

Artículos

La territorialidad de los pueblos originarios ante el paradigma extractivista: Wirikuta, Tehuacán-Cuicatlán y Sibundoy en el siglo XXI*

Cómo citar este artículo: Velázquez, J.; Lozano, J. & López, L. (2022). La territorialidad de los pueblos originarios ante el paradigma extractivista. Wirikuta, Tehuacán-Cuicatlán y Sibundoy en el siglo XXI. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 19. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cdr19.tpoa>

Juan Tonatiuh Velázquez Mendoza

Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0271-2621>

Juan Manuel Lozano de Poo^a

Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México

juan.depoo@uaslp.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4700-440X>

Lourdes Marcela López Mares

Universidad Autónoma de San Luis Potosí, México

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7344-7626>

DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.cdr19.tpoa>

Recibido: 30 octubre 2020 ■ Aceptado: 27 octubre 2022 ■ Publicación: 30 diciembre 2022

Resumen:

Los proyectos extractivistas en Latinoamérica están alterando profundamente la forma en que los pueblos originarios ejercen su territorialidad. Los logros obtenidos por los modelos de protección de la biodiversidad, así como la cultura en Sibundoy, Colombia y Tehuacán, México, se pueden replicar en el caso de Wirikuta, San Luis Potosí. La información recabada mediante mapeo participativo junto con entrevistas semiestructuradas Sibundoy y Tehuacán, muestran que el resguardo biocultural se basa en las dimensiones material y existencial de los pueblos amenazados y, no en el paradigma occidental impuesto en el siglo XXI. Este hallazgo, podría aplicarse para diseñar un modelo de preservación tanto medioambiental como cultural en Wirikuta, basado en sus tres elementos sagrados: el maíz, el peyote y el venado.

Palabras clave: territorialidad, pueblos originarios, resguardo biocultural, proyectos extractivistas.

^a Autor de correspondencia. Correo electrónico: juan.depoo@uaslp.mx

The territoriality of native peoples in the face of the extractivist paradigm. Wirikuta, Tehuacán-Cuicatlán and Sibundoy in the XXI century

Abstract:

Extractivist projects in Latin America are profoundly altering the way in which native peoples exercise their territoriality. The achievements obtained by the models of biodiversity and cultural protection in Sibundoy, Colombia and Tehuacán, Mexico, can be replicated in the case of Wirikuta, San Luis Potosí. The information gathered through participatory mapping and semi-structured interviews in the two initial sites shows that biocultural safeguarding is based on the material and existential dimensions of the threatened peoples and not on the western paradigm imposed in the 21st century. This finding could be applied to design a model of environmental and cultural preservation of Wirikuta based on its three sacred elements: corn, peyote and deer.

Keywords: Territoriality, Indigenous Peoples, Biocultural Safeguard, Extractivist Projects.

Introducción

El ejercicio de la territorialidad de los pueblos originarios integra aspectos materiales y existenciales del paisaje que se observan mediante el proceso de significación de los elementos tanto naturales como artificiales, propios del entendimiento cosmogónico de las culturas ancestrales (Geertz, 2003). Los saberes territoriales relacionados al medio ambiente y a su dimensión geo-espacial son plasmados en representaciones que preservan el conocimiento micro genético, así como macro genético, de los sistemas domesticados de la medicina tradicional, la siembra, la cacería y la recolección entorno a los ciclos tanto lunares como solares los cuales son elementos necesarios para su realización existencial.

Lo anterior, sintetiza la relación que guardan los pueblos originarios con su territorio desde lo material y lo simbólico. Este vínculo se ha puesto en crisis en dos periodos: tanto el colonialismo como el neocolonialismo se caracterizan por intervenciones territoriales extractivistas. Mismas que parten de la necesidad de obtención de bienes naturales para la producción de la industria, eliminando la relación de carácter natural que vincula al ser humano con el lugar donde ha nacido y que ocupa para desarrollarse (Azama & Ponce, 2014). Actualmente, las empresas mineras, así como todas las inversiones productivas en territorios habitados por pueblos originarios desconocen el artículo 6 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo [OIT], que hace referencia al establecimiento de mecanismos para la consulta y participación de los pueblos tanto indígenas como tribales. Este desconocimiento limita la voz, violando así los derechos a poseer cosmovisiones de la vida diferentes al marco cultural occidental, según las cuales la noción de progreso que el extractivismo promueve, generando resistencias e incluso es contrapuesta con otras cosmovisiones, como el 'buen vivir', producto de la vida en comunidad (Jiménez et al., 2017): propuesta que persigue la producción de una sociedad democrática a partir de reproducir diferentes formas comunales de vida, como alternativas de la existencia social.

