el derecho a la autonomía (López y Espinoza, 2011: 23), de pueblos y comunidades indígenas, les son de continuo subrogados, conculcados y condicionados a través de diversos medios que pretenden su regulación y homogeneización.

---

<sup>63</sup> Ponencia "Historia de los derechos de los pueblos indígenas en México", presentada por la Mtra. Mayra Montserrat Eslava en el Diplomado "Derechos de los Pueblos Indígenas en México", el 14 de marzo de 2015. Aquí no hacemos eco de la separación común entre políticas de corte indigenistas y las pretendidas "nuevas políticas" para los indígenas, pues en esencia, consideramos que el indigenismo, que valora al extremo la cultura indígena pero niega a los indígenas existentes, prevalece en la práctica y realidad institucional, legislativa y social.

Por otra parte, si bien es cierto que actualmente hay avances en el reconocimiento de los derechos indígenas, especialmente en el plano internacional y nacional, un escenario poco atendido en México es el de las legislaciones estatales. Las particularidades sociales, políticas y culturales de los estados y la capital del país, configuran enclaves estratégicos para analizar y entender las verdaderas condiciones de aplicación e instrumentalización de dichas normas supranacionales y nacionales, especialmente porque a raíz de la reforma a la Constitución Federal de 2001, el artículo segundo remite a los estados de la República para que sean ellos quienes en sus constituciones y leyes hagan el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas. Así, para formarse un mejor cuadro de la realidad de los derechos indígenas en México es menester revisar qué ocurre con las legislaciones estatales, pero más aun con las leyes reglamentarias de las mismas y las diversas disposiciones e instrumentos en la materia.

El tema no es menor, los pueblos indígenas se encuentran ante una problemática que vulnera sus derechos frente a un extractivismo progresista que se ampara en las adecuaciones de las leyes mexicanas y en las políticas públicas que buscan fortalecer la explotación de los bienes comunes; otorgándoles legitimidad a través de una nula regulación estatal, pero eficiente en los mecanismos de control y represión del cuestionamiento social; dejando a los pueblos con una representatividad inexistente, sin instituciones que los acompañen en el proceso. Así, el conflicto que se vive en la Montaña de Guerrero, —con posible impacto ambiental porque hasta el momento no hay ningún proyecto minero en la fase de explotación—; es un hecho empírico cuya problemática debe de abordarse desde una perspectiva espacial; es decir, un análisis que permita situarlo geográficamente. Esto permitirá profundizar las resistencias, sociales, culturales y políticas, que se conjugan en territorios con dinámicas históricas, culturales y sociales particulares, con procesos distintivos al ser habitados en su totalidad por pueblos indígenas. Así, situar el territorio *mè'phàà* caracteriza la reflexividad de los pueblos sobre el conflicto y su experiencia de este en un contexto de construcción política e ideológica de la otredad indígena dentro de políticas públicas específicas con tendencias desarrollistas, vinculadas siempre a los procesos de globalización<sup>64</sup> del capitalismo. En el conflicto sobre los recursos no se deja de lado

---

<sup>64</sup> El término "globalización", de acuerdo con León Olivé, se utiliza, sobre todo, "con relación a un modelo económico que ha venido imponiéndose en todo el mundo, no de forma disgregada, sino como una escala

la problemática de los derechos: "La legislación nacional es renuente a considerar a los indígenas como Pueblos con derecho a Territorios y prefiere referirse a ellos como campesinos con derecho a tierras. Esta situación tiene sus antecedentes en la legislación agraria nacional que, como indica Durand (1988) se orientó sólo en relación con las demandas campesinas y desconoció las reivindicaciones étnicas [...]" (Barabas, 2014: 448) Esto significa también que ante la venta y renta de tierras para la actividad minera y su exploración, explotación y beneficio no conlleve un riesgo mortal para los pueblos, donde el medio ambiente es alterado de manera irreversible condicionando su bienestar por su inserción en el mercado de tierras, hecho que ocurrió a partir de 1992 "como punto clave para la modernización del campo y la inversión privada nacional y extranjera, en tanto que para los indígenas vender la tierra significa perder los derechos sobre el territorio histórico que los identifica como pueblo originario. Perder la base que sustenta su reproducción como grupo humano, su cosmovisión y prácticas rituales, perder el eje a partir del que se construyen las identidades étnicas" (Barabas, op. cit., p. 449).

---

global, el modelo llamado neoliberal, en este sentido puramente económico asociado al modelo neoliberal, el término de 'globalización' se refiere a una nueva fase del capitalismo surgida al final del siglo XX. Se trata de un capitalismo verdaderamente global, que ha dado lugar a relaciones sociales profundamente injustas, y que ha tenido como consecuencia la exclusión de millones de seres humanos de los beneficios de la riqueza. Por consiguiente, merece una condena desde el punto de vista ético" (Olivé, 2008:19)

### **III. "La tierra es nuestra". Los pueblos *mè'phàà* frente a la política neoliberal de desarrollo extractivista.**

Los estudios sobre el problema del extractivismo en Guerrero no son pocos, algunos de ellos constituyen propuestas analíticas importantes para abordar el tema, entre éstos se encuentran los realizados por Claudio Garibay y Alejandra Balzaretti (2009: 92) sobre el impacto de la transnacional Goldcorp Inc. en Mezcala, una localidad en el municipio de Eduardo Neri donde se instaló el proyecto Los Filos-Nukay que explota dos cerros con el sistema minado de cielo abierto, ocupa el territorio de tres comunidades campesinas: Carrizalillo, Mezcala y Xochipala. Los autores advierten que las corporaciones mineras establecen vínculos con las comunidades locales "fundado en el principio de *reciprocidad negativa* [definido por Marshall Sahlins como] 'el intento por obtener algo impunemente a cambio de nada'", bajo éste concepto los autores consideran los efectos de los proyectos mineros de explotación como un régimen fundado en la coacción: "Nos proponemos mostrar cómo esta reciprocidad negativa se ilustra en la distribución asimétrica de los costos y beneficios económicos, ambientales y sociales entre empresa y sociedad local , y revelar cómo, bajo el principio de obtener oro impunemente sin dar nada a cambio, la corporación [despliega] un 'velo ético' que oculta una práctica de dominación y una depredadora sustracción de riqueza, a la vez que revela una auto-representación de Gold Corp. como productor de bondad social". El trabajo de Garibay y Balzaretti se centra en los vínculos de dominación que la corporación promueve con las localidades para obtener transacciones donde obtengan el mayor beneficio sin ofrecer nada a cambio, contribuyendo además a la vulnerabilidad de las comunidades mediante la "clave discursiva de la filantropía", que ocupa la condición de extrema pobreza de la población para establecer relaciones desiguales y "despreciando a las comunidades en calidad de socios en participación"; se incluye también la disputa faccional interna, tierras inhabilitadas para las actividades agrícolas, los contratos por "ocupación temporal de las tierras", entre otros. "Encontramos dos razones asociadas que posibilitan que Goldcorp y la comunidad establezcan contratos tan asimétricos. La primera remite a la diferencia cultural en el significado de la riqueza. La segunda es la relativa debilidad comunitaria para resistir la coacción y la captura de sus instituciones por parte de la compañía minera [...] El relato ilustra dos formas de valuación de la tierra. Los campesinos la valúan en maíz; la corporación en oro" (Garibay y Balzaretti, 2009: 103-104) De nuevo, estas situaciones colocan en desventaja a los países que se



ven sólo como proveedores de materia prima: "En la actualidad, gran parte de los países de América Latina atraviesan un segundo momento, caracterizado por la generalización de un modelo extractivo-exportador, que apunta a consolidar y ampliar aún más las brechas sociales entre los países del norte y del sur, basado en la extracción de recursos no renovables, la extensión del monocultivo, la contaminación y la pérdida de la biodiversidad" (Svampa, 2008:5).

El trabajo de Garibay y Balzaretti se completa con el análisis de Carlos Rodríguez Wallenius (2010) en el mismo lugar: Mezcala. El autor propone observar la irrupción de la minera canadiense dentro de un proceso que ha transformado el panorama de las localidades en su dimensión social, económica y política en un contexto complejo de lucha por la soberanía del territorio, disputando no sólo el control de la tierra sino también de un bien vital, el agua. Lo interesante de su aportación se relaciona con la visión de la problemática extractiva en un "campo de conflicto" con una perspectiva que denomina *geopolítica local*, cuya finalidad es reconocer las relaciones de poder y dominación en conflictos con actores locales varios que se disputan la posesión y el control de los recursos no sólo naturales o económicos, también culturales e identitarios, propuesta que sostiene también la que en este trabajo se presenta:

Hemos planteado un enfoque metodológico centrado en la geopolítica a escala local en la que se trata de ubicar a) cuáles son los actores que se están disputando la hegemonía y control sobre el territorio y cuáles son sus redes de alianza y confrontación; b) que estrategias y respuestas impulsan a partir de sus motivaciones e intereses y c) cuáles son las tendencias dominantes que inciden en el territorio lo que permite delimitar el campo de conflicto, los procesos que se desenvuelven en él y sus perspectivas [...] Si bien este enfoque parte de que los actores locales tienen la capacidad de modificar su realidad y condiciones de vida, no deja de tomar en cuenta en su análisis las presiones estructurantes que imponen las tendencias dominantes y que inciden sobre el territorio. Muchas de estas tendencias están vinculadas a la dinámica económica y la lógica del mercado predominantes en el país (Rodríguez Wallenius, 2010: 255-56)

En la etnografía de Carlos Rodríguez puede observarse cómo la instalación de una corporación minera ha traído a lo largo del tiempo muchos más perjuicios que beneficios en las poblaciones locales, que en realidad después de la extracción se quedan en una situación más precaria y de pobreza extrema agravada por el daño irreversible a lo que había sido históricamente su sustento principal, la tierra. La documentación de los conflictos por extracción de minerales permite conocer de manera anticipada lo que implican a nivel local y cómo esos proyectos son

observados por otros pueblos como inminentes riesgos y un peligro real que los amenaza, a través de las concesiones de las vetas de minerales, con terminar con su forma de vida.

En el caso de la región de la Montaña, cuya etnografía se presenta aquí, existen dos trabajos que representan antecedentes importantes sobre el tema, los de Lilián Chévez (2011, 2012) y el trabajo de Teresa Sierra, éste enfocado en la contribución de la antropología mediante los peritajes antropológicos. Lilián Chévez enfoca su reflexión en la renuncia del papel del Estado como árbitro en la búsqueda del bien común, el grave vacío legal advierte, repercute en detrimento de las poblaciones cuyas concesiones se encuentran en sus territorios, sobre todo, como también se considera aquí, por la falta de información que constituye una violación a los derechos de los pueblos, ya que genera un estado de indefensión por la falta de elementos para otorgar permisos de exploración o explotación a los concesionarios. El caso etnográfico de la autora se centra en la organización de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) de la Costa Chica y Montaña de Guerrero, quienes recibieron una notificación de la SEMARNAT que otorgaba un permiso para realizar vuelos rasantes en el territorio a una corporación minera inglesa; el centro de la reflexión se encuentra en la fuerte oposición de las comunidades indígenas frente a las actividades de exploración minera: "Ante la lógica del Estado ausente para dirimir conflictos mineros, los procesos organizativos locales o regionales que han buscado respaldo en la opinión pública a nivel nacional han podido dar la batalla en contra de la explotación de sus territorios por parte de las empresas mineras" (González Chévez, 2012: 8).

En lo que respecta al trabajo de Teresa Sierra se enfoca en la luchas jurídicas de los pueblos que defienden sus territorios del despojo, haciendo uso de la ecología de saberes y de los usos del derecho en concordancia con las cosmovisiones indígenas. El caso de estudio se encuentra en el corazón de la Montaña, el municipio de Malinaltepec, y de manera específica en la lucha judicial que entabló la comunidad *mè'phàà* de San Miguel del Progreso en contra de una corporación minera por la concesión conocida como "Corazón de tinieblas"; además de un análisis en lo referente al tema del despojo y los megaproyectos mineros, Sierra realizó un peritaje antropológico a petición del Centro de Derechos Humanos de la Montaña *Tlachinollan*, por la parte demandante en el marco del juicio de Amparo indirecto (429/2016):

Se realizaron con este fin dos peritajes antropológicos: uno solicitado por la comunidad de San Miguel como parte afectada y otro solicitado por la Jueza. Tuve la

oportunidad de realizar el peritaje solicitado por San Miguel del Progreso, mientras el segundo fue hecho por el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Los dos peritajes convergen en lo esencial al destacar las afectaciones profundas sobre el territorio que conllevaría las concesiones mineras y ambos fueron fundamentales para la Sentencia final en este Tribunal, si bien en ella se retoman de manera extensa las argumentaciones de nuestro peritaje (cf. Sentencia Amparo Indirecto 429/2016). Asimismo, en apoyo a la comunidad *Jubaa Wajfin*, se realizó un *Amicus Curiae* con el fin de fortalecer la exigencia del derecho a la Consulta por parte de expertos internacionales de distintas organizaciones radicadas en Lima, Ottawa y Washington (Due Process of Law Foundation et al, 2016). El 31 de marzo 2017 tuvo lugar la audiencia constitucional de cierre de proceso en la ciudad de Chilpancingo, y finalmente, el 28 de junio de 2017, la Jueza Platero Salado falla a favor de los comuneros de San Miguel del Progreso con lo que se obtiene la Suspensión de la Declaratoria de Libertad de Terrenos y con ello la posibilidad de nuevas concesiones. La sentencia: "ordena a la Secretaría de Economía (SE) dejar insubsistente la Declaratoria de Libertad de terreno 02-2015 que correspondían a las concesiones canceladas y en caso de insistir (...) deberá respetar los derechos colectivos de la comunidad, incluyendo el derecho a la consulta (Sierra, 2018: 7)

De nuevo, el centro de la defensa ante los proyectos extractivos se concentra en la dimensión cultural del territorio y los derechos de los pueblos que en él habitan; el caso documentado por Teresa Sierra cobra importancia por el ejercicio jurídico de los peritajes antropológicos en una región donde los pueblos se encuentran en distintas dimensiones de búsqueda de protección de sus territorios, dentro de un entramado normativo que considera su organización interna. El reto es entonces, que el sistema judicial mexicano pueda considerar y reconocer los derechos colectivos:

Al valorar la prueba de los dos peritajes antropológicos, durante el segundo juicio, la Secretaría de Economía insiste en descalificar la condición de comunidad indígena de San Miguel, al mismo tiempo que cuestiona el que tengan derechos al subsuelo por considerar que esos derechos son de la nación y que es el gobierno federal quien puede disponer de ellos. Dichas apreciaciones revelan la visión colonial y racista de funcionarios públicos, que por todos los medios dejan claro que su objetivo es facilitar el acceso del capital a los recursos naturales en territorios indígenas, recursos que son vistos en su condición de mercancías (ibidem, p. 11).

El espacio de vida es en su conjunto un territorio simbolizado, significado, marcado y sacralizado por la experiencia *mè'phàà* en una historia de larga data; el valor que se le atribuye como ya se ha

expuesto en este trabajo, tiene que ver no sólo con las relaciones que se establecen entre el territorio y las entidades extrahumanas que lo habitan, es también un elemento de identidad cultural, así como de reproducción social. En este sentido, la organización comunitaria, ceremonial y ritual es observada como una forma de defensa fuera del ámbito legal pero dentro de la lógica cultural que refuerza la cohesión de los pueblos *mè'phàà*. Son estos recursos comunitarios los que se consideran relevantes en el trabajo de Giovana Gasparello y Jaime Quintana en la obra *Fiestas y danzas en la Montaña de Guerrero* (2017), si bien el trabajo menciona la importancia de la identidad como un recurso para la defensa ante la imposición de modelos extractivos, no hace un análisis de sus implicaciones. Aunque esto no le resta valor al trabajo de los autores, queda pendiente una documentación más amplia sobre los mecanismos de resistencia del pueblo de Colombia de Guadalupe y sus estrategias intra y extracomunitarias.

Víctor Turner, en su trabajo, "Social Dramas and Ritual Metaphors" (1974), considera la relación de los agentes sociales y su experiencia cultural se encuentran dentro de un flujo real con tendencia al cambio de la escena social humana, y donde las relaciones sociales son de carácter dinámico, con movimiento y con estructura, con persistencia y cambio; en donde las interacciones sociales tienen consecuencias que se perciben en el proceso de tiempo social. Por lo tanto, el rol de los agentes o actores que participan en un sistema cultural que depende de ellos, se caracteriza por los significados que adscriben a su propia existencia, y por las relaciones potencialmente cambiantes entre ellos (Turner; 2008:43-44). El conflicto, para Turner, se afirma como esa inclinación natural que se observa en las sociedades, por la misma condición de interacción, agencia y significados que se otorgan por medio de la experiencia; y el enfoque procesal es decisivo para comprender el comportamiento social. "Esto implica inevitablemente el estudio de los símbolos, señales y signos verbales y no verbales, que la gente emplea para lograr las metas personales y grupales" (ibidem, p.49) En el conflicto, de acuerdo con el mismo autor, encontramos los "dramas sociales", los cuáles define como "unidades del proceso inarmónico o disarmónico que surgen en situaciones de conflicto" y esto tiene su fundamento en que las relaciones coexistentes dentro de la sociedad tiene estructuras temporales que son incompletas e inconclusas y tienen un fin abierto (ibidem, pp.47-49).

Como ya se mencionó, la agencia sobre los territorios no está desprovisto de relaciones de poder, es importante entonces hacer un acercamiento a las categorías analíticas que permiten una

aproximación a la problemática del impacto de las políticas públicas de desarrollo en el territorio *mè'phàà* que se manifiestan en las concesiones mineras. El objetivo es reconocer sus experiencias en un contexto de resistencia y cómo éstas pueden influir en la relación que como pueblos indígenas establecen con el estado nacional, así como su contribución al debate de la alteridad cultural en un contexto neoliberal. Por ello, además de la construcción del territorio y su apropiación material y simbólica, es necesario un abordaje de análisis que incluya las categorías de agente social y experiencia en un contexto de conflicto. Ya que son dos posibilidades complementarias relacionadas en la acción colectiva que sirven como vehículos para la comprensión de las implicaciones de las políticas extractivas.

Existe una dinámica permanente de confrontación en las sociedades humanas; relacionado la mayor de las veces con los sistemas institucionales, de poder y de distribución de los bienes; todos ellos atravesados por la generación de nuevas tecnologías asociadas a periodos históricos concretos y a modos específicos de apropiación de los recursos. "Es importante destacar, sin embargo, que la emergencia de la cuestión ambiental como asunto socialmente problematizado no se manifiesta de una sola manera y adquiere significados muy diferentes en cada cultura [...] en función de las diferentes posiciones, disposiciones e intereses de los [agentes] sociales que participan en la definición de la cuestión ambiental" (Merlinsky, 2000:93) Estos significados se van elaborando y transformando a través del tiempo, no son estáticos, y uno de los factores de estos cambios, de acuerdo con Turner (op. cit., p.77) tienen que ver justamente con la generación de nuevas tecnologías que generan nuevas formas de manipulación y apropiación de la naturaleza, lo que resulta en poderes de autodestrucción que conllevan "nuevas formas culturales de confrontación, comprensión, asignación de sentido y , a veces, en encarar la crisis [...]", además, agrega el autor, también se generan nuevos modos de regulación de la misma, "que conlleva la semilla de la autoreflexividad, una vía pública de fijar nuestra conducta social" (ídem, p.77).

En este punto, el conflicto, es comprendido y significado desde los acontecimientos sociales dramáticos, y son sus agentes que, mediante la acción, exteriorizan esa comprensión y esos significados; por lo que la situación social a la que hace referencia Gluckman, se comprende de acuerdo con la experiencia de los agentes, se dramatiza en relación con su perspectiva de los acontecimientos. Su agencia, ligada a las experiencias de confrontación y a la reflexividad que

esto genera, van dando lugar a distintas formas de participar en el desarrollo del conflicto. La experiencia, que involucra reflexiones, intenciones, emociones, intereses, posiciones, dudas y perspectivas; da lugar a procesos simbólicos, que interaccionan construyendo el sentido de las situaciones sociales.

La experiencia, de acuerdo con Rodrigo Díaz (1997), es una categoría que ha sido ocupada en la antropología desde los años 60, con trabajos de Clifford Geertz en el análisis cultural y con Víctor Turner en el análisis social. Experiencia y agente se encuentran indiscutiblemente unidos, su uso en la antropología permite observar los procesos sociales y culturales desde la conducta, donde encontramos al sujeto activo o agencia humana en la comprensión y construcción de toda vida social visto desde el mismo acontecer de la vida, relacionando a los sucesos con los agentes que los viven. Siguiendo a Turner, la conexión entre el pensamiento y la conducta proporciona estructuras significantes que son coherentes con su percepción de la realidad y en ellas se fundamentan las prácticas sociales, las actitudes, los valores, así como las explicaciones de los fenómenos naturales, sociales y corporales (Turner, 2008). Esta antropología de la experiencia, a decir de Rodrigo Díaz (1997: 6) "coloca a la vivencia en circulación desde donde se pueden comprender más y mejor las formas culturales de vida". La experiencia entonces significa y permite la reflexividad de los agentes sociales para dar sentido a sus respuestas socioculturales ante el despojo de su territorio.

No se podría analizar la experiencia de los *mè'phàà* sobre el impacto de las políticas mencionadas y sus implicaciones, si no se sitúa el escenario que dio origen a lo que sería la coyuntura que generó el movimiento de defensa del territorio en la Montaña de Guerrero: la intención del gobierno federal para la declaratoria de una reserva de la biosfera. La falta de información y sobre todo de un proceso de consulta, catalizó la movilización indígena en el municipio de Malinaltepec. Se enfatiza aquí el concepto de conflicto, que describe una realidad empírica además de un proceso que involucra las relaciones de dominación, segregación, discriminación e inferiorización a los que han sido condicionados los *mè'phàà*, en un nicho ecológico que les sirvió primero, en su larga historia de lucha por su autonomía cultural, para "las huidas del bautismo". Ahora, su territorio de vida se encuentra en disputa por la explotación de sus recursos naturales.

De acuerdo con el diccionario de María Moliner (2007) La palabra conflicto proviene del latín *conflictus* y hace referencia a una situación permanente de oposición, desacuerdo o lucha entre personas o cosas. El cómo opera este conflicto para determinar sus experiencias, es de suma relevancia, ya que sus condiciones de vida, tanto históricas como culturales y políticas, son atravesadas por las condiciones descritas; es nuestro interés desde la antropología atender cómo se produce, se interpreta y se significa ese conflicto de larga data.

Tomando como referencia el trabajo de Max Gluckman y su propuesta analítica del "método del caso extendido", Swartz, Turner y Tuden (1966) explican la vida social humana mediante un dinamismo que rompa con conceptos estáticos que fijan y determinan a las sociedades en función de un orden ideal, haciendo con ello una crítica al estructural-funcionalismo, para adoptar una perspectiva simbólico-interpretativa. Turner asegura que, los trabajos de Gluckman en las tierras zulúes cuestionan el modelo dominante que considera a los sistemas sociales como un conjunto de componentes interconectados funcionalmente moviéndose a través del equilibrio culturalmente definido, sin efectos disruptivos (Swartz, Turner y Tuden ([1966], 1994:102). Por esta razón un cambio en el foco analítico y metodológico puede dirigir el análisis de los hechos sociales para entenderlos como "fenómenos dinámicos", que se insertan en procesos de cambio o de resistencia al mismo. Ésta será la base para tomar al conflicto en su dimensión temporal y por consiguiente establecer una tipología de los conflictos y situarlos por sus los mecanismos de resolución y reconciliación (ídem).

El cambio en la perspectiva teórica se fundamenta en el estudio diacrónico de las sociedades en proceso de transformación. Aquí, las sociedades son conceptualizadas como campos sociales con múltiples dimensiones, que pueden tener partes que se encuentren integradas y algunas que estén independientes. Esto contradice el modelo dominante de observar a la sociedad como un estrecho sistema integrado, o moldeado por analogías mecánicas u orgánicas. El estudio de los procesos permite un análisis con profundidad temporal en donde se consideran, la historia, los procesos de cambio y la organización social, y se muestra también cómo se promueve el bienestar del grupo, o en dirección contraria, cómo se promueve la ambición individual o de un sector social dentro del grupo (ibidem, p.105). Los autores se refieren al conflicto desde su dimensión política, porque el estudio de la política es el estudio de los procesos implicados en la determinación e instrumentación de las metas públicas y en el logro

diferenciado y el uso del poder por los miembros del grupo respecto de esas metas. Así, lo político es cada cosa que sea *pública*; cada cosa que esté orientada por *metas definidas* y cada cosa que involucre un *poder diferenciado en el sentido de control entre los individuos*. Su unidad espacial será el "campo" político y su unidad temporal será el tiempo histórico (ibid.). Esta metodología hace visibles las distintas situaciones sociales que se desarrollan en el conflicto cuya dinámica central es la tensión que se suscita a partir de posturas encontradas respecto a bienes, materiales o simbólicos, que otorgan beneficio sólo a un sector social.

Para los *mè'phàà*, el territorio es una referencia primaria y condición esencial para la formación su sociedad culturalmente diferenciada, que se vinculan a un espacio geográfico específico. Esta condición es la que se ha desarrollado y expuesto en el capítulo anterior y éste; el *ser en el territorio*. Situar los vínculos que se establecen entre las personas y los colectivos, con sus espacios geográficos permite hacer observables los elementos que se ponen en juego para reconocer cómo se construye el territorio desde las dinámicas sociales, políticas y culturales. No obstante, el contexto de esta construcción puede ser variado, no es lo mismo hablar de la apropiación de un territorio en las ciudades o los sectores urbanizados, por ejemplo, que reflexionar sobre la misma acción, pero en espacios rurales o relativamente aislados que, además, se encuentran en condiciones históricas y estructurales de vulnerabilidad y pobreza, como ya se expuso en el segundo capítulo de este trabajo.

### **3.1. De las Áreas Naturales Protegidas a la organización de los pueblos mediante la creación del *Concejo de Autoridades Agrarias en defensa del territorio de la Montaña alta de Guerrero: reflexiones sobre las políticas públicas de conservación y sus implicaciones***

El panorama minero en la Montaña alta que se expuso en el capítulo primero permite considerar a las concesiones como verdaderos riesgos sobre el territorio. Estas nuevas condiciones en que se encuentra el territorio no pueden sino transformarlo, no sólo por el valor económico que le otorga el Estado, sino en aquello que representa para las empresas mineras y, sobre todo, la posición que deben de tomar quienes habitan en ellos. Las dimensiones de la experiencia de la territorialidad en este sentido se significan desde distintas perspectivas. La referencia acerca de los territorios



queda asentada como "cuerpo del Estado" y la clasificación de su capacidad productiva y los recursos naturales extraíbles, no es más que un ejemplo de su potencial arrasador de modos de vida diferenciados culturalmente, con territorialidades alternativas acordes "con una perspectiva ideológica basada en el desarrollo de la economía capitalista, el crecimiento económico y el progreso" (Bustos, 2009:1).

Es necesario entonces, remarcar que el análisis de la influencia del capitalismo en los territorios también tiene un papel relevante en la reconfiguración y construcción de este. Robert Sack (1986), argumenta que el territorio revela su lógica y significados, primero, a través de la clasificación de lo que se encuentra dentro de un área determinada; segundo, en las fronteras objetivas o simbólicas "que combine una prescripción en cuanto a dirección y espacio y otro sobre posesión o exclusión", y tercero, las prescripciones sobre el territorio tienden a modificar sus interacciones, como ejemplo de ello tenemos la tendencia a reforzar el control del acceso a un área, o restringirla de manera permanente, tanto al territorio como a los elementos que contiene, a los que se encuentran fuera del mismo como a aquellos que ya viven dentro de él, "la lógica de la territorialidad específica descansa en el hecho de que las ventajas de su uso deben estar ligadas con una o más de dichas interrelaciones" (Sack, 1986:199). Esas interrelaciones observadas desde la construcción humana del territorio, hay que destacarlo, es una base de poder que contiene múltiples facetas de acuerdo con la intensión de su ejercicio, una de ellas es, sin duda, las políticas extractivas con sus consecuentes respuestas locales, variadas también. Esta manera de entender el territorio no significa que abarque sólo su aspecto material y objetivado, pero ayuda a considerar las relaciones de poder que se expresan como estrategias espaciales para influir y controlar personas, cosas y relaciones sociales, y que pueden estar presente o no. En sus propias palabras, el territorio puede ser *activado* o *desactivado* según la reglamentación y los intereses descritos que cambian también con relación a sus contextos históricos. No obstante, está siempre presente con otras especificidades, es lo que Robert Sack llama *territorialidad específica*, que se concibe y define desde una perspectiva social e intelectual; una interconexión entre el espacio y el comportamiento (op. cit., p. 201). Es por esta razón que el territorio también sienta las bases de un determinado comportamiento, un comportamiento espacial, hay que ser específicos en ello; porque hace referencia a los mecanismos y estrategias humanas para afectar, influir y controlar los recursos de la zona a la que hace referencia dicho comportamiento, que también es

multidimensional y variado puesto que en él se reflejan las perspectivas y experiencias culturales. Lo anterior describe en parte, la experiencia para quienes viven en los territorios concesionados de la Montaña alta respecto a la intensión del Poder Ejecutivo para declarar la reserva de la biosfera, hecho que fue considerado por los pueblos involucrados como un mecanismo para condicionar y limitar sus derechos sobre su territorio.

El Estudio Previo Justificativo para el establecimiento del Área Natural Protegida con la categoría de Reserva de la Biosfera "Montaña de Guerrero" (en adelante EPJ-MG), reconoce a la porción suroeste del estado de Guerrero como una ecorregión importante por los ecosistemas que existen en ella y su alto grado de especies endémicas, lo que la hace "globalmente importante". La Reserva de Biosfera abarcaría 157, 896.08 hectáreas, comprendiendo los municipios de Atlamajalcingo del Monte, Cochoapa el Grande, Iliatenco, Malinaltepec, Metlatónoc y San Luis Acatlán (EPJ-MG, 2012: 8)

El estudio fue elaborado por la Comisión Nacional de Áreas Naturales protegidas a través de la Dirección de la Región Prioritaria para la Conservación Montaña de Guerrero (que estaba a cargo de Taurino Hernández Moreno) y la Dirección de la Región Centro y Eje Neovolcánico; dictaminado y complementado por la Dirección de Representatividad y Creación de Nuevas Áreas Naturales Protegidas (EPJ-MG, 2012). El informe de la CONANP que justifica la Reserva de la Biósfera habla de estudios realizados en la región desde el año 2007 a través del Proyecto Manejo Integrado de Ecosistemas (MIE), el cuál fue financiado por el Fondo Global para el Medio Ambiente (*Global Environmet Fund* o GEF por sus siglas en inglés) e implementado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y la CONANP por parte del Gobierno Mexicano (Ibidem, pp. 6-7). El Proyecto Manejo Integrado de Ecosistemas en Tres Regiones Prioritarias, (MIE) con clave MEX/00/G41/A/IG fue aprobado el 1 de julio del año 2000 y sería implementado por seis años y dividido en dos fases. Inició actividades formalmente en el año 2002 y abarcaba dentro de sus objetivos territorios habitados en un porcentaje alto por pueblos indígenas, reconociendo su contexto de alta y muy alta marginalidad. Su objetivo principal fue "la conservación de tres ecosistemas considerados prioritarios y cuya representación en las Áreas Protegidas mexicanas no estaba cubierta en su totalidad. Estos ecosistemas se encuentran en la región de la Chinantla (estado de Oaxaca), la Montaña (estado de Guerrero) y los Tuxtlas (estado de Veracruz)", además, el MIE proporcionó toda una estrategia para promover a través de la

CONANP el desarrolló un nuevo modelo de conservación en la Montaña y la Chinantla "basado en la auto certificación voluntaria de áreas de reserva de los propietarios de la tierra -en su mayor parte ejidos y comunidades- y como complemento, indirectamente creó las condiciones para la modificación de la Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente [LGEEPA] para el reconocimiento jurídico de estas áreas" (MIE-GEF, 2010: 5).

La auto certificación de acuerdo con la plataforma digital de la CONANP recibe el nombre de Áreas Destinadas Voluntariamente a la Conservación, en adelante ADVC. Aquí se realizaron dos consultas a dicho portal en temporalidades diferentes: julio de 2013 y en marzo de 2018. En julio se tuvo acceso al listado de ADVC, —lo que no sucedió en el segundo caso debido a que el portal tiene temporalmente deshabilitadas las ligas que muestran la información de las ADVC— el listado de áreas certificadas contiene un número que las identifica, así como el estado, municipio, propietarios o promotores, nombre del área, plazo de certificación, fecha de certificación y superficie certificada. Se menciona también que del periodo de 2002 al 2013 se contaba con 342 áreas certificadas bajo este rubro, cubriendo un total de 378,000 hectáreas en 19 estados del país. De las áreas que se destinan voluntariamente a la certificación, se asegura que "son consideradas como áreas protegidas competencia de la federación, estipulado dentro del Artículo 46 fracción XI de la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LGEEPA)"<sup>65</sup>. Para el 2018 este mecanismo de conservación, que se encuentra actualizado del mes de junio de 2002 al mes de agosto de 2017 con un aumento de certificaciones para dar un total de 388 en 20 estados con 417, 562 hectáreas donde participan, entre otros, 11 grupos étnicos. En la página digital consultada en marzo de 2018 coincide con la anterior cuando se asegura que:

La relación que se ha desarrollado entre la CONANP, con las comunidades, ejidos o propietarios particulares que pretenden destinar sus predios a la conservación, siempre ha sido mediante el sentimiento de la buena voluntad, el interés por conservar los ecosistemas y dejando un lado la obtención de beneficios económicos por realizar una actividad loable y noble como es la de cuidar y mantener los recursos naturales, ya que la CONANP no ofrece incentivos económicos o cobra las asesorías o procesos administrativos por certificar; encauzando hacia un marco de transparencia, respeto, con los mismos ideales y objetivos que son la conservación y la (sic) bienestar social

---

<sup>65</sup> [http://www.conanp.gob.mx/que\\_hacemos/areas\\_certi.pht](http://www.conanp.gob.mx/que_hacemos/areas_certi.pht) <julio de 2013>

de las personas que habitan dentro de las ANP's, por medio del uso racional de los bienes naturales 66.

La CONANP, a través de su portal manifiesta la "buena voluntad" pero no hay información sobre las implicaciones jurídicas del cambio de modalidad del territorio, asegura que no ofrece "incentivos económicos", pero no menciona el Pago por Servicios Ambientales (PSA), un recurso económico que reciben los pueblos o núcleos agrarios por las ANP's que cuentan con recursos forestales, entre otros. El PSA, y las áreas destinadas voluntariamente a la conservación, fueron un antecedente importante porque la modalidad<sup>67</sup> representaba un avance respecto a las limitaciones administrativas y políticas que los pueblos *mè'phàà* enfrentaron antes de la Reserva de la Biosfera, y que fue descrita como una traición a sus intereses porque nunca se cumplió el tiempo establecido para la reserva, que era de tres años, o eso fue al menos lo que se informó al pueblo de San Miguel del Progreso, municipio de Malinaltepec:

Bueno, anteriormente en el periodo del maestro Solano Cantú, vino el ingeniero Taurino Hernández, que trabaja ahí en la oficina de Tlapa, y nos decía que, para proteger el territorio teníamos que tener un área de conservación, entonces los comuneros analizaron la propuesta y decían que, si está bien, entonces había dicho Taurino que sólo iban a ser tres años del convenio y si queríamos después, sólo si queríamos podíamos renovar, si no pues ya se cancela. Pero resulta que ya después sin consulta previa del pueblo, ya supimos que ya está renovado el contrato ahora por

---

<sup>66</sup><https://www.gob.mx/conanp/acciones-y-programas/areas-destinadas-voluntariamente-conservacion>

<sup>67</sup> De acuerdo con López Bárcenas, se entiende por modalidad, una categoría jurídica que funciona para restringir el derecho sobre los territorios y los recursos naturales, en donde se determina a partir del artículo 27 constitucional que "la nación tendrá en todo tiempo el derecho de imponer a la propiedad privada las modalidades que dicte el interés público", además, expone Bárcenas, "de acuerdo con la jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación 'por modalidad a la propiedad privada debe de entenderse el establecimiento de una norma jurídica de carácter general y permanente que modifique, esencialmente, la forma de ese derecho', lo cual implica la introducción de 'un cambio general en el sistema de propiedad' que se traduce en 'una limitación o transformación del derecho de propiedad'. En síntesis, la modalidad es equivalente a limitación consistente 'en una extinción parcial de los atributos del propietario, de manera que este no sigue gozando, en virtud de las limitaciones estatuidas por el Poder legislativo, de todas las facultades inherentes a la extensión actual de su derecho'. La imposición de modalidades a la propiedad se regula en diversas leyes, entre ellas la Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente, el Código Civil, la Ley Minera, la Ley de Hidrocarburos y la Ley de la Industria Eléctrica; en ellas las modalidades se denominan Áreas Naturales Protegidas, servidumbres y ocupación temporal" (López, 2017: 93-94)

treinta años, ahí entonces ya el pueblo estuvo inconforme, se convocaron varias reuniones para analizar este tema de que nos están traicionando, porque las cosas se están haciendo a las espaldas del pueblo, entonces se hizo una reunión en que los comuneros dijeron no ya no, ya no podemos dar permiso. Después van a invadir nuestros terrenos, entonces la mayor parte del pueblo dijo que no está bien lo que están haciendo porque eso es a espaldas del pueblo, tanto el gobierno estatal y el federal. El pueblo estuvo inconforme y rechazan todo lo que es área de conservación. Actualmente llaman a esa zona área para reserva de la biósfera.

Después de ese periodo vino un señor que se llama Anastasio Basurto Contreras, porque tenemos como dos años trabajando con oficinas no gubernamentales y a ellos les preguntamos si estaba bien eso que nos estaba haciendo el gobierno y dijeron que no, que totalmente estaban traicionando al pueblo y como bien dicen: el pueblo sabe cómo conserva su área, por ejemplo nosotros aquí ahorita, cada uno de los comuneros pide permiso, bajo autorización del comisario de bienes comunales y el presidente del comité de vigilancia, para que se derribe un encino o un pino para reparar o construir su casa, se otorga uno o dos, máximo tres pinos si es grande la obra que van hacer. Bajo un control se extiende al comunero una constancia para ocupar un pino o dos, también para leñar, para cocinar se le extiende también una constancia (Agapito Cantú, Malinaltepec, mayo de 2016).

Los mecanismos que emplea el gobierno Federal respecto a los ecosistemas, su conservación y manejo en el caso de los recursos que pueden explotarse, no son claras para los pueblos de la Montaña. Esto crea conflictos porque se genera un ambiente de desconfianza e incertidumbre, además de que la información que pueda haber de un lado (Gobierno) y del otro (pueblos *mè'phàà*), se va transformando también en una herramienta para ejercer el poder, que se va inclinando para dar ventaja a las políticas que se implementan en los territorios. Sobre esto es importante mencionar que, en el 2013, en la página de la CONANP, se tenían registradas 13 áreas certificadas de manera "voluntaria" en la región, donde se encuentra también la de San Miguel del Progreso con el número 184, designada como *Área Comunal y Ejidal de San Miguel del Progreso* con fecha de certificación 14 de abril de 2009 y un plazo de 30 años, abarcando 277 hectáreas. Aquí se observa la necesidad de que las políticas a implementar se realicen mediante un proceso de consulta previa para que dichos eventos no se conviertan en una sucesión de desgracias. Se recalca el término desgracias porque los *mè'phàà* se descubren violentados y engañados cuando no se les habla de los términos y condiciones de manera clara y específica, como en el caso de las ANP's y la Reserva de la Biosfera. No sólo se trata de discusiones sobre

tecnicismos, procedimientos y trabas jurídicas, se trata de cómo se percibe eso que se ha llamado despojo y de cómo lo que se denomina globalización y capitalismo se siente en las localidades más pequeñas, lejanas si no aisladas intencionalmente. Es mediante la experiencia que los *mè'phàà* buscan comprender las políticas extractivas que dan pie a los conflictos de este mal desarrollo que caracteriza el capitalismo global de inicios del siglo, "a medida que la globalización simultánea de las industrias extractivas y de los derechos indígenas se ha ido intensificando en las últimas dos décadas, los conflictos sobre la explotación de los territorios indígenas se han multiplicado alrededor del mundo" (Rodríguez, 2012: 12).

En el informe MIE-GEF 2010, se menciona el trabajo de promoción e información sostenida para la promoción y certificación de áreas voluntariamente destinadas a la conservación en territorios de los pueblos originarios se llevó a cabo con una participación de estos. Esta es la voz de quienes promueven desde programas internacionales el cuidado de los ecosistemas mexicanos, y que pueden representar beneficios pero lo que se cuestiona es la manera en que se ha hecho y que esa supuesta armonía y participación para la aceptación de tales programas, tiene sus bemoles. No sólo el pueblo de San Miguel del Progreso cuestionó la iniciativa engañosa de las ANP's, es también el caso del núcleo agrario de Santa Cruz del Rincón, que se encuentra de igual manera en el municipio de Malinaltepec. Santa Cruz del Rincón tiene asignado el número 256, destinada voluntariamente a la conservación por 30 años, abarcando una extensión de 2,379.86 hectáreas y cuya fecha de certificación es 30 de mayo de 2011. El conocimiento sobre la consignación de su territorio por más años de los que se les había manejado en un principio fue el motivo por el que sus autoridades acudieron a la primera convocatoria para la defensa del territorio en La Ciénega en octubre de 2012. Además de San Miguel y Santa Cruz, en el municipio de Malinaltepec hay otras tres designaciones: núm. 173-Comunidad de Paraje Montero; núm. 174-Comunidad de Malinaltepec y núm. 185-Comunidad de Colombia de Guadalupe.

Esta modalidad de conservación está registrada en Iliatenco (núm. 150-Núcleo Agrario de Bienes Comunes de Iliatenco y núm. 161-Ejido Iliatenco Montes de Oca); Atlamajalcingo del Monte (núm. 188-Comunidad de Huehuetepic); Acatepec (núm. 258-Comunidad de Acatepec); Metlatónoc (núm. 259-Ejido de Zitlaltepec); Tlacoapa (núm. 261-Comunidad de Totomixtlahuaca) y en el vecino municipio de San Luis Acatlán (núm. 257-Comunidad de San

José Vista Hermosa), todas por 30 años excepto en el caso de Iliatenco Montes de Oca y de la Comunidad de Malinaltepec, que son por 10 y 15 años respectivamente. Las fechas de certificación van del año 2007 al 2011 y el pueblo con la extensión más grande es el de Acatepec, con 12, 655.71 hectáreas, coincidentemente el más pobre de los pobres y con índices altos de analfabetismo. La conservación y el uso de los recursos empezaron a ser el centro de las discusiones en las asambleas de los pueblos *mè'phàà*, las que conocemos gracias a la narrativa de sus actores:

Ahorita varia gente ya ido a sembrar sauces para que se siga conservando la humedad en las barrancas, donde se derrumbó por las lluvias de septiembre [2013], esos árboles son de aquí mismo del pueblo los estamos replantando. Es un grupo que se organizó de aquí mismo para ir a todas las barrancas donde se derrumbó por la lluvia, se está reforestando pues, con sauce; porque el sauce de sus raíces extrae mucho el agua de la tierra y no se seca tan fácil, también hay otro especie que llamamos petaquillo que también extrae el agua, eso es lo estamos haciendo para que lo que afectó la lluvia no quede así. Eso pues es como lo que hace una reserva de la biósfera, cuidar y conservar, por eso nosotros rechazamos rotundamente esa propuesta del gobierno, porque ellos nos engañan diciendo: "te damos tanto dinero, entre más grande sea la extensión que dejas para la conservación más dinero te vamos a otorgar"; así dicen ellos, eso es lo que hace Conafor, Profepa, MIE, en ese MIE es donde está ese ingeniero Taurino que nos vino a engañar, recientemente vino a una asamblea y lo rechazamos totalmente, cien por ciento de los comuneros ya tienen experiencia ahora, entonces ya no quieren programas, o si reciben programas pero sin condicionamiento, a cambio de algo no.

Así estamos ahora en la actualidad, y ya llevamos dos años trabajando con una instancia no gubernamental, con ellos hemos llegado a la razón, la mayor parte de los comuneros hemos entendido cuáles son las afectaciones de los programas que no nos dicen, nos dicen lo bueno, pero no nos dicen los contras que traen los programas. Entonces todos los comuneros hemos hecho un análisis profundo de los intereses de los comuneros y que afecta para la nueva generación, no estamos haciendo nada más para nosotros, sino que estamos viendo la vida futura, nuestros hijos, nuestros nietos, nuestros tataranietos, todo eso estamos pensando de que va a afectar mucho (Agapito Cantú, Malinaltepec, mayo de 2016).

El acceso al conocimiento que los *mè'phàà* tenían a cuenta gotas sobre las implicaciones de las ANP's expresadas en el Reglamento de la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente en Materia de Áreas Naturales Protegidas (DOF-21-05-2000), los fue acercando al

problema potencial que representan las concesiones mineras que se encuentran también dentro de las ANP's e incluso dentro del territorio que contemplaba la Reserva de la Biosfera "Montaña de Guerrero". En el Título Sexto, De los Usos, Aprovechamientos y Autorizaciones, Capítulo I, De los Usos y Aprovechamientos Permitidos y de las Prohibiciones; se establece que en las áreas naturales protegidas se podrán realizar aprovechamientos de recursos naturales que generen beneficios a las poblaciones que ahí habiten, dentro de los aprovechamientos que están considerados en el Artículo 81 se encuentran aprovechamientos forestales, pesqueros y mineros que "cuenten con la autorización respectiva de impacto ambiental autorizada, en los términos de las disposiciones legales y reglamentarias aplicables" y "Tratándose de obras y trabajos de exploración y explotación de recursos mineros dentro de las áreas naturales protegidas, y en cumplimiento con lo dispuesto en el artículo 20, segundo párrafo de la Ley Minera, cuenten con la autorización expedida por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, de conformidad con el artículo 94 del presente Reglamento"(LGEEPA-ANP, 2000: 25-26) Lo que iniciaba como un descontento cada vez más generalizado por los plazos fijados por la CONANP, se fue complicando por las limitaciones sobre el territorio que tendrían los pueblos y porque claramente no estarían contemplados en las decisiones sobre el aprovechamiento de sus recursos, especialmente los mineros, toda vez que en el Artículo 89 se lee que "La Secretaría de Medio Ambiente Recursos Naturales y Pesca a través de sus distintas unidades administrativas, podrá otorgar los permisos, autorizaciones, licencias y concesiones que se requieran para la exploración, explotación o aprovechamiento de recursos en las áreas naturales protegidas, en términos de lo establecido por las disposiciones legales y reglamentarias aplicables" (LGEEPA-ANP, 2000: 29,31). Este conjunto de normas, son vistas por los *mè'phàà* como una clara muestra de la visión del Estado sobre su territorio:

Cuando va uno viendo todo eso de las áreas naturales, los mineros y la Reserva, pues el gobierno ve el territorio como mmm... como una mercancía, como pues todo lo que existe el aire, los recursos naturales, el agua, los minerales y las plantas medicinales que en los pueblos de la Montaña alta pues son ricos con una gran biodiversidad en los recursos, que son recursos de los pueblos, pero las empresas trasnacionales, los monopolios y los empresarios, pues no ven esta parte porque a ellos no les interesa esta parte, este mundo de los pueblos originarios. Para ellos pues es mercancía todo, son bienes que se pueden cambiar, apropiarse sin pedir permiso, dicen "son bienes de la nación", pero antes de que se crearan los estados nacionales pues los pueblos ya



existían, ya poblaban estos territorios, antes que llegaran los españoles pues lo pueblos ya existían, ellos ya poblaban estos territorios. Cuando llegaron los españoles pues nos arrinconaron a las montañas, a las barrancas, a los lugares más inaccesibles. Estos lugares no estaban poblados pues eran cerros tupidos, los pueblos se movieron de sus lugares originales porque pues estratégicamente desde ahí podían ellos resistir y defenderse en el terreno digamos militar.

Entonces de ahora pues los pueblos, los abuelos, los ancestros pues ahí se quedaron y ahí están sus restos, ahí están sus recursos, en el territorio. Ahora el Gobierno y las empresas como ven que en esos territorios pues hay minerales, pues hay carbón, hay plantas medicinales, hay agua, hay bosque, hay cascadas, hay pues las riquezas naturales; quisieran que estos pueblos pues se desplacen otra vez, que se vayan a otro lugar, que se vayan a vivir ahí en el cerro y que nunca bajen a reclamar sus derechos y que nunca regresen a su tierras para que ellos se apropien, entonces cuando nosotros explicábamos en la asamblea pues la gente decía, pues eso es cierto (Saúl Morán, La Ciénega, agosto de 2013).

A la par de que se profundizaba el conocimiento sobre las concesiones mineras, aunado a que la disposición y regulación de los bienes naturales recaería en el ámbito Federal, la noticia acerca de la declaratoria de Reserva de la Biósfera detonó en la inconformidad generalizada, que ya se había manifestando previamente en algunos pueblos respecto a los programas de conservación:

Así tuvimos que recurrir con derechos humanos no gubernamentales, para nosotros son mejores esa gente que las instancias de Gobierno. Porque el gobierno te dice ahorita una cosa y mañana te dice otra nada más para hacernos bolas. Hasta ahorita no ha venido nadie del Gobierno a decirnos algo, bueno nada más vino una persona del SEMARNAT creo, estábamos nosotros haciendo un trabajo, fuimos a corregir una manguera de agua, ahí nos topamos con él y nos preguntó quién era el comisario y yo le dije: "¿en qué puedo servirle?"; ya pues nos dijo que era un técnico que venía a ofrecer un programa que es muy bueno, "entre más grande tengan un terreno para conservar eso les va a beneficiar, ustedes van a recibir un buen recurso". Ya empezamos a decirle que no pues, no estamos de acuerdo; no eso ya estamos fastidiados de puro engaño, "pero si gusta le digo, el domingo tenemos una reunión general". Entonces se presentó y quiso decir algo de que ese programa es muy bueno, pero el pueblo se levantó, ya no hablé yo como autoridad, hablaron más los comuneros, "no dicen, no queremos nada ya retírese", y agarró su mochila y se retiró (Agapito Cantú, San Miguel del Progreso, mayo de 2016).

Al saber del convenio de colaboración entre la SEMAREN, la UIEG y la CONANP para promover la creación de la Reserva de la Biósfera, las autoridades de La Ciénega, donde se encuentra la Universidad Intercultural del Estado de Guerrero (UIEG) se cuestionaron las estrategias políticas de conservación que se planeaban sin su consentimiento y con una nula información respecto a dicha modalidad. La imposición, es lo que se reflexionaba mientras se reconocía la histórica posición de subalteridad en que han permanecido los pueblos originarios, la impotencia respecto a su permanente invisibilidad fue un catalizador para la movilización que hasta ese momento no se sabía las dimensiones que tomaría:

Pues nos enteramos que el señor que fue rector de la universidad Rafael Aréstegui Ruiz pues había firmado un convenio de colaboración con la SEMAREM y la CONANP, pues donde iban a promover supuestamente un proceso de consulta a los pueblos para que aceptara. Para nosotros no era una consulta, es un proyecto Federal que digamos, si nos remitimos a los derechos de la consulta de los pueblos, pues nosotros nos íbamos a una consulta si no, iban con la consigna de que los pueblos, ofreciéndoles dinero o migajas de esos proyectos, pues que aceptaran no, que aceptaran el decreto de Reserva de la Biosfera, o sea porque una consulta según pues en los acuerdos del Convenio 169, deben de ser tomado en cuenta el pueblo, a la comunidad en su conjunto y pues deben de tener para que puedan emitir una opinión pues deben de ser informados, y la información tiene que ser clara y muy precisa, como una metodología donde también el pueblo participa no, en la forma cómo se le va a preguntar. Porque si vienen y pues se dirigen nada más con el comisario o los comisariados pues eh, pues eso no es consulta. Entonces de esa forma nosotros no podíamos, ¿cómo dicen? hacernos ojo de hormiga, y que no pasa nada. Este, en una asamblea pues se planteó este asunto, que pues este señor había firmado este convenio y sometimos esta parte, ese punto, a la asamblea y la gente pues molestó mucho (Saúl Morán, La Ciénega, agosto de 2013).

La ausencia de un proceso de consulta confirmaba en cierto sentido la falta de voluntad para incluir a los pueblos en las decisiones respecto al territorio, no hubo nunca por parte de las autoridades de la UIEG un mecanismo para integrar a los *mè'phàà* a la discusión sobre el proyecto de la Reserva de la Biosfera para analizarlo, conocerlo a fondo, saber de qué se trata tener un área destinada a la conservación, porqué ceder su territorio o por qué no, es decir, construirlo en conjunto. Pero para los pueblos de la Montaña, esa manera de actuar de las autoridades federales y las instituciones es muy conocido, no sólo de ese momento, de siempre, una histórica estratégica paternalista que los deja sin participación en los proyectos y programas;

además de manejar los proyectos de conservación, como observamos en las concesiones, como una negociación que debe darse sólo con las autoridades de bienes comunales en turno de los pueblos y núcleos agrarios. Ese es el caso de muchas comunidades a las que se les ofrecieron proyectos para "ayudarles" a tener una visión favorable tanto de los proyectos de conservación como de las autoridades gubernamentales y federales. Aquí se presenta el caso de La Ciénega, cuando en el 2011 el comisariado de bienes comunales se reunía con el rector de la Universidad para hablar a los integrantes del pueblo sobre la reserva, si el pueblo cedía parte del territorio para la misma, el rector se comprometía a impulsar un proyecto para instalar una purificadora de agua y que La Ciénega lo administraría, la UIEG otorgaría 250 mil pesos para la purificadora, el entonces comisariado de bienes comunales llevaba una postura que sería criticada duramente conforme avanzaban las asambleas del pueblo. En un primer momento se aceptó el proyecto de la reserva a cambio de la purificadora, con las integrantes del proyecto Oportunidades<sup>68</sup>:

Sin más análisis se sometió según a la asamblea, pues si estaban más señoras de oportunidades, fueron las que dijeron no pues que bien, eso es magnífico y aprobaron, ya dijeron, ya se aprobó. Entonces después en la asamblea, en las asambleas que se dieron en el posterior pues ya se le pidió a la autoridad de que explicara bien en que consiste eso, y que si toda la gente de la comunidad está de acuerdo se acepte su proyecto, pero si sale pues digamos de la misma comunidad, que es una necesidad de la comunidad de purificar el agua y todo, pues que trajera al rector y ya le dio muchas

---

<sup>68</sup> El Programa de Desarrollo Humano Oportunidades, se creó en el Gobierno panista del entonces presidente Vicente Fox Quezada (2000-2006), fue aplicado a través de la Secretaría de Desarrollo Social (Sedesol) y siguió siendo el programa de apoyo a comunidades en pobreza y pobreza extrema en el periodo de Felipe Calderón (2006-2012). El programa brinda apoyos económicos a madres de familia para la educación de los hijos e incluye servicios médicos a las que las madres están obligadas a asistir. El programa actualmente es llamado 'Prospera' por el Gobierno de Enrique Peña Nieto (2012-2018), ha tenido una evolución a lo largo de varios sexenios, iniciando su vida en 1989 en la gestión de Carlos Salinas de Gortari, con el nombre de Programa Nacional de Solidaridad, dirigido a los sectores con más pobreza en México. Después de la crisis de 1995, se utilizó una tarjeta electrónica para dar paso al Programa de Canasta Básica Alimentaria para el Bienestar de la Familia. Durante el sexenio de Ernesto Zedillo en 1997, se transformó en Programa de Educación, Salud y Alimentación o "Progresas", con el mismo fin. Por último, desde 2002, en el sexenio de Vicente Fox, surgió el Programa Oportunidades y así permaneció hasta el sexenio de Calderón y los primeros dos años del de Enrique Peña Nieto (consultado en línea el 2 de abril de 2018 en <http://www.redpolitica.mx/epn-presidente/adios-programa-panista-oportunidades-inicia-prospera>),

vueltas y al final de cuentas pues bueno, no trajo al rector. Ese rector mando ahí nada más una persona encargada de los proyectos pues a explicar la parte técnica en que iba a consistir, pero el pueblo quería saber en qué consistía todo el proyecto, no cómo iban a poner la purificadora.

Entonces el comisariado ahí retiro el proyecto, la propuesta, pero pues nunca supimos que detrás del decreto o del Proyecto Federal de la Biosfera pues venían trabajando estos proyectos no, estos proyectos que aquí por ejemplo en la comunidad se establecieron invernaderos, que, pues aquí están, pues improductivos, no sé qué están produciendo en esos invernaderos. Pero si eran era un paquete de proyectos, así como lo que eh estaban ofreciendo en la Ciénega pues eso iban a ofrecer en las demás comunidades (Saúl Morán, La Ciénega, agosto de 2013).

El conflicto por las concesiones mineras se puede apreciar con lo expuesto en este subcapítulo, no es espontáneo y debe de ser visto dentro un proceso. Para la situación específica observada en la Montaña, el proceso se vio alterado de manera determinante por el suceso coyuntural de la declaratoria por la Reserva de la Biosfera, que sería decisiva en la organización posterior sobre el tema de las concesiones. Empieza a gestarse la defensa por el territorio a nivel regional y cómo la entienden los pueblos *mè'phàà*, en una serie de estrategias que iniciaron con el *Foro Regional en Defensa de Nuestros Territorios y contra el Proyecto Federal de Reserva de la Biosfera*, el 6 de octubre de 2012 en La Ciénega, cuyo acuerdo principal fue la toma de las instalaciones de la UIEG el lunes 8 de octubre. La convocatoria del foro colocaba a discusión tres temas principales: 1) los bienes naturales que se encuentran en los territorios de los pueblos originarios son valorados y significados culturalmente, por lo que su uso y disfrute coexiste con las relaciones que se establecen entre el entorno y los pueblos; 2) Discutir las políticas de Estado en relación a los programas y convenios que no representan las necesidades de los pobladores y son usadas como una manera de disminuir o manipular la toma de decisiones respecto a los recursos naturales y 3) Promover un encuentro entre los pueblos afectados para mantener una comunicación clara e informada respecto a esas políticas:

Actualmente los gobiernos han firmado acuerdos y convenios con los países ricos para permitirles que hagan grandes negocios con todos los recursos que hemos cuidado desde hace siglos. Está permitiendo la entrada de las grandes corporaciones multinacionales para que sean ellas las que entren a nuestros territorios para explotar las minas, el agua, el bosque, las plantas y toda nuestra rica biodiversidad que hemos preservado desde que existimos como pueblos. Estas empresas cuentan con todo el

apoyo del Gobierno Federal al grado que le ofrece todas las garantías legales y las obras necesarias para que puedan entrar a nuestros territorios y sacar del subsuelo los bienes sagrados de nuestra madre tierra. Los gobiernos en lugar de garantizar los derechos básicos a nuestros pueblos como salud, educación, vivienda, alimentación, prefiere construir obras que beneficien a las grandes empresas, por eso sin que los pueblos estén demandando la construcción de subestaciones eléctricas, carreteras en regiones que no son prioritarias para los pueblos, infraestructura para las telecomunicaciones, la inversión financiera de varias dependencias se concentra en estas obras para ofrecerles en charola de plata las concesiones mineras a las grandes empresas extractivas. Los mismos programas gubernamentales desde el Procede hasta los Pagos por Servicios Ambientales están pensados para promover la privatización de nuestros territorios y poner en el mercado todos nuestros recursos naturales. Estos programas solo buscan mediatizar y controlar a nuestras poblaciones que enfrentan graves necesidades, para poder sobrevivir ante esta situación de empobrecimiento, los gobiernos presionan con este tipo de programas que buscan debilitar a las asambleas comunitarias como máximo órgano en la toma de decisiones.

Actualmente en la región de la Montaña varias instituciones gubernamentales como la SEMARNAT y la Comisión Nacional de Áreas Protegidas están promoviendo la creación de una Reserva de la Biosfera conocida como Montaña de Guerrero. El gran problema es que esta iniciativa no está tomando en cuenta la opinión de los pueblos indígenas, ni mucho menos está buscando la mejor manera de informarles y sobre todo consultarles [...] (Convocatoria al Foro Regional emitida por la Comisaría municipal constitucional de La Ciénega, "A los pueblos y Organizaciones Indígenas en la Montaña de Guerrero", macano escrito, octubre de 2012)

La realización del foro regional convocado por las autoridades de la comisaría municipal de La Ciénega donde se destaca el C. Isauro Peláez Ruíz como comisario constitucional, sería un punto crucial para organización del movimiento de defensa que pronto incluiría a más de un municipio de la Montaña. Una situación clave en donde los pueblos manifestarían una postura determinante en contra de las políticas extractivas, que ellos cuestionaron a partir de que iniciaran las modalidades de conservación con las áreas destinadas voluntariamente a la certificación (ANP's) y reconocieran la pérdida de su autonomía territorial. Lo cuestionable de las acciones del Estado, estaba y aún ahora está dirigida a la falta de claridad de todos los modelos legalmente establecidos respecto al manejo del territorio y el aprovechamiento de sus recursos a través del ordenamiento ecológico ya que ciertamente: "la declaración de Áreas Naturales Protegidas de un espacio determinado del territorio mexicano implica que sus dueños o poseedores no pueden

realizar todas o parte de las actividades que realizaban antes de tal declaratoria" (López, 2017: 95). Lo más peligroso del cambio de modalidad de los territorios, se recalca, es la extracción de los recursos que se encuentran en ellos, actividad ligada a los intereses económicos de los dueños del capital, mientras se limitan o impiden los derechos de los propietarios de la tierra, se favorece la actividad económica extractiva como la minera "eso está más claro en la llamada reforma energética que incluyó la reforma de los artículos 27 y 28 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos" (op. cit., p. 97).

Es desde la experiencia de la organización regional de los foros informativos, que los *mè'phàà* continuarían un trabajo de reflexión colectiva que se fue haciendo más sólido y que ha resultado en la formación del ***Concejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio de la Montaña y Costa Chica de Guerrero*** (CRAAT) actualmente el Concejo está integrado por los de los Núcleos Agrarios de poblaciones indígenas *mè'phàà*, que son, a saber, Malinaltepec: Sta. Cruz del Rincón, Paraje Montero, San Miguel del Progreso, Iiatenco – comunal y ejidal-, Tilapa, Tierra Colorada, Páscala del Oro, San José Vista Hermosa – Ejidal y Comunal –, Colombia de Guadalupe y Huehuetepic; poblaciones *na savi*: Mixtecapa y Zitlaltepec y poblaciones *ñomndáa*: Xoxhistlahuaca y Tlacoachistlahuaca. Así como de núcleos agrarios que cuentan con poblaciones indígenas pero que mayoritariamente tienen población mestiza o afrodescendientes, como los núcleos agrarios de San Luis Acatlán, Marquelia y Copála.

Las acciones políticas colectivas, y la participación de autoridades y principales a partir de octubre de 2012, fueron marcando la experiencia de lucha en contra de las políticas extractivas. El primer logro reconocido de la lucha regional fue sin duda la suspensión de la Reserva de la Biosfera y con ello el rechazo absoluto a la actividad minera y a las ANP's. La experiencia de los pueblos, enmarcada por el conflicto, es el telón de fondo de diferentes iniciativas para enfrentar las políticas que afectan sus territorios, estas experiencias y el modo en que se piensa y se construye la defensa, se expondrá en el siguiente subcapítulo.

### **3.2. El papel sociopolítico comunitario y la *experiencia [situada]* de los agentes mediante la reflexividad de los conflictos.**

Las sociedades no son estáticas sino dinámicas por la búsqueda permanente de maximizar los beneficios generalmente para sólo un sector, lo que proporciona elementos para considerar la influencia determinante del ámbito político en la distribución de los recursos. Es el cuestionamiento a la distribución de sus recursos desde donde los *mè'phàà* entienden la defensa del territorio y la significan:

La defensa del territorio es todo, de manera general es cuando cada pueblo o todos los pueblos reconocen su territorio y lo seguimos conservando a través de los consejos de nuestros abuelos, abuelas, porque ellos nos han inculcado de cómo cuidar nuestro territorio. Nosotros, después de los abuelos y nuestros padres, desde ellos se reconocen y saben por dónde tiene que ser respetado su territorio, de cada pueblo, dónde están los límites, o sea están definidos para que no haya conflicto de que alguien se pase de esa línea, esa línea de colindancia que le llamaba desde aquel entonces carril o tumbiar un árbol, un árbol que sirve de colindancia, un árbol ancestral, o unos árboles ancestrales, el árbol es el que sirve de testigo que ahí llega esa colindancia. Así es la defensa de territorio que cada pueblo o que cada municipio, en este caso cada región reconoce y defiende lo que le pertenece. En ese territorio pues podemos hablar de sus aguas, de su piedra, que una región sabe hasta donde esta sus límites, respeta igualmente el municipio hasta donde llega su límite o donde llega su territorio en sí a donde pertenece que es de él y sin faltar el respeto a otro territorio o a otro municipio, eso se hace para vivir en paz y en armonía y evitar las peleas.

En el caso La Ciénega, está el límite de territorio de los *mè'phàà* con *na savi*, hay un respeto que tanto como los compañeros *mè'phàà* y *na savi* no tienen por qué faltar respeto al territorio de cada uno, entonces este, es un respeto mutuo es una estrecha vinculación de respeto, y cada quien respeta su lengua también, o sea en general la cultura y que no haya discriminación y más que nada que no haya falta de respeto en cuanto lo que hay en cada territorio. Eso es la defensa de territorio entre nosotros los pueblos originarios, eso era entre nosotros y que no haya conflicto, porque uno respeta lo que es suyo y el otro respeta lo que es suyo, es un valor ancestral que se venía inculcando este nuestros ancestros, nuestras abuelas y abuelos que ellos siempre han dicho, tanto a las muchachas como a los muchachos, vean hasta donde nos toca, no dejen que nadie propase ese límite. Ya la defensa venía dándose de manera familiar, comunal y familiar, pues la familia es la de que nace en los pueblos. Cuando le quitas a otro lo que le pertenece de su tierra es faltar al respeto, que otro grupo esté quitándole

lo que le pertenece a otro, su territorio, eso es lo que no se debe de hacer (Maurina Morales, La Ciénega, mayo de 2014).

El conflicto, no se puede comprender sin el entendimiento de las normas y valores que le dan sentido a la acción social. Desde la antropología, las distintas expresiones sociales con relación a esas normas y esos valores han sido determinantes para comprender el funcionamiento del sistema social. Las distintas dimensiones de las relaciones sociales se asumen de acuerdo con los contextos que sitúan a los agentes sociales en oposición o unidad. Uno de los primeros al análisis respecto a los conflictos relacionados con el territorio se encuentra en el trabajo de Edward Evans-Pritchard (1940) sobre Los Nuer<sup>69</sup>. Aunque hablar del conflicto no es el tema central, encuentra una correspondencia entre el territorio, los linajes y el conflicto. La etnografía permite al autor poner en relevancia ciertas características que darían forma a nuevas teorías para entender el conflicto: las instituciones sociales reguladoras; la identidad; la vida social; la búsqueda de acuerdos y la resolución de conflictos. Una justicia que permita prevenir los conflictos y los papeles políticos de los agentes para mediar el ejercicio del poder. Así, las consideraciones en torno al territorio se asocian a la categoría social de la significación de los espacios y a la disputa por los mismos. Para el caso etnográfico que se expone en este trabajo, la institución reguladora de los pueblos indígenas, la asamblea, permite también potenciar el papel político de los *mè'phàà* en un contexto adverso:

Nos hemos dado cuenta también que no gozamos todos los derechos como deben, como gozan otros mexicanos de entidades disque más desarrollados. Por ejemplo, donde hay el turismo, que ahí es donde se ganan mucho, ahí hay mucho derrame económico, por decir Acapulco. Claro que como nosotros estamos aquí pues defendemos lo nuestro y claro a nadie le gusta la situación que se está pasando con la reserva y las minas. Queremos seguir viviendo en paz, sí, queremos seguir viviendo en paz, pero ahí está el monstruoso, el monstruo de la privatización es una enfermedad que se está derramando aquí siempre y cuando no seamos nosotros que ahorita está la

---

<sup>69</sup> Evans-Pritchard, E. "Los Nuer", es una etnografía contenida en la compilación que hizo el autor junto a Meyer Fortes denominada *Sistemas Políticos Africanos* en 1940. La etnografía del autor se centra en la división socio-política de los Nuer, las características de los segmentos tribales y su sistema político estructurado a partir del territorio y del linaje; explicando a los Nuer a través de las relaciones de trabajo y las acciones institucionalizadas



defensa de territorio, que hablamos con las gentes de los pueblos de la defensa del territorio de la manera que nos afecta a todos. Porque ahí están ya, nos quieren ahora sí imponer o ya están impuestas, pero quieren imponer porque ahorita ningún pueblo se está llevando hacia la explotación de minas, a cielo abierto se llama, ahorita en nuestra región dicen no lo vamos a permitir y ni lo vamos a permitir, por eso es que esa es la consigna, nuestra madre tierra se ama y se defiende y no lo queremos vender y no es para vender pues es nuestra madre tierra, porque nos cobija. Por ejemplo, este pueblo de la Ciénega acordó que el bosque que tenemos aquí, donde se llama 'cerro de agua' nuestro cerrito nadie va a talar. Se informó en la asamblea comunitaria de que ya no se tale ahí, para conservar el cerro y que no se nos agote el agua del pozo ancestral que tenemos y luego allá nuestro manantial que tenemos, que es donde toma el pueblo el agua (Maurina Morales, La Ciénega, mayo de 2014).

Siguiendo la reflexión sobre uno de los primeros enfoques sobre el conflicto, si bien arrojaba ciertas tendencias para el análisis social y considera al conflicto como un eje regulador, será duramente criticada por su tendencia a considerar a las sociedades como estáticas y en permanente equilibrio. En la antropología, la crítica a esta postura y como un precedente importante de los inicios sobre el estudio del conflicto, lo encontramos en la Escuela de Manchester (Korsbaek, 2005:35). Fundada por Max Gluckman (1940) —quien hace una crítica del funcionalismo con una tendencia política marxista— planteará nuevas formas de comprensión de la realidad con una novedosa propuesta teórico-metodológica para el análisis del conflicto, denominado *Extended-case method* (metodología del caso extendido) que toma como referencia la conflictividad política e histórica del sistema racial sudafricano. De relevancia central para el problema de investigación que aquí se plantea, sus trabajos tendrán repercusión en el ambiente de crítica al colonialismo y la formación de posturas anti-racistas y anti-coloniales. Gluckman, centrará su atención de acuerdo con Menara Lube (2012:2) en las relaciones complejas que vinculan y aíslan a los negros y blancos en Zululandia, colonia británica en lo que ahora es la parte occidental de Zambia. Para él, las relaciones sociales son tensas e inestables, lo que crea situaciones problemáticas y conflictivas en la vida social (ídem, p.17), es en estas situaciones más que en ninguna otra donde se puede observar la relación entre coerción social y acción individual que lleva implícito un "límite" y el marco normativo que ordena la estructura social se percibe como "incapaz" de asegurar la existencia pacífica de las relaciones:

En consecuencia, estas situaciones obligarían los sujetos a "situarse", esto es, a paradójicamente tomar partido restringiendo su acción a una interpretación específica de los valores. Así, estas situaciones enseñan cómo los sujetos son constreñidos a adherirse a posturas, identidades y valores, pero movidos por el interés de solucionar sus propias necesidades y deseos: "tenemos entonces una restricción que constituye la libertad de construcción del mundo" (Evens, 2006; en Lube, *ibidem*).

Para Gluckman las "situaciones sociales", que pueden ser registradas por el antropólogo, constituyen una serie de interrelaciones sociales que dan cuenta de la estructura, instituciones y demás elementos de esa sociedad en cuestión. Se revelan así, los problemas estructurales que se encuentran articulados con el sistema social, cuya importancia radica en dar cuenta de cuáles son estas relaciones y de qué manera afectan la estructura de cada grupo racial. "Una situación social es el comportamiento en ciertas ocasiones de los miembros de una comunidad en cuanto tales, analizado y comparado con su comportamiento en otras ocasiones, de manera que el análisis revela el sistema de relaciones subyacente entre la estructura social de una comunidad, las partes de su estructura social, el ambiente físico y la vida fisiológica de sus miembros" (Gluckman, 1958:7) Con ello, el autor parte de una perspectiva que busca la comprensión de la vida social como un proceso, es decir, abordando cada caso, o mejor aún, cada situación social dentro de un proceso activo de relaciones sociales que posibilita a la antropología, teorizar sobre el cambio, el conflicto y la fluidez de la vida social. Por lo tanto, esta última, debe ser explicada mediante un análisis diacrónico que permita observar cómo los grupos o los individuos han variado sus adhesiones de acuerdo con una diversidad de situaciones que se presentan a lo largo de periodos extendidos; lo que permite observar el comportamiento en casos de conflicto social. La finalidad es permitir el estudio dinámico de los procesos sociales tomando en cuenta su dimensión histórica, los contextos microsociales entendidos desde los estudios de caso y situacionales; y los contextos macrosociales como la economía nacional, las presiones políticas o las situaciones de opresión colonial (Lube, *op.cit.*, p. 18). Lo anterior es de suma relevancia para el problema de investigación, ya que las acciones de los agentes, de los sectores sociales que se confrontan, se encuentran adaptadas a las situaciones sociales que se presentan en su vida cotidiana, pero estas adaptaciones tienen una profundidad histórica de interrelaciones que se entretajan, en el caso de países que han sido colonizados, por la separación, la diferencia, la distinción, la hostilidad y el conflicto (Gluckman, *op.cit.* pp. 9-10). En la etnografía de Gluckman estos sectores estaban

representados por británicos y zulúes. En el caso que aquí se expone los sectores en conflicto se ubican por un lado en las cúpulas de poder representadas o manifiestas en los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, y por el otro sector, los pueblos indígenas *mè'phàà*. Así, tomar en consideración —como lo propone Gluckman— los factores dominantes, el mantenimiento del orden y el control de las condiciones sociales, económicas y políticas, así como las contradicciones dentro de la estructura social permiten también un acercamiento a las acciones que hacen énfasis en la diferencia de los sectores sociales en confrontación y de las oposiciones al dominio que se generan en los sectores racializados como inferiores.

La propuesta de Gluckman sobre las *situaciones sociales*, permite observar toda una gama de elementos que entran en juego para el análisis del conflicto y que han sido descritos en el párrafo anterior. El método que se sigue aquí entonces es destacar esas situaciones que han vivido los integrantes organizados del pueblo *mè'phàà*, destacando desde qué posición emiten sus opiniones y construyen sus perspectivas. Ya que se ha descrito de manera general el impacto de las ANP's debemos de continuar con el siguiente evento que marcó de manera positiva a los pueblos, la suspensión de la reserva de la biosfera, donde se observaría también a los sectores sociales en confrontación, considerando en ello tanto a los pueblos como a las instituciones, que para el caso son las autoridades de la UIEG y del gobierno del estado de Guerrero.

Ya que el proyecto de reserva no fue una iniciativa comunitaria, el lunes 8 de octubre se concentraron a lo largo de la carretera Tlapa-Marquelia los pueblos que atendieron los acuerdos del primer foro para llegar a las instalaciones de la universidad y tomaron las instalaciones de la UIEG y a las personas más allegadas al rector de la universidad, Rafael Aréstegui, como una medida de presión para exigir al Secretario de Medio Ambiente y Recursos Naturales de Guerrero (SEMARENGRO), Carlos Toledo Manzur, el cese inmediato de todas las acciones del gobierno encaminadas a declarar la Reserva de la Biosfera. La toma de instalaciones concentró a 16 autoridades civiles y agrarias y a integrantes de sus pueblos que los acompañaron: Comisaría Ejidal Iliatenco, Consejo de Vigilancia Iliatenco, Comisaría Municipal de Cruztomahuac, Comisaría Municipal de Tapayoltepec, Comisaría Municipal de Moyotepec, Comisaría Municipal de Obispo, , Delegación Municipal de Loma Concha, Delegación Municipal de San Miguel, Delegación Municipal de El Carrizal, Delegación Municipal de Llano de Heno, Delegación Municipal de Plan Natividad, Comisaría Municipal de Filo de Acatepec, Comisaría

Municipal de Unión de las Peras, Delegación Municipal de Cúpula del Sur y Comisaría Municipal de La Ciénega. Las autoridades que allí llegaron se reunieron para ir tomando decisiones conforme tuvieran una respuesta positiva de Carlos Toledo. Rafael Aréstegui no se encontraba en las instalaciones, entonces se contactó vía telefónica para informarle sobre la decisión de los pueblos de retener a su equipo de trabajo hasta que se les asegurara que se cancelaría el proyecto. El papel del rector para su promoción y su postura frente al mismo expresa cómo se llevan a cabo las iniciativas gubernamentales con los pueblos indígenas — actitud que empezó a ser cuestionada por profesores de la universidad, que también son indígenas y varios de ellos de la región de la Montaña—, luego entonces no tardó mucho tiempo en que tanto las autoridades ejidales y comunales involucradas más de cerca con la defensa del territorio y también algunos profesores, reconocieran la asociación de las ANP's, la Reserva de la Biosfera y las concesiones mineras como un solo proyecto de Estado que se organizaba para apropiarse de los bienes de su territorio:

Cuando yo llego a la universidad todo eso de las áreas naturales protegidas es justamente el antecedente lo que él [Rafael Aréstegui] tiene de cómo promovió también la minería, porque eso me lo contó él o sea promovía este tipo de talleres de minería, como una propuesta de desarrollo para las localidades, de cómo organizar el territorio me contaba Rafael. Ahora lo que él preparaba a través de esos talleres cobra lógica, cobra lógica por que la Reserva de la Biosfera era territorio ya concesionado a empresas mineras, eso es lo que discutíamos nosotros ¿cómo vas a crear una zona de reserva en algo ya concesionado? Las empresas van a decir no, a mi antes de que hagas tu Reserva de la Biosfera a mí me concesionaste y si nos vamos a una pelea entre tribunales, me va a dar la razón la Suprema Corte, a mi empresa, porque yo compré antes la concesión y lo que es primero en tiempo es primero en derecho. Entonces ese es el argumento más fuerte de los compañeros pues cuando yo llegue.

Cuando yo llegue no puede dar una confrontación dura no, pues mi postura era más política yo siento, pero para conciliar, no para pelear, y sí, yo dije que estaba de lado de los que estaba en contra de ese proyecto pues, y si me pare, y si dije que no era posible que esos tipos de proyectos quisieran aplicarse para gente que siempre ha cuidado su territorio y en esa ocasión, casi que, 'los que no están conmigo están en mi contra' dijo este Rafael Aréstegui, además amenazó, amenazó a su personal cuando dijo que iba a despedir a los trabajadores, a todo trabajador que estuviera en contra de su proyecto, este, lo iba a despedir. Así muy autoritario no y entonces fue una pelea de temperamentos muy fuertes, donde se exasperaron mucho los ánimos, porque de un

lado estaba Rafael con su postura y de la otra parte de todos los maestros, Pascuala la recuerdo, este... porque eran los que si se atrevían a hablar, Pascuala la maestra pues si se paró y hablo, los demás que si estábamos en contra aunque en ese momento no teníamos muchos argumentos, pero estaban maestros como Raúl, Amadeo, Toño, Renato, son gente que está en contra pero no se aventaban el paquete. Como líderes visibles ahí, me sume más justo a Fabián y Fausto, entonces del otro estaba Rafael, la maestra Marisa, que hablaban y defendían este tipo de proyectos, las supuestas bondades, el profesor Zenaido decía también que eran proyectos que había que ver todas las aristas y con palabras rebuscadas de que las bondades del proyecto superaban en mucho lo que podrían tener de negativo. Se veía entonces como el gran líder al rector y todos lo demás sus achichincles que lo defendían, pero de este lado estaba menos agrupado, pero el que hacía contrapeso ahí era el maestro Fabián, tanto así que se sentaron hasta juntos y discutieron de lado a lado y se encendieron pues los ánimos, 'a mí no me amences' dijo Fabián, y esa parte fue como histórica para mí, en este proceso de la Reserva de la Biosfera, al interior de la universidad (Iván Oropeza, La Ciénega, marzo de 2018)

La toma de las instalaciones de la universidad es una de las situaciones más tensas que han pasado los *mè'phàà* y también decisiva para el impulso de un movimiento de defensa que aglutinara más pueblos. Debe de considerarse, además, que no estuvo libre de conflictos internos, sobre todo con los profesores y estudiantes de la UIEG porque se les catalogaba como traidores a los intereses de los pueblos, personas que se "habían vendido" para promover la reserva atentando con ello la estabilidad y la propiedad de los territorios. Por otro lado, en la universidad se criticaba también a quienes no querían apoyar el proyecto de la reserva, los profesores que estuvieron en contra reconocen que temían su despido laboral y además eran tratados de manera discriminatoria por los profesores mestizos:

A nosotros nos consideraban como un tipo de escoria, de que estábamos, como si oliéramos mal, como si fuéramos un tipo de peste ahí pues en la universidad, o sea teníamos a todo el mundo en contra y éramos pocos los indígenas en desacuerdo con el rector, un grupo de renegados, ¡aja! ¡sí que te sentías mal! Nosotros éramos como los tipos malos porque ¿cómo íbamos a estar en contra de esa gente buena?, se veía como muy bondadoso todo lo que el gobierno quería hacer. Como que si te sientes mal porque no sé cómo tus mismos compañeros te ven como mal, porque tú eres como alguien que no quiere progreso y el desarrollo para tu pueblo. O sea, tu propia gente, sentíamos el desprecio de nuestra propia gente y a parte que de por si los mestizos te ven como que tú tienes que encuadrarte, tú que te oponías te miraban con su gesto de

desprecio, tus propios compañeros te veían así de que ‘ahí van esos, los que están en contra del rector’ [...] (Iván Oropeza, La Ciénega, marzo de 2018).

Sumando a la difícil experiencia de los profesores, son pocos los alumnos que quisieron hablar sobre el tema porque en ellos también imperaba un sentimiento de descontento porque tampoco tenían toda la información acerca de la reserva y lo que implicaba, no estaban al tanto de que las listas de asistencia para dar informes sobre la reserva serían utilizadas para justificar la etapa de la consulta que es parte de los requisitos para la declaratoria. Los estudiantes, en su mayoría egresados, fueron citados vía correo electrónico y se les pagaría en total cinco mil pesos por un mes de trabajo, que consistía en visitar las comunidades y convencer a sus integrantes de apoyar el proyecto de la reserva:

Los chavos [alumnos de la UIEG] decían que a donde iban que tenían problemas porque la gente pues nos decía que como es posible ustedes van a decidir lo que nosotros tenemos que hacer, nuestros ancestros han cuidado su naturaleza y no necesitaban tenerlos en reserva como lo quiere llamar el presidente de México dicen, unos los grandes políticos que quieren adueñarse de los territorios pues, entonces decían pues que todos los chavos tenían problemas empezaban a tener problema en la comunidad.

Ellos tenían que ir y decir que pues que era viable de tener la reserva de la biosfera y que se van a conservar más animales y que no sé qué tanto y que los árboles y que las plantas y que decían pues decían que si se hacia la reserva íbamos a vivir mejor y que no sé qué tanto decían después los chavos, eso es lo que les dijeron los engañaron pues, porque yo me puse a investigar en internet que es eso de la Reserva de la Biosfera, ahí en internet ya hay información, ya hay información sobre este sobre eso, entonces es de que ya no se permite la cacería, sustraer madera para la succión de viviendas y otras cosas como andar ahí porque si no espantamos a los animales, que los ponemos nerviosos ahí hay información pues, entonces dije no pues empecé por mi aportar ideas lo que es la Reserva de la Biosfera en mi comunidad pues. Empecé bueno a pensar que estos a lo mejor quieren perjudicar al pueblo, que por eso mandan a los chavos y quieren hacer esto de las reuniones.

Por eso la gente empezaba pues a preocuparse de que se trata, pues entonces platicábamos sobre que es la reserva de la biosfera y así se vio el problema, entonces el pueblo se levanta, La Ciénega ya como siempre ya defiende sus territorios, no estaban de acuerdo en lo que es tener la Reserva de la Biosfera, empezaron a tener reuniones de que si aceptaban a tener la reserva o no, ya pues se levantó después el pueblo a

defender y a investigar quienes son los que eran los que encabezaban sobre ese proyecto y resulta que el propio rector de la universidad y los maestros, unos maestros que están en la universidad (Anónimo, La Ciénega, mayo de 2014).

La confianza de la casa de estudios tardó mucho tiempo en recuperarse, pero los profesores que desde el principio vieron que la idea de la reserva y la manera en que se estaba procediendo no era la correcta, definieron su postura frente a los pueblos en octubre de 2012 cuando se unieron al comité que viajaría a la ciudad de Chilpancingo para reunirse con el secretario de gobierno y el titular de la Semaren debido a que el rector no se presentó al siguiente día que se tomaron las instalaciones, por lo que se rompe el diálogo directo con él. La comisión de los pueblos decide que ya no tendrán más que tratar y se hace un pronunciamiento en el que se le desconoce como rector de la UIEG, por lo que la única vía posible para resolver el conflicto es que se pidiera una reunión con el gobernador o con el secretario general de gobierno:

Incluso nos empezaron a obligar a tomar posturas, entonces nos decían: ‘¡haber! ¿quiénes van a estar en contra y quiénes van a estar a favor?, entonces les dije: ‘nosotros vamos a estar defendiendo la postura del pueblo y nosotros no estamos defendiendo la postura del gobierno’, entonces ahí fue entonces se arma la comisión, agarran a todos los funcionarios que estaban y los encierran como muestra de presión (Fabián Carrasco, Paraje Montero, marzo de 2018)

Las personas que retuvieron fueron las más allegadas al rector, el secretario académico, el director de planeación y finanzas, así como a la abogada general y los profesores encargados de promover la aceptación de los pueblos respecto a la Reserva de la Biosfera. La reunión se llevó a cabo el 10 de octubre con el Secretario de Gobierno del estado de Guerrero, Lic. Humberto Salgado y con el titular de la SEMAREN, Carlos Toledo; donde asistieron no las autoridades civiles, sino más bien líderes reconocidos por los pueblos: Silverio y Constantino Navarro de Ojo de Agua; Hipólito Bruno de Unión de las Peras; Urbano Morán, Hermenegildo Morán y Saúl Morán de La Ciénega; Acacio Flores y Jesús Sánchez de Malinaltepec. Por parte de la Universidad fueron los profesores: Iván Oropeza, Fabián Carrasco, Jaime Vivar y Fausto Solano Cervantes; todos acompañados por un abogado representante del Centro de Derechos Humanos de la Montaña "*Tlachinollan*", Vidulfo Rosales. La comisión negociadora llevaba dos puntos a tratar: 1) el rechazo total del proyecto Reserva de la Biosfera de la Montaña y 2) el desconocimiento de Rafael Aréstegui como rector de la UIEG. Como tercer punto y que no

estaba sujeto a negociar era la declaración de *personas no gratas* en la región a Rafael Aréstegui, Carlos Toledo y Taurino Hernández: "y si suben o llegan a subir a la Montaña no nos hacemos responsables a lo que les iba a pasar, porque se les va a mandar a reeducarse con la policía comunitaria, se les designo personas no gratas del territorio y sí se les veía se les advirtió al gobierno, que sí se les veía los pueblos no eran responsables de lo que les pase, como fuimos tajantes en eso, ya dijeron: 'ah bueno, pues no van a ir', eso no se puso a discusión" (Fabián Carrasco, Paraje Montero, marzo de 2018).

La experiencia del primer encuentro con las autoridades gubernamentales otorgó una primera certeza, que los pueblos no se bastaban solos y que necesitaban conciliarse con todos los que quisieran apoyarlos, incluyendo a los profesores que veían con desconfianza. Más aún, para varios integrantes de la comisión de los pueblos, era evidente cómo las personas frente a las instituciones gubernamentales tratan de manipularlos para lograr objetivos que ciertamente terminan por afectarlos, el conflicto entonces hace de los integrantes del movimiento de defensa, actores políticos que difieren de las políticas que les aplican y las confrontan. En la siguiente cita se narra la experiencia de dos integrantes del movimiento de defensa que estuvieron en la mesa de negociación en Chilpancingo y que son también profesores de la UIEG, Iván Oropeza (I.O.) y Fabián Carrasco (F.C.):

I. O.—Lo que más recuerda uno es que los grandes líderes que venían no defendieron el objetivo principal, al final de cuentas salimos nosotros [los profesores] a defender a lo que íbamos, a cancelar el proyecto de la reserva.

F. C.—En la reunión con el Secretario de Gobierno, no se tenía claridad porque de hecho sí les tuvimos que debatir a los que integran la comisión que decían que la Universidad tuvo la culpa, yo les decía que pues que no, la Universidad fue donde se derramo la gota del agua porque en los núcleos agrarios el Gobierno venía trabajando con muchos programas sobre estos proyectos de las áreas naturales, entonces en los núcleos agrarios había más dinero porque les daban muchos programas les daban muchos apoyos a ellos. Todo esto de servicios de pago por servicios ambientales, desde el programa ese de 'maíz por bosque' en aquel tiempo el programa de Malina tuvo un aserradero allá atrás, pero le dieron un apoyo importante que ahorita se están echando a perder ahí las maquinas.

En los núcleos agrarios estaba circulando dinero o sea ofertaban programas, ofertaban programas certificados por servicios ambientales y ahí es donde lo venían trabajando



mucho, ahí venían trabajando mucho. Fue entonces la situación que el Gobierno en este caso Carlos [Toledo] es amigo de Rafael [Aréstegui] entonces pues a mi mejor amigo lo pongo al frente porque puedo confiar en él para que saque adelante el proyecto por ejemplo de la reserva, porque no voy a poner el proyecto en las manos de los comisariados, yo gobierno. Pues fue ahí donde nosotros decíamos que no es precisamente la Universidad, aquí es donde explotó, es cierto, aquí es donde explotó; pero lo que se debe de ver es que entonces este proyecto ya se viene trabajando desde antes. Ahora, los que fueron para defender y plantear esto de rechazo a los procesos que imponen, pues algunos líderes de los pueblos no iban realmente a defender todo este tipo de cosas, como que algunos iban así de a ver que sacaban.

I. O.—¡Iban bravos pues! ¡iban muy bravos, bravos así de que ahora si nos va a escuchar el gobierno! pues o sea no, no discutieron con el Gobierno el proceso de la cancelación de la Reserva de la Biosfera, por un momento se había hasta perdido en la reunión, por un momento pues se dejaba ver que se iba a implementar porque nadie lo estaba defendiendo, entonces casi que los líderes ya lo estaban admitiendo, la creación del proyecto, yo recuerdo en un momento tuvieron que decir ‘pues bueno pues si el Gobierno lo está diciendo eso es bueno, entonces compañeros pues dice que aquí nos está hablando de que trae beneficios’, y en ese momento no sé quién pidió un tiempo fuera, ahí nos volvimos a reunir por que se pidió un tiempo fuera, se pidió un tiempo fuera [...]

F. C.—Y es que te reciben como si de veras les importara lo que piensan los indígenas, pensando que teníamos hambre también nos trajeron tacos [...]

I. O.—¡porque todo eso cuenta! así iba la gente bien brava ¿pero allá? El maestro Fabián aquí presente pues sabe de estas cosas, primero como nos ablandan, allá recuerdo que decían ‘¿compañeros ya comieron?’ porque esta gente tiene visores en todo el camino ‘ahí chécate si esa gente ya comió, que ha hecho’, pues ellos ya sabían que no habíamos comido, entonces a pues te doy de comer, aquí hay unas galletitas y un cafecito pero no te las servías porque ahí estaban las muchachas, las edecanes, nos mandan edecanes a entregarnos estas cosas que pues distraen, son distractores, es como un bloqueo mental porque los compañeros que iban pues en vez de estar centrados a lo que íbamos pues a cada rato las muchachas iban ‘¡tome más café, aquí hay más galletas!’

F. C.—Sí, usaron todas las estrategias de distracción para tranquilizarnos, entonces la gente si como que el ánimo estaba ya para dejarse convencer, si, entonces como primero de verdad hablaron de todas las bondades y como que Vidulfo el también como que dijo esto de ¡si estamos en contra compañeros hay que defender la

propuesta! Y nos llamó a todos, y ahí yo también dije ‘¡no pues si estamos diciendo que no, es porque no, no tengo porque aceptar la propuesta del gobierno!’

I. O.—Sí porque ya la gente ya había cedido, ya había cedido.

F. C.—Estaba tirada la cosa, se estaba ablandando mucho, entonces ya de repente como que se reactivó otra vez, empezamos ya a ver el interés, a lo que íbamos, como puntualizar. Entonces se dijo a ver, primero el caso del desconocimiento al rector, nos preguntaron ¿sí o no pasa?, y ya contestamos ‘si señor se desconoce, es un acuerdo’, siguiente punto, el rechazo total a la Reserva de la Biosfera no se quiere hoy ni mañana ni en 15 ni en 20 años, sale ¿si pasa?, ‘sí pasa’ contestamos, último ‘no queremos presencia de estas personas [Rafael Aréstegui, Carlos Toledo y Taurino Hernández] de lo contrario se dará a la reeducación comunitaria o de lo contrario otra cosa puede pasar y nos puede culpar a nosotros en las comunidades’, entonces ya así fue como que ya se estaba puntualizando.

I. O.—Ya después del tiempo fuera, la consigna era ir por todo, en la segunda ronda que nos tocó hablar ya puntualizando, no queremos la reserva por esto y por esto, porque lo que nos tocó a nosotros [los profesores de la Universidad] más que nada era la reserva.

F. C.—Después, bueno yo me sentí bien porque después de todo, se culmina con la salida del rector se culmina con la cancelación del proyecto de reserva y culmina como una nueva etapa. Abrimos también la puerta con las autoridades de los pueblos, con desconfianza por supuesto, porque eso no significa que nos van a tener confianza y hasta ahora como que nos tienen un poco de reserva, hasta ahora. Pero somos muy pocos los que estábamos involucrados en este asunto y la gran mayoría igual como ahorita los compañeros, así como que les vale eso no les interesa, entonces este siempre son los que iniciamos hasta ahorita.

I. O.—Para mí... te puedo decir que para mí se abrió otra etapa, yo te puedo decir que termino esa etapa tan feliz, pero se abrió otra etapa más dura para nosotros por lo de las concesiones mineras, por los proyectos de las empresas mineras en nuestros territorios que, pues va de lado con lo que ya se dijo de la reserva, es una etapa más dura porque vienen más enfrentamientos con el gobierno pues, yo lo veo así, pero bueno ahí tal vez sería otra entrevista.

El proyecto de la Reserva de la Biosfera estaba cancelado en el mes de octubre de 2013, y a partir de ahí los integrantes de los pueblos *mè'phàà* principalmente, se reunirían cada mes en un foro regional itinerante, cuya finalidad era y sigue siendo hasta ahora, llevar información acerca de las

problemáticas e implicaciones de las concesiones mineras en los territorios de la región de la Montaña a pueblos *mè'phàà* y *na savi* de diversos núcleos agrarios y municipios. Un trabajo paralelo y de suma importancia es que, junto con la información general, se van tomando acuerdos, posturas colectivas y estrategias de acción para frenar las políticas públicas extractivistas, específicamente las mineras. El segundo foro se convocó para el 20 de octubre de 2013 y se realizó nuevamente en el pueblo de La Ciénega, aquí se aprecia otra *situación social* que conforma y solidifica al movimiento de defensa cuando los diversos núcleos agrarios toman la decisión de formar el primer Concejo Regional de Autoridades Agrarias en Defensa del Territorio, las autoridades que quedaron el primer concejo fueron los CC. Teodoro Tomás Galeana –Bienes Ejidales de Iliatenco–, Apolonio Cruz Rosas –Bienes Comunales de Sta. Cruz del Rincón–, e Inocencio Navarro Solano –Bienes Comunales de Malinaltepec–, Presidente, Vicepresidente y Secretario, respectivamente. Acompañando a estas tres figuras principales del Concejo, se encontrarían también Felipe Martínez Emiliano Comisariado de Bienes Comunales de Mixtecapa—, Agapito Cantú Manuel —Comisariado de Bienes Comunales de San Miguel del Progreso—, Josafat Mejía Luján —Comisariado de Bienes Comunales de Colombia de Guadalupe—, Samuel Arreaga de la Cruz —Comisariado Ejidal de San José Vista Hermosa—, Felipe Torralba Gálvez —Comisariado de Bienes Comunales de Atlamajalcingo del Monte—, Ramón Reyes Benito —Comisariado de Bienes Comunales de Iliatenco—, Tomás García Evaristo —Comisariado de Bienes Comunales de Iliatenco—, Simeón Arreaga Galeana —Comisariado de Bienes Comunales San José Vista Hermosa— y Eduardo Bello Flores —Comisariado Comunal de Pueblo Hidalgo—.

Dentro de los primeros foros del Concejo, se determinó que las problemáticas sobre las concesiones y la reserva de la biosfera se discutieran en mesas de trabajo que fueron variando conforme se asumían ciertas tareas generales para todos, de entre ellas se tiene el levantamiento de actas de asamblea de comuneros y ejidatarios para posicionar su rechazo total a la Reserva de la Biosfera y a las concesiones mineras; propuestas o en su caso mayor impulso a las iniciativas comunitarias de cuidado de los recursos naturales frente al proyecto de la reserva; redacción de oficios para dar a conocer a las distintas instituciones gubernamentales el rechazo a las ANP's y las concesiones mineras, tales como la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, la Secretaría de Economía, al Estado mediante la Oficina de Atención Ciudadana de la Presidencia

de la República y la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. También se han realizado talleres dirigidos al análisis de la reforma al artículo 27 constitucional y su impacto en la reglamentación agraria, se incluyó también en la agenda de trabajo la criminalización del movimiento por las demandas judiciales y buscar un acercamiento con el Gobernador del estado para plantear sus problemáticas. Este último punto no se ha realizado pese a que el movimiento cumple en octubre de 2018 seis años de vida. En el foro número seis, que se llevó a cabo en la comunidad *na savi* de Huehuetepec, municipio de Atlamajalcingo del Monte, el entonces rector de la UIEG el Dr. Floriberto González afirmó a los ahí convocados que la UIEG se retiraba de manera oficial de compromisos de cualquier índole con la SEMAREN y por lo tanto la institución se retiraba de todo tipo de difusión sobre el proyecto de la reserva, también dio a conocer que el titular de la SEMAREN, Carlos Toledo, había exigido que la casa de estudios regrese el recurso económico que se le había entregado para dicha actividad. Esta posición fue tomada por el Concejo como acciones hostiles en contra de la libre determinación de los pueblos y una medida de presión para insistir en que la declaratoria de lleve a cabo. Es así como en cada reunión la insistencia de las autoridades era "no permitir el saqueo y los convenios clandestinos", "retomar los conocimientos de los abuelos para el cuidado del medio ambiente", "tener el compromiso de restaurar de manera comunitaria lo que hemos obtenido del territorio" y "tener sólo compromiso con el pueblo y para el pueblo".

Tengo entendido que las empresas mineras quieren apoderarse de nuestros territorios y nuestros territorios son sagrados, porque tienen lugares sagrados. La tierra no se vende ni se compra, nosotros vivimos de manera comunitaria, lo que significa que el agua es de todos, el aire es de todos, las tierras son comunales, y pues las comunidades tienen claro que no pueden entrar en la globalización y los tratados internacionales donde todo se ve bajo el parámetro dinero. Nosotros vamos por el compartir, compartir lo que tenemos y lo que somos, no se puede vender y comprar lo que necesitamos para vivir, porque eso sería buscar la muerte. Las empresas mineras no buscan la vida, buscan la muerte.

Un grupo de nosotros tuvimos la oportunidad de ver lo que hace la minería a los territorios, nosotros fuimos a ver lo que está pasando aquí mismo en Guerrero, en Carrizalillo. Ahí se ven las graves consecuencias de las minas, se ven las tierras destruidas, terminaron con la organización comunitaria y la salud de las personas está muy afectada porque cada vez son más lo que padecen enfermedades como el cáncer. También se ve cómo los pueblos dejan de ser pueblos porque terminan con su

organización y afectan también a su producción. Por eso hemos participado en los foros [...] (Anónimo, Malinaltepec, marzo de 2018)

Se realizaron diez foros de manera ininterrumpida hasta septiembre de 2013 cuando la región fue severamente afectada por los huracanes "Ingrid" y "Manuel", las sedes son las siguientes: 1) La Ciénega; 2) La Ciénega; 3) Mixtecapa; 4) Paraje Montero; 5) Ojo de Agua; 6) Huehuetepic; 7) Cochoapa el Grande; 8) Cochoapa el Grande; 9) Malinaltepec, cabecera municipal; y 10) Iliatenco. El onceavo foro se realizaría en septiembre en la comunidad de Pueblo Hidalgo, por las razones expuestas no se llevó a cabo y se suspendieron las reuniones debido a la emergencia y la crisis socioambiental por cinco meses. Aun así, el trabajo no se detuvo del todo, porque hubo integrantes del Concejo que visitaron otros pueblos para informar a las autoridades de la situación que se estaba viviendo tanto por la reserva como las concesiones:

Tendrá como unos cinco años para acá, que nos informamos a través de reuniones con organismos no gubernamentales de que ya había territorios concesionados en la Montaña, y pues en eso estamos desde entonces, la gente se sigue informando y bueno pues todos sabemos quiénes son los comprometidos con los pueblos y cómo nos condicionan desde el Gobierno Federal, eso pues es algo injusto, ese trato que nos dan pues es lo que está mal, porque no das territorios en concesión y después consultas a los pueblos. Esas concesiones ya están dadas sin consultar a los pueblos, aquí empieza todo desde que se quería hacer una Reserva de la Biosfera, supuestamente para cuidar el medio ambiente, de acuerdo con la LGEEPA esa reserva pues, aunque no se ha aplicado, se va a aplicar y se ve la forma para que se haga sin darle una oportunidad a los pueblos de participar, de cuidar lo suyo. Entonces aquí lo que nosotros vemos es que hay pues decisiones contradictorias, porque por un lado el Gobierno promueve supuestas áreas para conservar y cuidar el medio ambiente y por otro vemos como se destruye con los proyectos mineros. Para nosotros eso de la reserva sólo es un proyecto que le permite a los extranjeros explotar nuestros recursos con el permiso de Gobierno, es dejarles la puerta abierta para que se lleven todo, por eso dieron las concesiones mineras [...] (Anónimo, Malinaltepec, marzo de 2018)

Como ya se mencionó en el segundo capítulo, la diferenciación cultural y la significación negativa de la otredad ha tenido un largo proceso que aún no culmina y más aún, se recrudece por el control y la explotación de los bienes naturales. El proceso de despojo entonces implica una discriminación histórica, un contexto de pobreza y marginalidad, así como una respuesta quizá no esperada por parte de los pueblos que se resume en la organización social cuya base es la

identidad cultural que se expresa a través del valor reconocido y significado de los territorios. La situación específica que viven los pueblos por las concesiones mineras se reflexiona desde su experiencia situada, es decir, desde la carga histórica de su condición subordinada que ha impuesto aislamiento, fragmentación y negación; pero también de un territorio construido y modelado culturalmente. Así, esta condición histórica tiene también otro lado, la persistencia de los elementos culturales y los recursos que ofrece su diversidad para la reelaboración y la resistencia que hace permanecer una realidad distinta o alternativa al proyecto civilizatorio occidental<sup>70</sup>.

Como siempre el mexicano es traidor de su patria, así desde la colonia, desde que llegó Cortés, que hubo gente que le ayudó y le informó de todo lo que aquí había, y lo que pasó es que Cortés acabó con nuestra gente. Si somos así ahorita, igual somos, el interés económico está por encima de todos y eso nos convierte en traidores. Entonces, en Iliatenco se paró la minera, la asamblea dijo ¡no! Y que se fueran, porque si regresaban se tenían que atener a las consecuencias, los íbamos a meter a la cárcel, porque es lo que merecen ustedes, porque aquí no hay consulta para el pueblo. Es así como es que se retiraron de Iliatenco, pero nosotros vimos que teníamos que empezar a organizarnos. Luego de eso llegó lo de la biosfera [el proyecto para decretar la Reserva de la Biosfera de la Montaña alta] entonces el pueblo nos comisionó a mí y a otros compañeros como topiles para que estemos informando en otros pueblos cómo es que llegan esas personas a querer convencer para que se les de permiso de instalarse, que se pongan abusados, que no permitan que entren las mineras, porque si las mineras entran en lo alto, ¿qué va a pasar con esta parte baja? Pues se va a envenenar toda el agua que todos consumimos del cerro, porque hay mineras que quieren instalarse en las partes altas, hay partes donde al agua no se saca de los pozos, sino que es la que viene de la que se acumula en los cerros.

Es por eso nosotros debemos de ponernos activos, que no nos vengán a engañar con programas, ese día que bajaron los mineros a Iliatenco, atrás de los mineros ya venía Sedesol venía CDI y no sé quién más. "Ándeles señores acepten lo que les ofrecen las mineras, van a tener trabajo y además nosotros como dependencia vamos a apoyarlos para que hagan las obras que ellos van a pagar, van a tener obras, van a tener trabajo, van a comer bien". Pero nosotros decimos que eso está en la Carta Magna, que es obligación del Gobierno que nosotros tengamos lo que se necesita para vivir bien,

---

<sup>70</sup> Cfr. Bonfil 1987

entonces pues es un engaño eso que hacen para querer convencer al pueblo para que de sus tierras. Como mexicanos tenemos derechos y las obras sociales son obligación del Gobierno y eso es de ley que nos lo tienen que entregar a cambio de nada. Entonces no tenemos por qué entregar nuestras tierras para que nos den lo que por derecho nos corresponde. Los programas deben de aterrizar a cambio de nada. Aquellos que llegaron de allá, venían de Canadá, y llegan a nuestro país gracias a los que gobiernos que ahora se dedican a vender nuestra patria (Prof. Teodoro Tomás, Foro núm. 14 del CRAADT, Tototepec, mayo de 2014)

Atendiendo a las distintas dimensiones que adquiere el conflicto por la defensa del territorio y siguiendo a Guy Di Meo (citado en Lindón, 2006: 15), se puede reconocer en el territorio tiene, al menos, tres escalas: el primero tiene que ver con nuestro espacio inmediato, en el que nos encontramos como humanos, donde desarrollamos el aquí y ahora de nuestras acciones presentes, "lo que el autor denomina nuestro ser en el mundo, en la tierra, nuestra geograficidad". La segunda tiene que ver con "la red integrada por los lugares vividos por el sujeto en otros momentos de su vida". Y la tercera, contempla todas las características espaciales posibles pero unidas por los referentes mentales que los remiten tanto a las prácticas como a elementos significativos o al imaginario del sujeto. Esta posibilidad analítica permite que nos acerquemos a un tipo particular de territorialidad. Para el feminismo, por ejemplo, es una territorialidad de género situada. Desde la perspectiva feminista, pero aludiendo al territorio objeto de las políticas extractivas, es la territorialidad de la resistencia, tejida a través de la propia vida de los agentes: los pueblos *mè'phàà*. En el discurso feminista esto supone también, que esta territorialidad "es producida desde ciertas posiciones en el tejido social, casi siempre subordinadas" (Lindón, 2006<sup>a</sup>: 16).

Porque lo hemos vivido no, decía el señor Félix Ramírez de Malinaltepec, es un principal, decía en la asamblea que no es la primera vez esto del gobierno que quiere controlar el territorio, quiere despojar las tierras. Así se ha contado desde los tatarabuelos dice, cuando estaba niño que eso pasaba desde los encomenderos españoles, los españoles hicieron encomiendas que se establecieron en la región, pues trataron de escriturar las tierras con la finalidad de venderlas, pero con mucha ignorancia sabíamos que era eso y que implicaciones tenía y pues los malinenses defendieron sus tierras, defendieron hasta con su propia vida, estaban decididos a dar su vida. Eso pasó ya desde hace mucho tiempo, pero así los abuelos cuentan las historias de cómo vivieron para que los que venimos después sepamos cómo ha luchado nuestra raza. Así decía el señor Félix que pues no es la primera vez decía, de

hecho, siempre ha sido así, por eso es que no debemos de dejar esta lucha no debemos de dejar participar.

Digamos que hay una historia de saqueo, de despojo de territorio, precisamente aquí en los pueblos de la Montaña una de las causas de que llevo a la gente a levantarse en armas en la revolución de 1910, fue precisamente que los terratenientes, los hacendados en contubernio y complicidad con el Gobierno de Porfirio Díaz, empezaron a acosar los territorios. Una de las demandas que ratificaban ellos era pues la defensa del territorio, de los recursos naturales, que nadie perdiera su legítima propiedad, nadie, ningún extraño, ningún extranjero tenía derecho de disfrutar esos recursos más que sus hijos, sus hijos del territorio. En días como hoy otra vez el gobierno vuelve, pero ahora con proyectos, pero es lo mismo (Saúl Morán, La Ciénega, agosto de 2013).

Esto queda demostrado en el mismo discurso de los pueblos *mè'phàà*, cuyo componente principal, el vínculo construido de los habitantes con su entorno inmediato, nos muestra no sólo los escenarios que tienen movimiento en el sentido espacial, sino su narrativa que incorpora: prácticas espaciales, formas de pensar el territorio, los puntos nodales y tramas que se entretajan con la subjetividad colectiva que le da forma a su territorialidad y que incorpora la resignificación de la misma a partir de sus experiencias vividas. Se cita a continuación, fragmentos del Manifiesto de Cochoapa, como su nombre lo dice, es un manifiesto que fue escrito en el séptimo foro regional del CRAADT en el municipio de Cochoapa el Grande, el 13 de abril de 2013, y que dice:

A los tres niveles de gobierno, tomando en cuenta que, en el mes de julio de 2011, la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conanp) presentó un estudio para que el ejecutivo federal emitiera un decreto para declarar Reserva de la Biosfera en la Montaña de Guerrero, que abarca 157, 896.02 hectáreas, que forman parte del núcleo sagrado de nuestros pueblos *na savi* y *mè'phàà*, sin pedir la autorización de los pueblos que son los verdaderos dueños de esa riqueza natural. Denunciamos públicamente toda acción que ponga en riesgo la integridad de nuestros territorios y violan nuestros derechos como pueblos originarios de la Montaña [...]

Por encima de la voluntad de nuestros pueblos, en septiembre del mismo año, el titular de la Semaren Carlos Toledo Manzur y el entonces rector de la Universidad Intercultural del Estado de Guerrero (UIEG) Rafael Aréstegui Ruiz y el coordinador regional de la CONANP, Taurino Hernández, firmaron un convenio para que la UIEG llevara a cabo la promoción de dicho proyecto en nuestras comunidades, para nosotros



esta decisión es injusta y ajena a los intereses comunitarios, representó una traición por parte de funcionarios públicos que se han empeñado en importar modelos de conservación del medio ambiente que violentan los derechos de los pueblos indígenas estipulados en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. En lugar de fortalecer los procesos autogestivos que se gestan en nuestra región, festejan su facultad de dividir nuestra organización con proyectos y propuestas que responden a los intereses de la deslegitimación [...]

Tanto la Reserva de la Biosfera como la certificación, afectan nuestros derechos a decidir sobre el uso y disfrute de nuestros territorios, nuestra práctica agrícola tradicional y el aprovechamiento colectivo de nuestros bienes naturales, también que el Gobierno Federal ha dado concesiones mineras a empresas extranjeras hasta por cincuenta años, son proyectos que tienen todo el respaldo del Gobierno federal y del estado de Guerrero, una derrama económica que supuestamente se generaría con la extracción depredadora de nuestra riqueza, las inversiones que realizan estas empresas extractivas y los mismos intereses económicos de los concesionarios está protegida por la Ley de Minería que considera a ésta actividad como preferente a cualquier otro uso de terreno[...]

Rechazamos todas las políticas y leyes que ponen en riesgo nuestra cultura tradicional, sea mediante dinero con programas sociales condicionados, rechazamos la ocupación de nuestros territorios con criterios ajenos a nuestra forma de vida, así como la imposición de cualquier forma de conservación que pueda cancelar prácticas tradicionales de cuidado y aprovechamiento de nuestros bienes naturales y sobre todo los sistemas de cultivo que son la base de nuestra alimentación.

Exigimos la cancelación de concesiones mineras entregadas por el Gobierno Federal de nuestros territorios ancestrales violando tratados internacionales como el Convenio 169 de la OIT, han sido demandados proyectos mineros en etapa de exploración, La Diana con una superficie de quince mil hectáreas entregada a la empresa Mink canadiense, que afectaría a los núcleos agrarios de Zitlaltepec, Iliatenco, Paraje Montero y Malinaltepec. El proyecto "Corazón de Tinieblas", con una superficie de cincuenta mil hectáreas entregada a la empresa Silver, inglesa que afectaría los núcleos agrarios de Totomixtlahuaca, Acatepec, Tenamazapa, Colombia de Guadalupe, Iliatenco, Tierra Colorada, Tilapa y San Miguel del Progreso, se trata en su mayoría de los mismos territorios que el gobierno quiere administrar con su proyecto de Reserva de la Biosfera.

El manifiesto de Cochoapa fue entregado por un comité designado por el CRAADT en Los Pinos, Cámara de Diputados, SEMARNAT y la CONANP. Es cierto que las concesiones no implican un

paso en automático a la instalación de una empresa minera. Pero su existencia, legítima para el gobierno federal, se puede ver de igual manera como un despojo. Ese es el contexto desde donde reflexionan los *mè'phàà*, no en la posibilidad de una empresa minera operando en su territorio, sino un hecho legal que somete su voluntad respecto a sus prácticas territoriales. El desafío de abordar su problemática nos exige considerar sus narrativas respecto a su coyuntura política y socioambiental, que adquiere connotaciones existenciales y por lo tanto subjetivas, moldeadas por la cultura y por la constante reflexividad que les exige la vulnerabilidad en que se encuentra su territorio, una vulnerabilidad que traspasa el espacio geográfico para instalarse en su vida cotidiana.

## Reflexiones Finales

---

Como antropólogas y antropólogos, vivimos (algunos) cotidianamente pensando en todo aquello que podría contribuir para que la problemática social que planteamos en nuestros trabajos de investigación encuentre un sendero para transitar hacia una sociedad más justa, más equitativa y más igualitaria. Mientras se escribía esta tesina, me cuestionaba una y otra vez sobre la importancia de las ciencias sociales para que podamos vivir en un mejor mundo, no aquel donde a base del sacrificio de los otros se construye una vida "cómoda y fácil" para unos cuantos. Ante el avance de las ciencias biológicas o la tecnología que se supone "deben" traer bienestar a todos, quizá nunca hemos estado tan lejos de que esos beneficios sean sólo para quienes puedan pagarlos, haciendo una brecha cada vez más grande entre las sociedades. La justificación para la diferencia en el acceso de los recursos es, entre otras, nuestras particularidades culturales; la diferencia reconocida desde una mente ignorante poco preparada o con intereses económicos concretos se transforma en ideología racista y clasista que crea las desigualdades sociales. El aporte de la antropología es entonces, que la diversidad cultural sea valorada y reconocida a favor de los derechos de los pueblos indígenas, que forme parte de las leyes y las políticas públicas.

En la coyuntura sociohistórica del movimiento de defensa del territorio en la Montaña se encuentra la propuesta para declarar una reserva de la biosfera dentro del territorio de los pueblos *mè'phàà*. Ese fue el catalizador que dio inicio a otra etapa de un conflicto que ya existía por el cuestionamiento a las políticas públicas donde se enfrentan de manera directa a las iniciativas del Estado que alteran la interacción o las relaciones sociales entre éste y los pueblos indígenas de la Montaña. Esta *brecha*, se convierte en una brecha simbólica y política en el momento en que estos últimos son invisibilizados en la toma de decisiones respecto al manejo, disfrute y usos de su territorio, cuyas implicaciones se manifiestan en la crisis de las relaciones entre los sectores involucrados y de las nociones de bienestar, territorio y derechos culturales.

La identidad cultural y su reelaboración dentro de un proceso de conflicto, tiene un papel esencial para la definición de estrategias, organización y modos de resistencia. En este sentido, es relevante fijar la postura analítica desde el agente cognoscente y su experiencia situada, considerando que en ellos radica un eje articulador fundamental de la realidad *mè'phàà*.

Esta primera propuesta analítica, se ha concebido a la luz de los datos etnográficos recabados en los últimos cinco años sobre el movimiento de defensa del territorio en la Montaña alta, lugar que ha tenido la mala suerte de la buena fortuna, lo que queremos decir con ello es que los *mè'phàà* habitan un territorio con una riqueza natural invaluable por su alto índice de diversidad y por las vetas mineras que atraviesan a la Sierra Madre del Sur. Concluir un proceso abierto, dinámico y actual sería imposible, lo que se busca es pensar y reflexionar —considerando la experiencia de los *mè'phàà* como agentes y constructores de su devenir— estos conflictos son sociales y ambientales, pero con un marcado cuestionamiento al desarrollo que impulsa el Estado a través de las políticas públicas que contravienen las alternativas *al desarrollo* desde los pueblos. Como científicos sociales, no podemos dejar de documentar las nuevas formas que ha adoptado el capitalismo, una nueva barbarie que subyace bajo el discurso del desarrollo, el compromiso entonces debe direccionarse a contribuir a la visibilidad de estas luchas otras, arraigadas y enraizadas en un territorio significado y valorado, los territorios culturales.

Para entender la manera particular de enfrentar las concesiones mineras en la Montaña se puede recurrir a una metáfora, observando al movimiento como la dinámica cultural que se practica en la milpa, es decir, el policultivo. El CRAADT es versátil y apuesta por varias estrategias al mismo tiempo, así como crece el maíz, la calabaza, la papa, el frijol y los diversos quelites en un mismo espacio, así el Concejo, activa diversas opciones de defensa: el cambio en los estatutos comunales, reforzar las asambleas comunitarias para la toma colectiva de las decisiones hasta llegar al amparo, como el impulsado por el pueblo *mè'phàà* de San Miguel del Progreso. Cada núcleo agrario o en su caso cada pueblo o comisariado opta por un proceso que, si bien está cobijado por el ámbito colectivo del CRAADT, se determina así mismo en concordancia a su contexto o problemática específica, tal es el caso del núcleo agrario de Paraje Montero, perteneciente al municipio de Malinaltepec, quienes tienen un proceso un tanto distinto a los otros pueblos porque en su territorio desde la década de los 60's se habían extraído bienes minerales, principalmente plata y cobre. Cuando se inicia el movimiento de defensa del territorio, el núcleo agrario de Paraje Montero ya había firmado un acuerdo con la familia Larequi Radilla para concretar un permiso para la exploración minera. Esta situación provocó que tanto autoridades como habitantes en general fueran duramente criticados y estigmatizados, lo que trajo como consecuencia que las autoridades agrarias no se acercaran de inmediato al movimiento de

defensa. Es en las experiencias locales donde se afinan las condiciones para entender cómo los *mè'phàà* trabajan la autodeterminación para transitar hacia el ejercicio y práctica de su autonomía, lo que se observa en Paraje Montero, su propuesta para frenar la incursión minera tuvo diversas aristas que si se observan metodológicamente como lo propusiera Max Gluckman, dentro de un *caso extendido* o un proceso, se hace visible que la lectura que hacen los pueblos de la Montaña, constituyen otras formas de percibir, conocer y pensar el desarrollo, el territorio y la diferencia. Así, junto con el amparo interpuesto del pueblo *mè'phàà* de San Miguel del Progreso, el cambio del estatuto comunal de Paraje Montero representa una iniciativa para crear formas novedosas de hacer política a través de un conjunto de prácticas que conducen a otra dimensión de la experiencia de los pueblos frente a las políticas extractivas y que son motivo de una investigación más amplia.

Dentro del proceso de defensa del territorio que viven los pueblos queda pendiente por analizar: 1) El papel relevante de los foros regionales del CRAADT como lugares de amplio espectro para la reflexión y toma de decisiones; 2) Las estrategias de defensa del territorio que se promueven por la vía autonómica como la reformulación de los estatutos comunales del núcleo agrario de Paraje Montero; 3) Re-conocer el planteamiento de las propuestas del movimiento de defensa desde la percepción del conflicto como punto de partida para el ejercicio de una transición necesaria de las condiciones existentes de exclusión y subalteridad, donde la experiencia de lucha y enfrentamiento con el Estado refuerza el sentido de la identidad como una alternativa para pensar el derecho a la diferencia y con ello reubicar los derechos de los pueblos indígenas como un modelo de otras vidas posibles. Este último punto cobra mucho sentido por la importancia de la política cultural que se generó en los movimientos étnicos de resistencia que han proliferado sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, un tema no menor como lo aseveran Valladares y Escobar (2017):

Se trata de la construcción de nuevas culturas políticas o etnicidades cuya particularidad es no estar centradas solamente en reivindicaciones económicas —muy importantes en el contexto latinoamericano—, sino sobre todo en la reapropiación de las dimensiones subjetivas e identitarias de su cultura, en donde se rescatan principios culturales étnicos en cuanto a la forma de concebir el poder como un servicio, la política como una obligación y las diferencias como un componente positivo y deseable de una nueva unidad social (Valladares y Escobar, 2014: 66)

Si bien la experiencia del conflicto creado a partir de las concesiones mineras permite a los *mè'phàà* definir una postura frente a dichas acciones del Estado, eso no agota las implicaciones que tienen las políticas extractivas en los pueblos. Lo que se ha expuesto en el presente trabajo es el punto de partida para indagar de manera más profunda cómo se presenta el despojo en los territorios indígenas de la Montaña para analizarlo a partir de las características que se observan en el campo de la experiencia de los implicados y afectados. Por ello, más que una conclusión, en el caso de la Montaña se debe de hablar de un proceso, que continúa hasta ahora y se fortalece a medida que las situaciones de resolución en el ámbito colectivo proporcionan solidez al movimiento del CRAADT. La mirada cercana deja ver también la violencia sistémica a la que están sometidos los pueblos indígenas de México, bajo diversos frentes son acosados y acorralados en un proceso lento que da lugar al etnocidio: despojo por megaproyectos; pobreza estructural; crimen organizado, migración forzada, exclusión y racismo. Con todo lo que implican las difíciles circunstancias, los pueblos *mè'phàà* permanecen, en una constante afirmación: "*Aquí, nos negamos a desaparecer*"

## Bibliografía

---

Aguado, Mateo, (2012) "La necesidad de repensar el bienestar humano en un mundo cambiante". (Consultado por última vez el 25 de marzo de 2017. Disponible en: [http://www.achc.org.co/hospital360/tendencias\\_emergentes/Evolucion\\_del\\_Bienestar\\_Humano.pdf](http://www.achc.org.co/hospital360/tendencias_emergentes/Evolucion_del_Bienestar_Humano.pdf))

Barabas, Alicia, (2004) "La territorialidad simbólica y los derechos territoriales indígenas: reflexiones para el Estado pluriétnico", revista *Alteridades*, vol. 14, núm. 27, enero-junio, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México, pp. 105-119.

Barabas, Alicia, (2014) "La territorialidad indígena en el México contemporáneo", en Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 46, núm. 3, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, pp. 437-452.

Barabas, Alicia y Miguel A. Bartolomé, (2014) "Introducción: los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual" en *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*, Barabas, Alicia y Miguel A. Bartolomé (coords.), Volumen IV, Pueblos otomíes, huastecos, pames, totonacos y purépechas, Colección Etnografía de los pueblos indígenas de México, Serie Ensayos, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 15-48

Bartra, Armando, (2013) "La acumulación primaria", en *Lecturas teóricas para el Proyecto Nacional Etnografía de las Regiones Indígenas*, Línea de investigación: Procesos Socioambientales, Sesión cuatro, Coordinación Nacional de Antropología, 18/07/2013, Ciudad de México.

Bebbington, A., *et. al.*, (2007) "Los movimientos sociales frente a la minería: disputando el desarrollo territorial andino" en J. Bengoa (Ed.) *Territorios rurales. Movimientos sociales y desarrollo territorial rural en América Latina*, Santiago, Chile, pp. 283-315

Boege, Eckart, (2008) *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México. Hacia una conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*, INAH, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.

Boege, Eckart, (2013) "Minería: el despojo de los indígenas de sus territorios en el siglo XXI" en *La jornada del campo*, 15 de junio, suplemento de La Jornada, México.

Boivin, Mauricio; et. al., (2004) *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y cultural*, Universidad de Buenos Aires.

Bonfil Batalla, Guillermo, (1994) *México Profundo*, Editorial Grijalvo, México.

Broda, Johanna, (2004) "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, Good Catharine y Johanna BRODA (coords), INAH, UNAM-IIH, México, pp. 35-60.

Broda, Johanna, (2008) "Leonhard Schultze-Jena y sus investigaciones sobre ritualidad en la Montaña de Guerrero", en *Anales de Antropología*, Núm. 42, México.

Broda, Johanna, (2012) "Observación de la naturaleza y ciencia en el México prehispánico: algunas reflexiones generales y temáticas", Brígida Von Mentz (coordinadora), *La relación hombre-naturaleza. Reflexiones desde distintas perspectivas disciplinarias*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Siglo Veintiuno Editores, México.

Bordieu, Pierre, (1998) "La esencia del neoliberalismo", *La Monde*, mayo, Francia, pp. 1-11.

Bustos, Camilo A., (2009) "Apuntes para una crítica de la geografía política: territorio, formación territorial y modo de producción estatista", Universidad de Sao Paulo, *Revista Anais do XII Encontro de Geógrafos da América Latina*, Montevideo.

Butler, Judith, (1990) "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista", en *Performing Feminist Critical Theory an Theatre*, Sue- Ellen Case (ed.), Johns Hopkins University Press, Marie LOURTIES, traductora, pp. 296-314.

Collignon, Béatrice, (2010) "De las virtudes de los espacios domésticos para la Geografía Humana", Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (coords.), *Los Giros de la Geografía Humana. Desafíos y Horizontes*, pp. 201-215.

Cano Osnaya, Leonor, (2013) *La defensa del territorio en el Alto Balsas. El caso de Xalitla, Guerrero*, Tesis para optar por el grado de Maestra en Desarrollo Rural, División de



Ciencias Sociales y Humanidades, Posgrado en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México.

Carrasco, Abad, (1995) "Tlapanecos", en *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Pacífico Sur.*, INI, SEDESOL, México, pp. 249-289.

Castro Soto, Gustavo, (2013) "El modelo extractivo minero", en *La jornada del campo*, 20 de abril, suplemento de La Jornada, México.

Cerón, Flor Y., (2012) "Una revisión al calendario de la Montaña de Guerrero", en *Estudios Mesoamericanos, Nueva época*, Núm. 12, México.

Commons, Áurea, (2003) "Gestación y nacimiento de un estado: Guerrero", en *Boletín del Instituto de Geografía*, núm. 50, Investigaciones Geográficas, Universidad Autónoma de México, Ciudad de México, México.

Checa, Francisco, (1995) "Reflexiones antropológicas para entender la pobreza y las desigualdades humanas", en *Gazeta de Antropología*, Núm. 11, Universidad de Jaén, España. pp. 1-17

CONEVAL, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (2014) *La pobreza en la población indígena de México*, Organismo público descentralizado de la Administración Pública Federal, México.

Cravioto, Francisco (2014) "Candados legales al acceso a la información sobre gestión pública de actividades mineras" en *La Jornada de Campo*, suplemento. 19 de julio de 2014, consultado en línea: <http://www.jornada.unam.mx/2014/07/19/cam-minera.html>.

Delgado R., Gian Carlo, (coord.) (2010) *Ecología política de la minería en América Latina. Aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la mega minería*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Colección El Mundo Actual: Situación y Alternativas, México.

Delgado R., Gian Carlo, (coord.) (2013) *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia ambiental*, Colegio Latinoamericano de Ciencia Sociales (clacso), Agencia Sueca de Desarrollo Internacional, Colección Grupos de Trabajo, Red de Posgrados en Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina.

Delgado S., Ramiro, (2001) "Comida y cultura: identidad y significado en el mundo Contemporáneo". Estudios de Asia y África [en línea] 2001, No. 1, XXXVI (enero-abril), El Colegio de México, pp. 83-108. [Fecha de consulta: 25 de septiembre de 2017] Disponible en:<<http://www.redalyc.org/articulo>

Dehouve, Danièle, (1995) *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.

Dehouve, Danièle, (2002) Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero, Universidad Autónoma de Guerrero, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), México.

Dematteis, Giuseppe y Francesca Governa, (2005) "Territorio y Territorialidad en el desarrollo local. La contribución del modelo Slot" , Boletín de la A.G.N., núm. 39, pp. 31-58

Díaz, C., Rodrigo, (1998) *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual*, Barcelona, Anthropos, UAM-Unidad Iztapalapa, Colección autores, textos y temas, Antropología, 33, México.

Douglas, Mary, (1973) *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI Editores, Madrid, España.

Durkheim, Émile, [1912] (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Akal Editor, Madrid, España.

Escobar, Arturo, (2010) *Territorios de diferencia: Lugar-Movimientos-Vida-Redes*, Departamento de Antropología, Universidad de California del Norte, Chapel Hill, Estados Unidos.

Escobar, Arturo, (2014) *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Colección Pensamiento Vivo, Ediciones Universidad Autónoma Latinoamericana (UNLAULA), Colombia.

Escobar, Ohmstede, Arturo, (2018) "Presentación Tema Central Territorios, extractivismo y pueblos indígenas" en *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 35, año 39, julio-diciembre, México, pp. 5-10

Eslava Galicia, Mayra, (clase) Diplomado *Derechos de los Pueblos Indígenas de México. Doctrina, legislación, tratados y jurisprudencia, II Promoción*, 14 de marzo de 2015, Coordinación Nacional de Antropología.

CONANP, Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, (2012) *Estudio previo justificativo para el establecimiento del área natural protegida con la categoría de Reserva de la Biósfera "Montaña de Guerrero" en el estado de Guerrero. México*, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT), Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, México.

Fabre, Miguel, (2000) "Consideraciones en torno al concepto de exclusión social", *Acciones e Investigaciones Sociales*, núm. 11, Universidad de Zaragoza, España.

García Canclini, Néstor, (1986) *Las culturas populares en el capitalismo*, Editorial Nueva Imagen, México.

García Canclini, Néstor, (1981) *Cultura y Sociedad: una introducción*, Dirección General de Educación Indígena, Secretaría de Educación Pública, México.

García Canclini, Néstor, (2004) *Diferentes, iguales y desconectados. Mapas de la Interculturalidad*, Editorial Gedisa, México.

Garibay, Claudio y Alejandra Balzaretto, (2009) "Goldcorp y la reciprocidad negativa en el paisaje minero de Mezcala, Guerrero", en *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 30, mayo-agosto, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México, pp. 91-110.

Garibay, Claudio, *et. al.*, (2014) "Corporación minera, colusión gubernamental y desposesión campesina. El caso de Goldcorp inc. En Mazapil, Zacatecas", en *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 44, enero-abril, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México, pp. 113-142.

Gasparello, Giovanna, (2016) "Entre la Montaña y Wirikuta. Defensa del territorio y del patrimonio cultural y natural de los pueblos indígenas", en *Argumentos. Estudios Críticos de la Sociedad*, núm. 81, mayo-agosto, Universidad Autónoma Metropolitana, México, pp. 221-238

Gasparello Giovanna y Jaime Quintana, (2017) *Fiestas y danzas en la Montaña de Guerrero. Tradiciones culturales mè'phàà en Colombia Guadalupe*, Secretaria de Cultura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Geertz, Clifford, (2003) *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona, España.

Giménez, Gilberto, (2005) "Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural", en *Trayectorias*, vol. VII, núm. 17, enero-abril, Universidad Autónoma de Nuevo León, México, pp. 8-24.

Giménez, Gilberto, (2007) "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural", en *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, Colección Intersecciones, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), México.

González Chévez, Lilián (2012) "Conflictos entre concesionarios mineros y comunidades. La lógica del Estado ausente en los procesos de mediación y estrategia de resistencia de las comunidades indígenas de Guerrero", en *2º Congreso Internacional Pre-ALASRU. Diversidad y Contrastes en los Procesos Rurales en el Centro de México*, Cuernavaca, septiembre, México, pp. 1-9

González, Yussel, (2016) "Minería: oportunidad de oro para Guerrero", en *Expansión en línea*, 4 de mayo, <https://expansion.mx/economia/2016/05/03/mineria-oportunidad-de-oro-para-guerrero> consultado el 29 de enero de 2018.

Good E., Catharine, (2007) "Los estudios etnohistóricos", Gloria Artís, Miguel A. Rubio y Mette M. Wachter (coords.), *Guerrero, una mirada antropológica e histórica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, CONACULTA, Colección Regiones de México, México.

Gudynas, Eduardo, (2013) "Extracciones, extractivismos y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales", *Observatorio del Desarrollo*, núm. 18, Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), Montevideo, Uruguay. consultado el 5 de noviembre de 2017 en <http://ambiental.net/2000/01/observatorio-del-desarrollo/>

Gutiérrez Luna, Diana I., (2013) "La valorización de lo ajeno como barbarie del capital. Aproximaciones a la dinámica de despojo en la zona Altos y zona Selva de Chiapas", en *El México Bárbaro del siglo XXI*, Rodríguez Carlos y Ramses Cruz (coords.), Colección Teoría y Análisis, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, pp.183-217.

Harding, Sandra, (2004) "Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate, in Sandra Harding (org.), *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. London: Routledge, pp. 1-16.

Harvey, David, (2004) "El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión", en *Social Register*, Buenos Aires. TRADUCTOR Ruth Felder

Hersch, Paul, "Efectos patológicos previsibles de la iniciativa de minería a tajo abierto en el cerro El Jumil, Temixco, en la salud pública", *En el Volcán*, No. 19 marzo de 2013, pp. 32-37

Ibarra, Verónica y Edgar Talledos, (2015) "Las grandes obras hidroeléctricas. Manifestación espacial del régimen priísta", ponencia presentada en el III Simposio Internacional de historia de la electrificación, Ciudad de México, 17-20 de marzo, consultado en [http://www.ub.edu/geocrit/iii-mexico/Ibarra\\_Talledos.pdf](http://www.ub.edu/geocrit/iii-mexico/Ibarra_Talledos.pdf)

Jiménez P., Blanca y Samuel Villela F., (2003) "Rituales y protocolos de posesión territorial en documentos pictográficos y títulos del actual estado de Guerrero", en *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIV, núm. 95, El Colegio de Michoacán, A.C., México.

Lindón, Alicia, (2006a) "Territorialidad y Género: una aproximación desde la subjetividad espacial", págs. 13-32, en: *Pensar y habitar la ciudad : afectividad, memoria y significado*, Patricia Ramírez Kuri, Miguel Ángel Aguilar Díaz, (coords.), Editorial Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Barcelona, España.

Lindón, Alicia, (2006b) "Geografías de la vida cotidiana", en *Tratado de Geografía Humana*, Alicia Lindón y Daniel Hiernaux (Dirs.), Editorial Anthropos, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, Barcelona, España, pp. 356-400

Lefebvre, Henri, (1974) *La producción del espacio*, colección Entrelíneas, Capitán Swing Libros Editor, Madrid, España.

León-Portilla, Miguel, (2003) "El maíz: nuestro sustento, su realidad divina y humana en Mesoamérica", en *Obras de Miguel León-Portilla. Herencia Cultural en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio Nacional, Tomo III, México.

Lévi-Strauss, Claude, [1958] (1987,1995), *Antropología Estructural*, Ediciones Paidós, Barcelona, España.

López Bárcenas, Francisco y Guadalupe Espinoza S., (2011). *Los derechos de los pueblos indígenas y el desarrollo rural*. México, Cedrssa, LXI Legislatura Cámara de Diputados, Colección Legislación y Desarrollo Rural.

López Bárcenas, Francisco y Mayra M. Eslava Galicia (2013) *El mineral o la vida. Legislación y políticas mineras en México*. Editorial Itaca, México.

López Bárcenas, Francisco (2017) *El régimen de la propiedad agraria en México. Primeros auxilios jurídicos para la defensa de la tierra y los recursos naturales*. Centro de Orientación y Asesoría a Pueblos Indígenas A. C., Centro de estudios para el cambio en el Campo Mexicano, Instituto Mexicano para el Desarrollo Comunitario A, C., Servicios para una Educación Alternativa EDUCA A. C., México.

Luque A. Diana y Shoko DOODE M., (2010) "Los comcáac (seri): hacia una diversidad biocultural del Golfo de California y estado de Sonora, México", *Revista Estudios Sociales*, Vol. 17, enero, Centro de Investigaciones en Alimentación y Desarrollo, A.C., disponible en [scielo.org.mx](http://scielo.org.mx), México, pp. 275-3001

Mapes Cristina y Luz Ma. Mera, (2009) "Manejo de la diversidad.", en *Origen y diversificación del maíz. Una revisión analítica.*, Universidad Nacional Autónoma de México, Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad, México, pp. 83-96

Martínez Musiño, Celso; México, (2015) "Los códigos prehispánicos y novohispanos en Mesoamérica como objetos de la escritura", en *Anales de Antropología*, Año 1, núm. 11, Universidad Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas; Ciudad de México.

Merlinsky, María Gabriela; Argentina, (2009) "Conflictos ambientales y territorio" [CLASE], en el curso: "Ecología política en el capitalismo contemporáneo", Programa

Latinoamericano de Educación a Distancia en Ciencias Sociales y Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini PLED-CCC, Edición electrónica: Campus Virtual CCC: PABLO BALCEDO / TRAVELLA MARIANO, Buenos Aires.

Minor Campa Enrique y Martín Lima, (2012) "La utilidad de la información estadística oficial en la medición de la pobreza en México", en Revista Internacional de Estadística y Geografía. Realidad, datos y espacio, Vol. 3 Núm.1, enero-abril, consultado el jueves 18 de junio de 2014 en [www.inegi.org.mx/RED/RDE\\_05/RDE\\_05\\_Art2.html](http://www.inegi.org.mx/RED/RDE_05/RDE_05_Art2.html)

Mcdowell, Linda, (2000) Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas, Ediciones Cátedra Universitat de València, Instituto de la Mujer, Traductora Pepa Linares, Madrid, España.

Moore, Henrietta, (1991;2009), *Feminismo y Antropología*, Ediciones Cátedra Universitat de València, Instituto de la Mujer, Traductora Jerónima GARCÍA, Madrid, España.

Muñoz, Maurilio, (1963) *Mixteca Nahua-Tlapaneca*, Instituto Nacional Indigenista, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Ciudad de México, México.

Muñoz M., Gabriela, (2015) "La reforma energética ante la caída de los precios de petróleo: ¿una oportunidad para las energías renovables en México?", *Sociedad y Ambiente*, año 3, Vol. 1, núm. 6, México.

Oehmichen, Bazán, Ma. Cristina, (2003) *Reforma del Estado. Política social e indigenismo en México, 1988- 1996*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

Olivé, León, (2008) *Inter-culturalismo y justicia social*, Colección La pluralidad cultural en México, núm. 2, José del Val (coordinador), Programa Universitario México Nación Multicultural, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Oropeza, B. Iván, (2017) *Morfofonología aspectual del Mè'phàà de Malinaltepec*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS): Tesis de Maestría, Ciudad de México, México.

Orozco, Fernando y Samuel Villela, (2003) "Geografía Sagrada en la Montaña de Guerrero", pp. 127-191, en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las*

*culturas indígenas de México*, Barabas, Alicia (coord.), Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Ensayos, INAH, México.

Pérez, J. Sol, (2014) *Territorialidades contenciosas en México: el caso de la minería*, Tesis para optar por el grado de Maestro en Geografía, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, Universidad Nacional Autónoma de México, Morelia, Michoacán.

Pérez, J. Sol, (2016) "Atlas de la minería metálica en México", en Revista Cartográfica, núm. 92, enero-junio, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, pp-191-210

Reglamento de la Ley Minera. Nuevo Reglamento publicado en el Diario Oficial de la Federación el 12 de octubre de 2012. Última reforma publicada en el DOF 31-10-2014

Reyes-García, V. y N. Martí, (2007) "Etnoecología: punto de encuentro entre naturaleza y cultura", pp. 46-55, en Revista *Ecosistemas*, No. 16, septiembre, España.

Reygadas, Luis, (2015) "Más allá de la legitimación. Cinco procesos simbólicos en la construcción de la igualdad y la desigualdad", pp. 39-68, en Mayari Castillo y Claudia Maldonado (eds.), *Desigualdades. Tolerancia, legitimación y conflicto en las sociedades latinoamericanas*, RIL Editores, Santiago de Chile, Chile.

Rodríguez Garavito, César, (2012) *Etnicidad.gov. Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*, Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia, Bogotá, Colombia.

Rodríguez, V., Danilo, (2010) "Territorio y territorialidad. Nueva categoría de análisis y desarrollo didáctico de la Geografía", pp. 1-11, en UNI-PLURI/VERSIDAD, Versión digital, Vol. 10, núm. 3, Facultad de Educación, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Rodríguez Ruiz, Pablo, (2011) *Los marginales de las Alturas del Mirador. Un estudio de caso*, Selvi Artes Gráficas, Valencia, Fundación Fernando Ortíz, La Habana, Cuba.

Rodríguez, Hugo, (2009) "Esencias para los dioses de las montañas. Ofrendas alimentarias entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México" en *Comida y cultura: Nuevos estudios de cultura alimentaria*, Garrido Antonio (coord.), Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, España.



Rodríguez Wallenius, Carlos, (2013) "La jornada del Campo", p.4, 20 de abril, suplemento informativo de La Jornada.

Rodríguez Wallenius, Carlos, (2010) "Minería y respuestas sociales en Mezcala, Guerrero: un análisis desde la geopolítica local", en Delgado R., Gian Carlo, (coord.) *Ecología política de la minería en América Latina. Aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la mega minería*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Colección El Mundo Actual: Situación y Alternativas, México, pp. 251-280

Rodríguez Wallenius, Carlos (2010) "Minería y respuestas sociales en Mezcala, Guerrero: un análisis desde la geopolítica local" en Delgado R., Gian Carlo, (coord.) *Ecología política de la minería en América Latina. Aspectos socioeconómicos, legales y ambientales de la mega minería*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Colección El Mundo Actual: Situación y Alternativas, México, pp. 251-280

Rodríguez Wallenius, Carlos y Ramses A. Cruz, (2013) *El México bárbaro del siglo XXI*, Universidad Autónoma Metropolitana-X, Universidad Autónoma de Sinaloa, Colección Teoría y Análisis, México.

Romaine, Suzanne, (2006) *El lenguaje en la sociedad. Una introducción a la sociolingüística*, Editorial Ariel, España.

Romero L., Laura E., (2006) *Cosmovisión, cuerpo y enfermedad. El espanto entre los nahuas de Tlacotepec de Díaz, Puebla.*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Sack, Robert, (1986) "El significado de la Territorialidad", en *Región e historia en México*, Pedro Pérez Herrero (comp.), Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, México 1991. Selección de diferentes apartados del capítulo primero titulado "The meaning of territoriality", del libro de Robert David Sack, *Human Territoriality. Its theory and history*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 194-204.

Sánchez, F. Ignacio, (2010) *Agricultura de traspatio que fortalece la economía familiar en la comunidad de Los Pescados, Mpio. de Perote, Veracruz*, Tesis, Universidad Veracruzana, México.

Segalen, Martine, (2005) Ritos y rituales contemporáneos, El libro de bolsillo, Antropología, colección Ciencias Sociales, Alianza Editorial, Madrid.

Sen, Amartya, (1998). *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.

Seler, Eduard, (1963), *Códice Borgia, Comentarios al Código Borgia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, México.

Seoane, José, (2013) "Modelo extractivo y acumulación por despojo", en Seoane José, Taddei Emilio y Clara Algranati, *Extractivismo, Despojo y Crisis Climática. Desafíos para los movimientos sociales y los proyectos emancipatorios de Nuestra América*, Herramienta Ediciones, Editorial El Colectivo y Grupo de Estudios sobre América Latina y El Caribe (GEAL), Buenos Aires, Argentina.

Seoane, José, (2000) *Desarrollo y libertad*. Barcelona, Ediciones Planeta.

Servicio Geológico Mexicano, (SGM) Reglas de operación del Programa de Apoyo a la Exploración. Secretaría de Economía, Coordinación General de Minería, febrero 29 de 2008, pp. 20. Consultado en línea: [http://www.sgm.gob.mx/acerca/pdf/Reglas\\_Operacion.pdf](http://www.sgm.gob.mx/acerca/pdf/Reglas_Operacion.pdf), el 16 de febrero de 2018

Sierra, María Teresa; Rosalva Hernández y Rachel Sieder (eds.), (2013) *Justicias Indígenas y Estado*. Violencias Contemporáneas, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso México), Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México.

Sierra, María Teresa, (2016) *Dictamen Pericial Antropológico*. Juicio de Amparo 429/2016. Parte Quejosa: Comunidad Me'phaa de San Miguel del Progreso, ms.

Sierra, María Teresa, (2018) "Pueblos indígenas y defensa del territorio. Hacia una ecología de saberes en la lucha jurídica", ms.

Stavenhagen, Rodolfo, (2000) *Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México.

Stoczkowski, Wiktor, (2008) "Claude Lévi-Strauss y la UNESCO", en El correo de la UNESCO, Número 5.

Subirats, Joan; Riba Clara; Laura Giménez; *et. al.*, (2004) *Pobreza y exclusión social Un análisis de la realidad española y europea*, Colección Estudios Sociales, Número 16, Fundación "la Caixa" Editor, Barcelona, España.

Svampa, Maristella, (2008) "La disputa por el desarrollo: territorio, movimientos de carácter socio-ambiental y discursos dominantes", versión ampliada y actualizada del texto presentado en el seminario "Interrogating the Civil Society Agenda" en la Universidad de Massachussets, Amhers, abril de 2008, publicado en el libro M. Svampa, *Cambio de época. Movimientos sociales y poder político*, Buenos Aires, Siglo XXI, agosto de 2008, bajo el título, "La disputa por el desarrollo. Territorios y lenguajes de valoración".

Svampa, Maristella, (2012) "Consenso de los *commodities*, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina", en *Revista del Observatorio Social de América Latina (OSAL)*, Modonesi Massimo (ed.), año XIII, núm. 32, noviembre, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Argentina.

Terán Silvia y Christian Rasmussen, (2009) *La milpa de los mayas. La aricultura de los mayas prehispánicos y actuales en el noroeste de Yucatán*, UNAM-Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de Oriente, segunda edición, Mérida.

Toledo Víctor y Narciso Barrera, (2008) *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*, Junta de Andalucía, Icaria editorial, Perspectivas Agroecológicas, España.

Tribunal Permanente de los Pueblos (2016) "Session sur l'industrie minière canadienne", L'Entraide Missionnaire y Comité pour les droits humains en Amérique latine (CDHAL), en <<http://www.tppcanada.org>>

Turner, Victor, (2008) *Antropología del Ritual*. Compilador: Ingrid GEIST, CONACULTA, Instituto Nacional de Antropología e Historia- Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

Vargas Mena, Emilio, (2014) "Problemas metodológicos de la historia ambiental. Autocrítica de una experiencia de investigación con fuentes orales en el Volcán Barva - Sacramento y Paso-Llano-, Costa Rica", en *Revista de Historia*, núm. 70, Universidad Nacional, consulta en línea <http://www.revistas.una.ac.cr/index.php/historia>, Costa Rica.

Pnud-Gef, (2010) *Manejo Integrado de Ecosistemas en Tres Regiones Prioritarias. México*, Evaluación de Cierre del Proyecto Manejo Integrado de Ecosistemas, Grupo Consultor Clemencia Vela y José Luis Pablos, consultado en línea <https://erc.undp.org/evaluation/documents/download/4687>

Valladares, Laura y Arturo Escobar, (2014) "La etnicidad frente a las nuevas violencias en América Latina", Laura Valladares (coord.), *Nuevas violencias en América Latina. Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Departamento de Antropología, Juan Pablos Editor, México pp. 63-104.

Valladares, Laura, (2017) "El despojo de los territorios indígenas y la resistencia al extractivismo minero en México", en prensa para Revista *E-Cadernos*, Universidad de Coimbra, Portugal.

Valladares, Laura, (2018) "El asedio a las autonomías indígenas por el modelo extractivo minero en México", en *Iztapalapa Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, núm. 35, año 39, julio-diciembre, México, pp.103-131

Villela, Samuel y Fernando Orozco, (2010) "Por la conquista espiritual y de la seguridad en la Montaña de Guerrero.", en *Los dioses, el evangelio y el costumbre. Ensayos de la pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México*, Quintanal Ella F., Castilleja Aída y Elio Masferrer (coords), Tomo II, Serie Ensayos, Etnografía de las regiones indígenas de México, INAH, México, pp. 415-461.

Yoneda, Keiko, (2008) "Proyecto los mapas Cuauhtinchan. De la historiografía cartográfica a la cultura chichimica.", Tim TUCKER y Arturo MONTERO (coordinadores) *Mapa de Cuauhtinchan II. Entre la ciencia y lo sagrado*, Mesoamerican Research Foundation, Ciudad de México, México.

White, Leslie, (1982) *La ciencia de la cultura: un estudio sobre el hombre la civilización*, Ediciones Paidós, Barcelona, España

## APÉNDICE

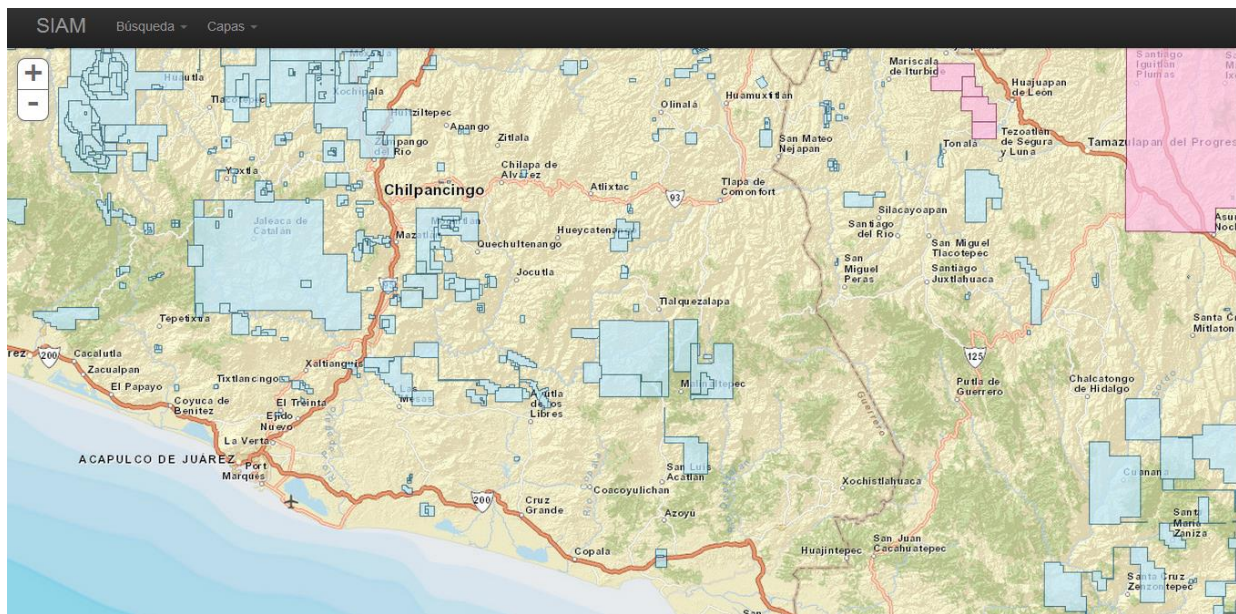
### POLÍGONOS EN EL ESTADO DE GUERRERO. TERRITORIO SAQUEADO.

FUENTE: Sistema de Administración Minera (SIAM)

Año: 2014-2017

[www.siam.economía.gob.mx/es/siam](http://www.siam.economía.gob.mx/es/siam)

Investigación: Ma. Cristina Hernández Bernal



***Ilustración 5: Mapa general de las concesiones mineras en el edo. de Guerrero.***

#### I. Zapotitlán Tablas\*\*\*Checar actualización.

Nombre del lote: "Corazón de Tinieblas"

Fecha: 17/05/2011 al 16/05/2061

Hectáreas: 37, 531.6344

Concesionario: La concesión era de la Minera Hochschild México S.A. de C.V. / Perú; sin embargo, con el amparo promovido por el pueblo *mè'phàà* de San Miguel del Progreso la empresa se retiró, pero la concesión se ha declarado como "territorio libre"

Minerales: Au, Ag **Etapa: Exploración**

Expediente: 033/10263 Agencia: 33 Título: 237861

Nombre del lote: La Loma II

Fecha: 31/01/2012 al 30/01/2062

Hectáreas: 297.5449

Concesionario: José Francisco Alfaro Souza y Socios

Expediente: 033/10488 Agencia: 33 Título: 239635

Nombre de los lotes: La Loma Fracción I y La Loma Fracción

Fecha: 225/10/211 al 24/10/2061

Hectáreas: 404.3161 y 16.4000 respectivamente

Concesionario: José Francisco Alfaro Sousa y Socios para ambos lotes

Expediente: 033/1047 y 033/1047

Títulos: 238779 y 238780

Nombre del Lote: La Loma Maguey

Titular: José Francisco Alfaro Souza y Socios

Título: 239574

## II. **Malinaltepec.**

Nombre del lote: San Miguel

Fecha: 17/05/2011 al 16/05/2061

Hectáreas: 1,890.4448 Municipio: Iliatenco

Concesionario: Santa Claws Minas, S.A. de C.V.

Expediente: 033/10249 Agencia: 33 Título: 237866

Minerales: Ag, Au, Zn, Pb **Etapa: Exploración**

Nombre del lote: Toro Rojo

Fecha: 10/04/2013

Concesionario: Montero Minas S.A. de C.V.

Hectáreas: 9, 090.52    Municipios: Malinaltepec e Iliatenco

Expediente: 033/10712    Agencia:33    Título: 241936

Nombre del lote: San Gabriel

Titular: Miguel Joaquín Larequi Radilla y Socios

Ahora: Vendome Resources Corp. / Canadá

Título: 224981    Municipios: Malinaltepec

Minerales: Ag, Au, Zn y Pb    **Etapas: Exploración**

Nombre del Lote: Reducción Norte de Corazón de Tinieblas

Titular: Minera Zalamera S.A de C.V.

Título: 233560    Municipios: Tlacoapa y Malinaltepec

Nombre: Reducción Sur de Corazón de Tinieblas

Titular: Minera Zalamera S.A. de C.V.

Título: 233561 Municipios: Malinaltepec, Iliatenco y San Luis Acatlán

Nombre del lote: Diana

Título: 234454

Titular: Diana Rebeca Castillo García

Ahora: El lote se nombra La Diana, perteneciente a Vendome Resources Corp. / Canadá

Hectáreas: abarca territorio de los municipios de Malinaltepec, Iliatenco y Metlatónoc

Minerales: Ag, Au, Zn, Pb    **Etapas: Exploración**

Nombre del lote: San Javier

Titular: Vendome Resources Corp. / Canadá

Minerales: Ag, Au, Zn, Pb    **Etapas: Exploración**

### III. **Atlixnac.**

Nombre del lote: Don León II

Fecha: 26/09/2007 al 27/09/2057

Hectáreas: 74.3266

Concesionario: Leonardo Herrera Álvarez

Expediente: Agencia: 33 Título: 230637

Nombre del lote: EMMA

Fecha: 31/01/2012 al 31/02/2062

Hectáreas: 600.0000

Concesionario: José Francisco Alfaro Souza y Socios

Expediente: 033/10500 Agencia: 33 Título: 239592

Nombre del lote: María

Fecha: 15/02/2012 al 14/02/2062

Hectáreas: 600.00

Concesionario: José Francisco Alfaro Souza y Socios

Expediente: 033/10504 Agencia: 33 Título: 239774

Nombre del lote: La Morada

Fecha: 28/02/2012 al 27/02/2062

Hectáreas: 495.0000

Concesionario: José Francisco Alfaro Souza y Socios

Expediente: 033/10510 Agencia: 33 Título: 239774

Nombre del lote: María

Fecha: 23/05/2012 al 22/05/2062

Hectáreas: 2958.1516

Concesionario: José Francisco Alfaro Souza y Socios



Expediente: 033/10522 Agencia: 33 Título: 240383

#### **IV. Cualac**

Nombre del lote: El Potosí

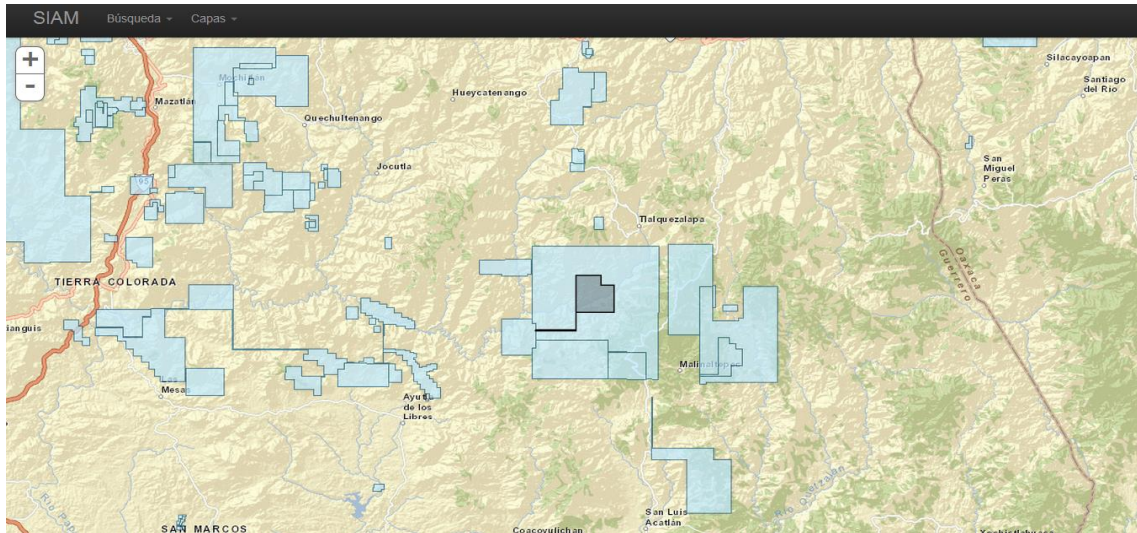
Hectáreas: 992.0000

Concesionario: Guillermo García Román y Socios

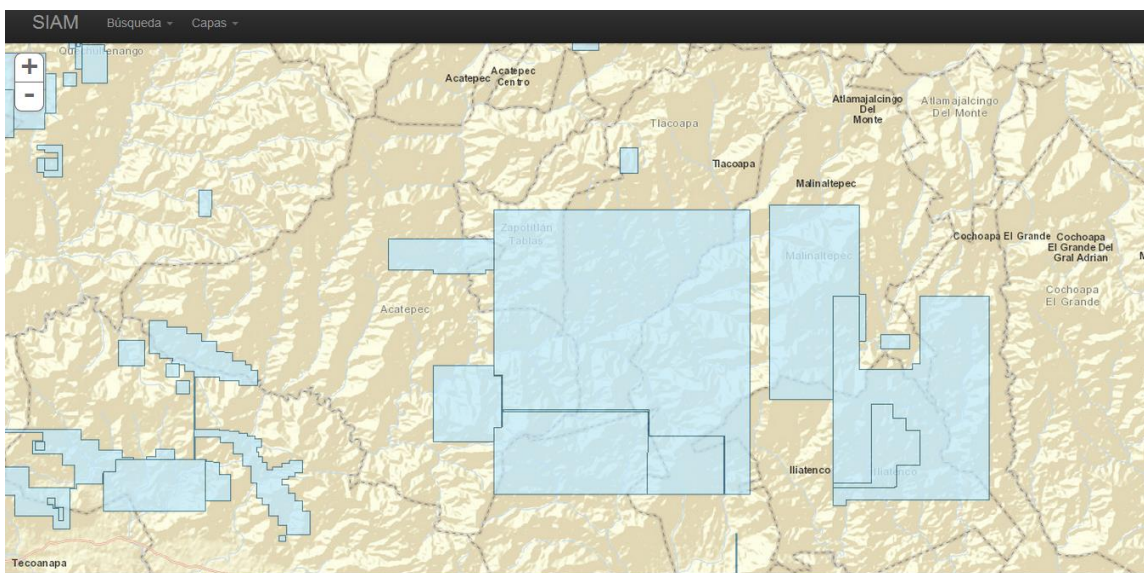
Expediente: 045/12279 Agencia: 45 Título: 238926

## POLÍGONOS EN EL ESTADO DE GUERRERO. Concesiones por 50 años, del 2007 al 2057 y 2011 al 2062

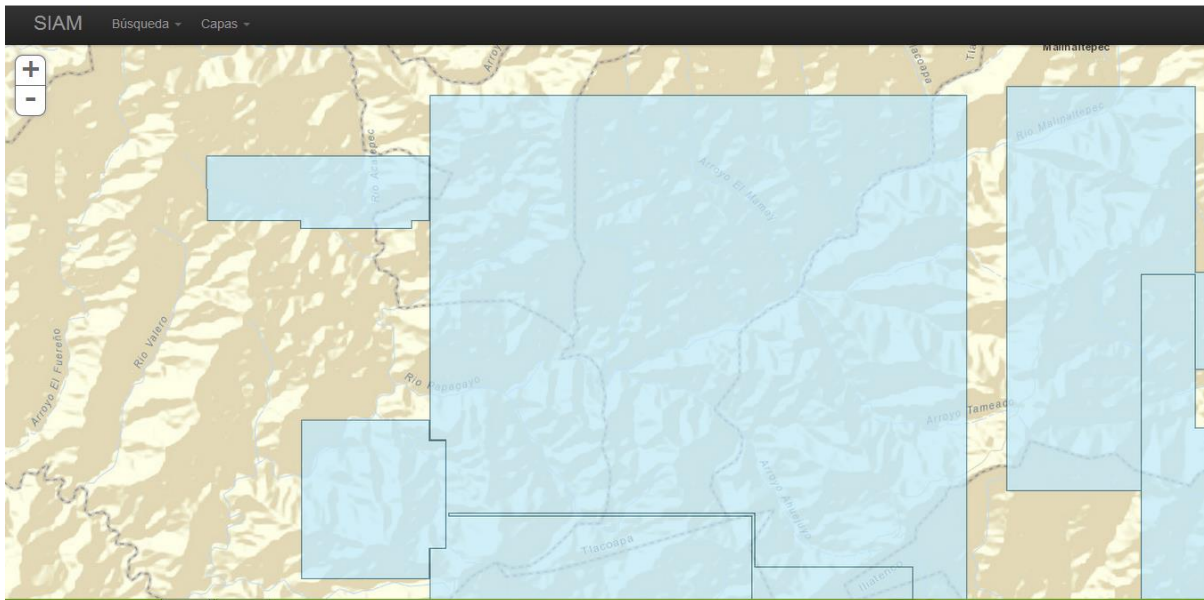
Municipios involucrados en la Montaña: **Zapotitlán Tablas; Malinaltepec, Iliatenco, Atlixnac; Cualac y Olinalá.** Aunque **San Luis Acatlán** no pertenece a los municipios de la Región Montaña, por su cercanía es importante mencionar que también se encuentran concesiones en su territorio, bajo el nombre de **GOLIAT**.



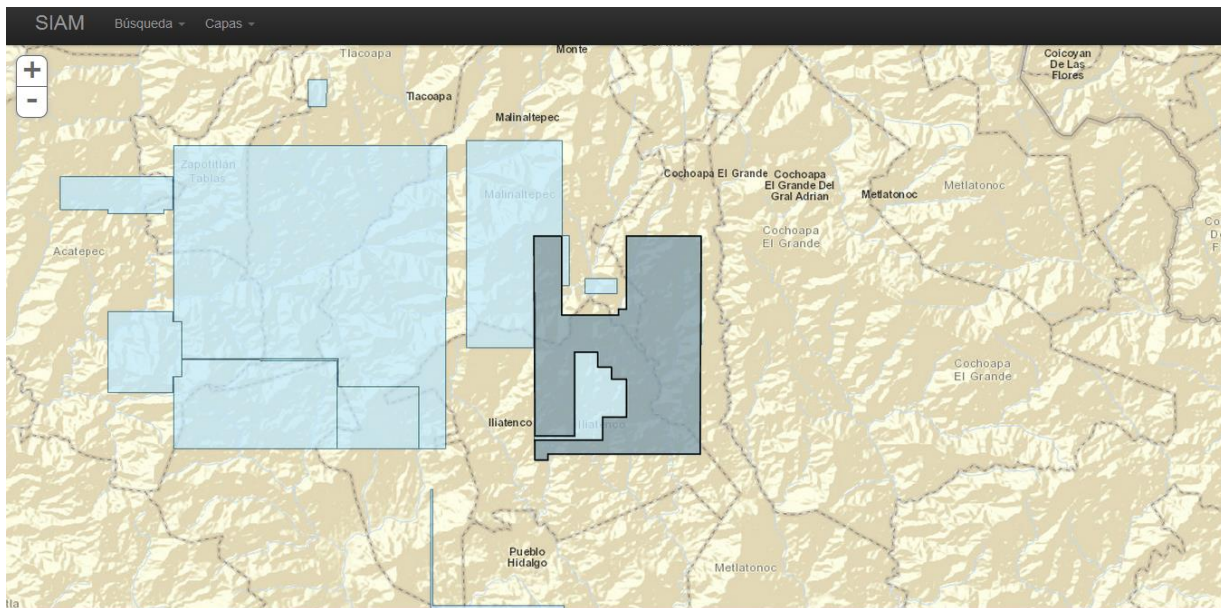
CONCESION Y PROYECTO MINERO: **CORAZÓN DE TINIEBLAS**. Titular de la concesión: **MINERA HOCHSCHILD MÉXICO S.A. DE C.V.** Ahora llamado como "territorio libre"  
TÍTULO: 237861 Has: 37, 531.6344



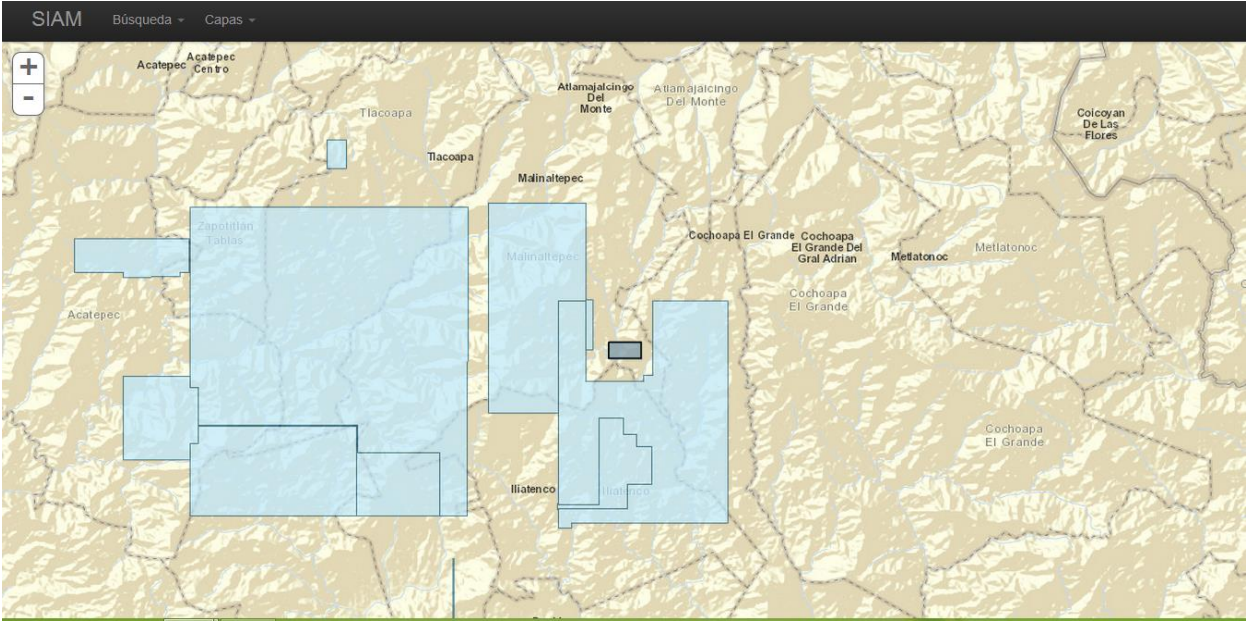
ACERCAMIENTO AL POLÍGONO **CORAZÓN DE TINIEBLAS**. DESPUÉS DE LOS MUNICIPIOS YA NO HAY DATO ALGUNO QUE REFLEJE LOS ASENTAMIENTOS COMUNITARIOS, NO TIENEN IMPORTANCIA PARA LOS FINES EXTRACTIVOS.



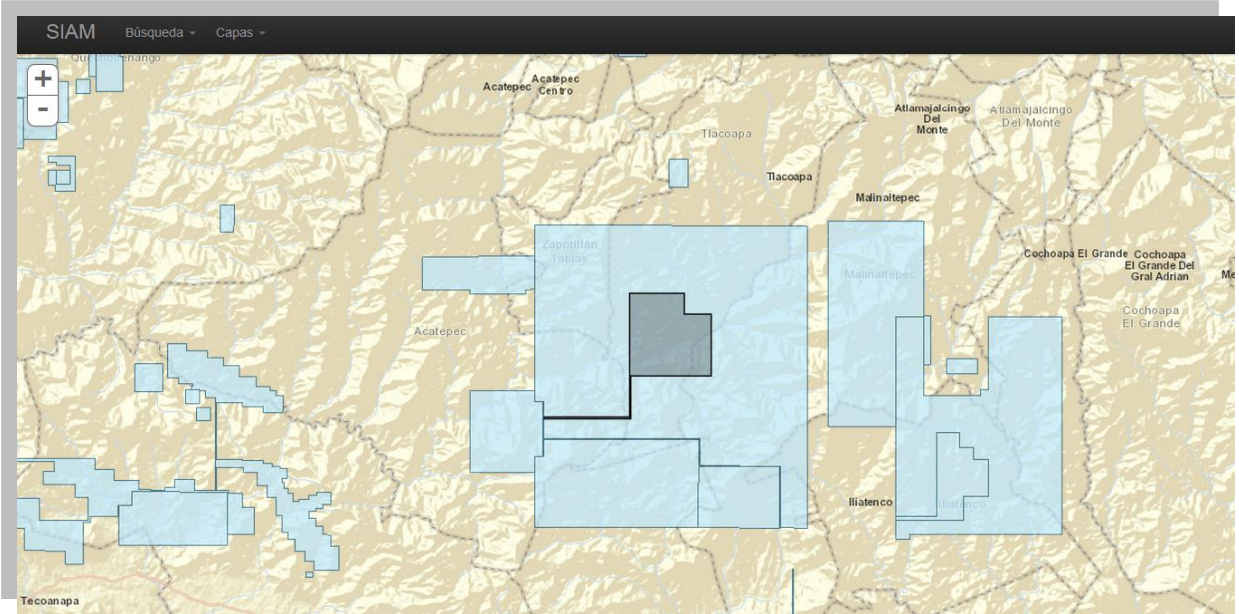
CONCESION Y PROYECTO MINERO **DIANA**. Titular de la concesión: DIANA REBECA CASTILLO GARCÍA. MUNICIPIOS QUE ABARCA: MALINATEPEC, ILIATENCO Y METLATÓNOC. TÍTULO: 234454



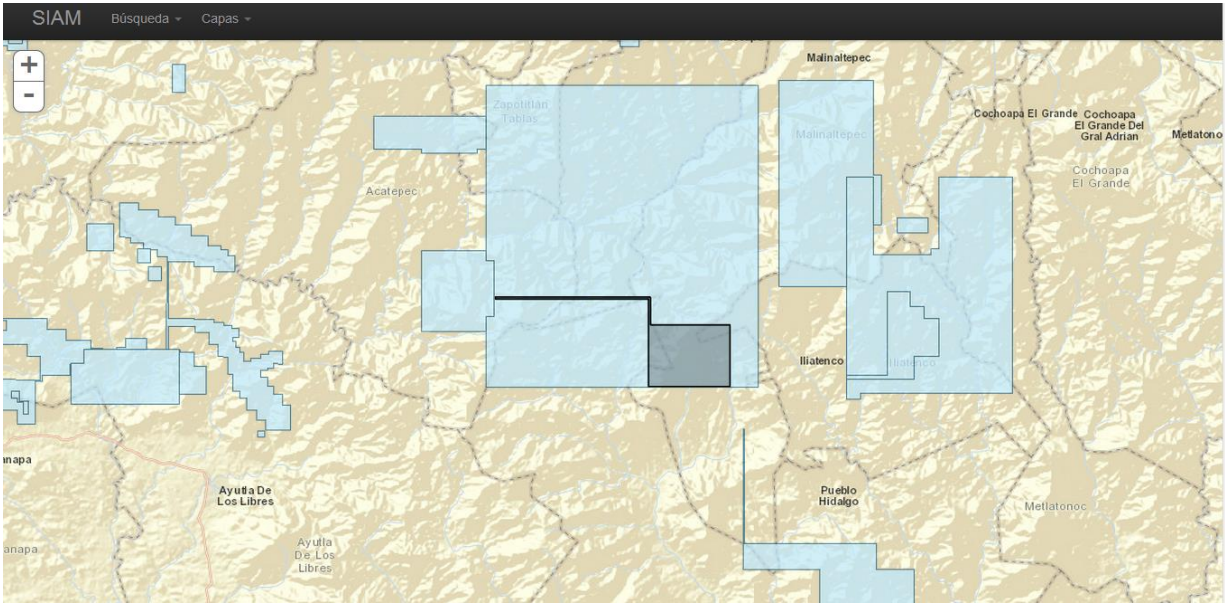
**CONCESION Y PROYECTO MINERO SAN GABRIEL**, Municipio: Malinaltepec, Titular: Miguel Joaquín Larequi Radilla y Socios. Título: 224981



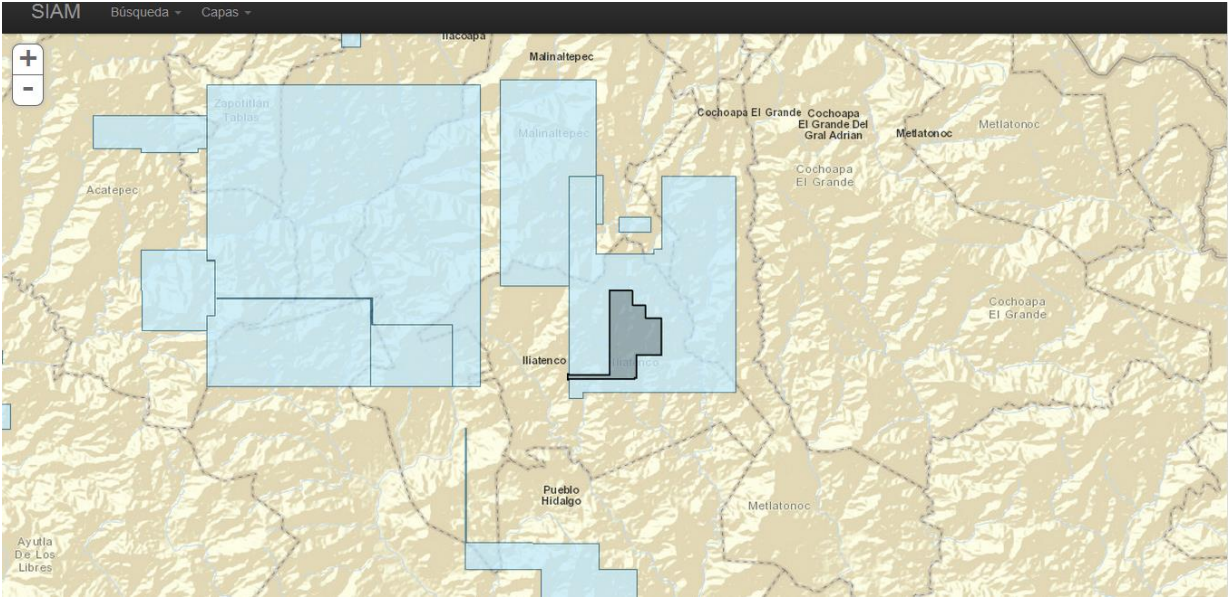
**CONCESION Y PROYECTO MINERO: REDUCCION NORTE DE CORAZÓN DE TINIEBLAS**, Titular de la concesión: Minera Zalamera S.A. de C.V., Título: 233560



**CONCESION Y PROYECTO MINERO: REDUCCIÓN SUR DE CORAZÓN DE TINIEBLAS** Concesionario: Minera Zalamera S.A. de C.V.

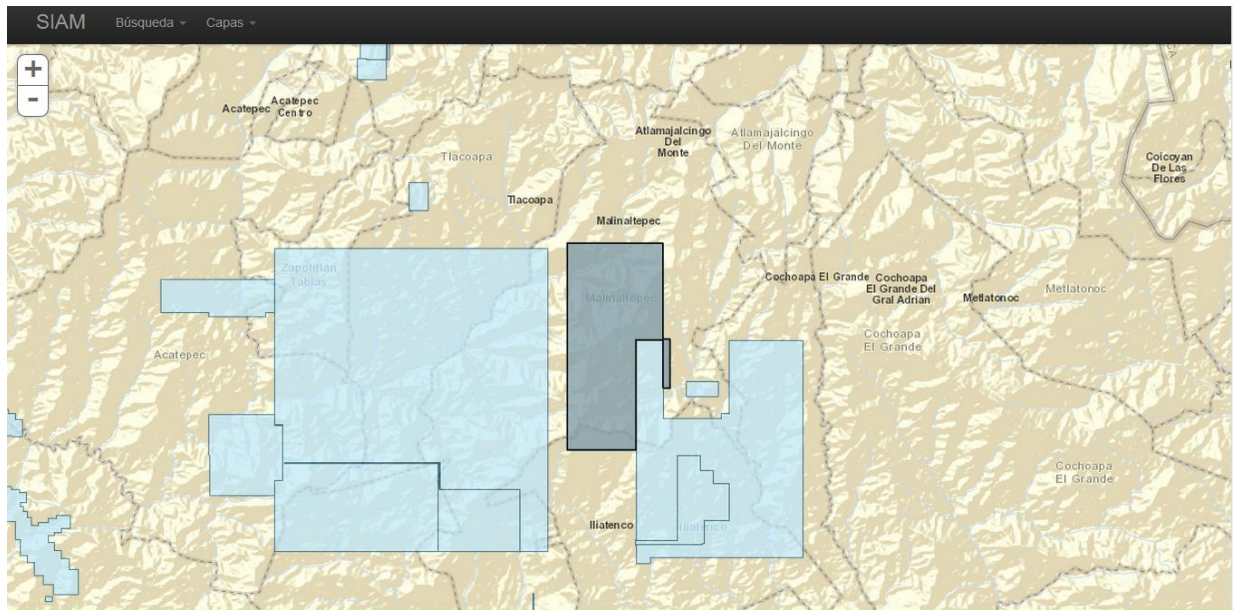


**CONCESION Y PROYECTO MINERO: SAN MIGUEL** Municipio: Iliatenco

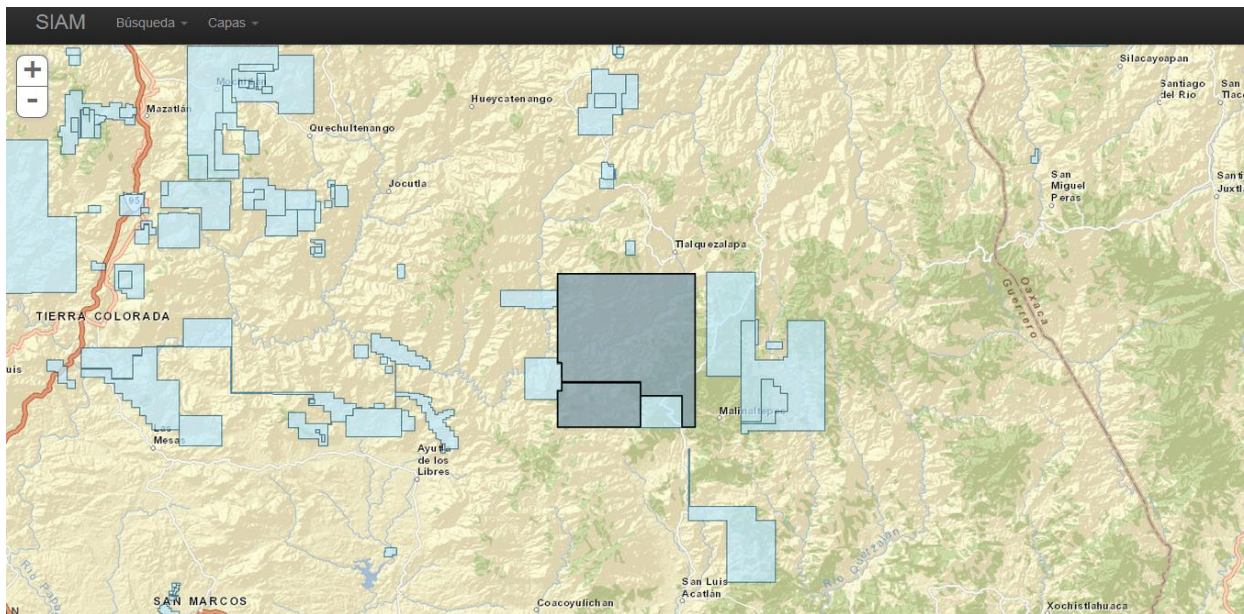


CONCESION: **TORO ROJO** Concesionario: Montero Minas S.A. de C.V.

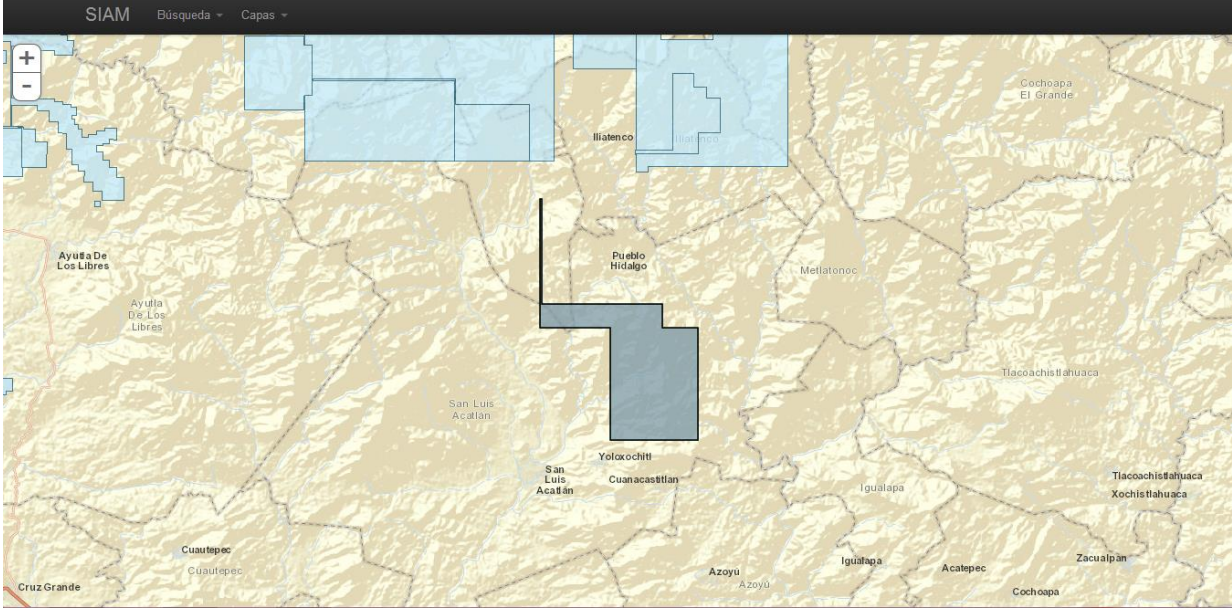
Hectáreas: 9, 090.52 Año: 2013, lo que la convierte en la concesión minera más reciente.



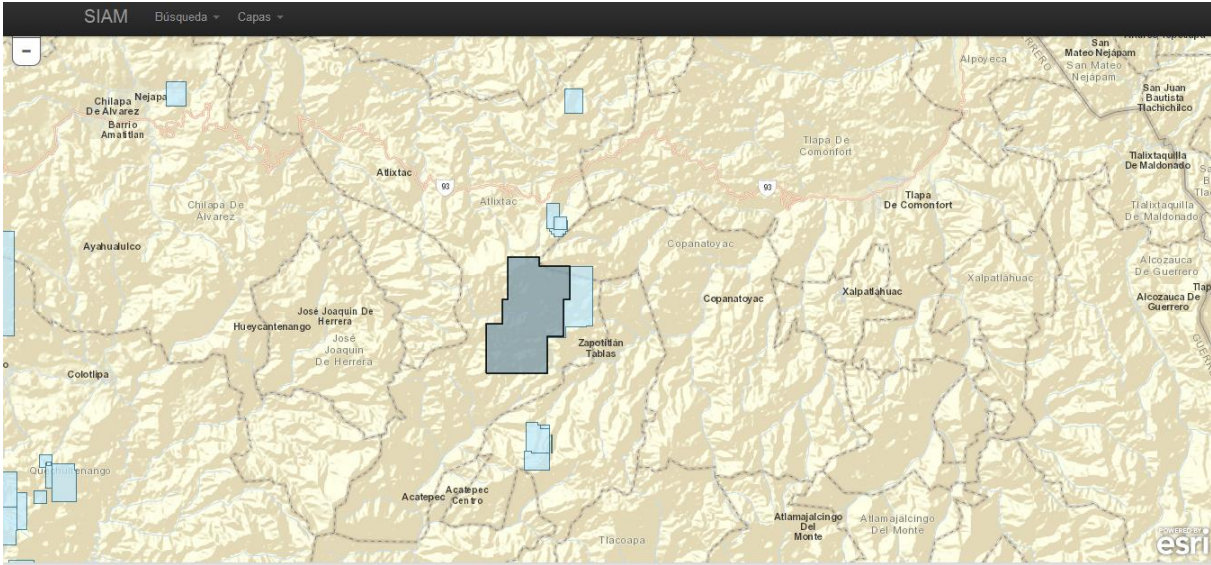
**CORAZÓN DE TINIEBLAS. MINERA HOCHSCHILD. ZAPOTITLÁN TABLAS.** Abarca: Tlacoapa, Malinaltepec, Zapotitlán Tablas, Acatepec, San Luis Acatlán e Iliatenco **Etapa: Exploración**



CONCESION: **Goliat 5**, Fracciones I; III; IV; VI y VII Municipio: San Luis Acatlán Hectáreas: 22, 322.5002 Concesionario: Jorge Preisser Rivera



CONCESION: **MARÍA** Hectáreas: 2958.1516 Municipio: Atlixac





Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

### ACTA DE EXAMEN DE GRADO

No. 00129

Matrícula: 2163801341

RÍ RÍGA NÁ INU JUBÀ ÑAJON  
DRIGAXO: LA TIERRA ES  
NUESTRA. UN ANÁLISIS DE LA  
EXPERIENCIA DE LOS PUEBLOS  
MÉ'PHÀÀ DE LA MONTAÑA  
ALTA DE GUERRERO EN EL  
CASO DE LAS CONCESIONES  
PARA LA EXTRACCIÓN DE  
MINERALES

En la Ciudad de México, se presentaron a las 14:00 horas del día 12 del mes de julio del año 2018 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. MARIA ANA PORTAL ARIOSA  
DRA. ANNE WARREN JOHNSON  
DRA. LAURA RAQUEL VALLADARES DE LA CRUZ

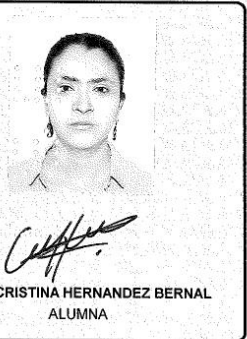
Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS  
DE: MARIA CRISTINA HERNANDEZ BERNAL

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

*Aprobar*

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.



MARIA CRISTINA HERNANDEZ BERNAL  
ALUMNA

REVISÓ  
*[Signature]*  
LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI  
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH  
*[Signature]*  
DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTA  
*[Signature]*  
DRA. MARIA ANA PORTAL ARIOSA

VOCAL  
*[Signature]*  
DRA. ANNE WARREN JOHNSON

SECRETARIA  
*[Signature]*  
DRA. LAURA RAQUEL VALLADARES DE LA CRUZ