De esta manera, la visión eurocéntrica colonialista se despliega a partir del dominio del territorio en torno al cambio profundo de la relación entre humanos y el sistema de la tierra propio del periodo Antropoceno (Lewis & Maslin, 2015). Esta forma de entender el mundo ha transformado la cosmovisión de los pueblos originarios

permitiendo la inequidad, así como la aceptación de la visión eurocéntrica entre los propios habitantes, lo cual es una señal clara del proceso civilizador que se inició con el descubrimiento del territorio, y más adelante con su conquista (Azama & Ponce, 2014). Sin embargo, el ejercicio de la territorialidad de los pueblos originarios de América continental representa otra manera de relacionarse con el mundo. Esta visión integra a la cruz concéntrica como símbolo que se encuentra representado por el *quincunce* en todos los pueblos originarios. Es parte de sus ritos al igual que de sus conductas consagradas. En un acto ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado se fusionan por una serie de formas simbólicas en un mismo mundo, por lo tanto, producen la transformación idiosincrática de la realidad (Geertz, 2003). En el caso de los pueblos andino-amazónicos, se simboliza por la *Chakana* o Cruz Concéntrica del Sur, como solarío agrícola, forma de organización política y sistema de organización territorial del pueblo Inga y Kamëntsa para la continuidad biocultural. En el caso Wixarika en México, este elemento es llamado *Tsik-ri* que es el símbolo al cual los pueblos Toltecas Chichimecas llaman *Nabui Ollin* o Cuatro Movimiento que representa el calendario agrícola, la distribución territorial y los ciclos de peregrinaje a los lugares sagrados como ejes existenciales. En este sentido, los pueblos originarios existen en la medida en que pueden ejercer su territorialidad; en México en tiempos neoliberales su pérdida fue profunda, hasta el 2013 se habían otorgado 27.000 concesiones mineras que representaban aproximadamente el 17% del territorio nacional (Quintana, 2014).

En el siglo XXI, la relación entre el sistema social y el sistema ecológico estaba en crisis, ruptura que se manifiesta a escala global a través de problemas socioecológicos asimétricos de subsistencia y de conflictos de visiones (Del Viso, 2011). Este fenómeno, causante de un deterioro profundo del cuerpo social y del medio ambiente, es objeto de estudio de los debates actuales de la ecología política que contrasta la visión occidental del territorio con la de los pueblos originarios. La incompatibilidad entre ambas perspectivas radica en que la primera define al medio ambiente como mercancía, mientras que los pueblos originarios entienden al territorio como un sistema que fusiona la vida y la muerte en el presente y el pasado: un espacio-tiempo en el que se teje cotidianamente el arraigo territorial para la defensa, protección y resguardo de la biodiversidad, así como la cultura. Por lo tanto, el derecho a la reparación, al igual que las estrategias de visibilización, son herramientas que pueden impulsar el cambio en la forma de relacionarse entre el Estado y las comunidades (Del Viso, 2012).

Territorialidad, materialidad y existencialidad

La territorialidad en los pueblos indígenas está integrada por su cosmovisión, sus prácticas espaciales al igual que su patrimonio biocultural—recursos naturales bióticos y su uso a partir de patrones culturales establecidos, agroecosistemas tradicionales e igualmente la diversidad biológica domesticada—(Boege Schmidt, 2008). A su vez, el ejercicio de la territorialidad se manifiesta a través de la apropiación simbólica y material en el proceso cultural de la producción del espacio. De esta manera, “la territorialidad indígena está fuertemente ligada al modo de vida generado alrededor del conocimiento y el manejo de los ecosistemas, y por medio de bienes tangibles e intangibles creados históricamente”. (Boege Schmidt, 2008, p. 58).

La comprensión de la territorialidad de los pueblos indígenas se inicia a partir del vínculo afectivo con sus lugares desde lo simbólico hasta lo afectivo-cosmogónico (Tuan, 2001). Su relación con el territorio se caracteriza por un profundo sentimiento de apego producto de la pertenencia al sitio. Las colectividades se apropian de los espacios que las contienen, dándoles un sentido ritual, haciendo del territorio una territorialidad “la territorialidad es la significación sociocultural del territorio con fines identitarios, cargada densamente de cronotopos” (Spíndola, 2016, p 48).

Para Henri Lefebvre se distinguen dos formulaciones que abonan en este mismo sentido. Por un lado, los espacios apropiados, utilizados para servir las necesidades de una comunidad y que posibilitan una ‘apropiación’ simbólica, además de funcional (Lefebvre, 1991), tiene ‘lugar’ en el mundo de la vida cotidiana (Schütz, 1973). Por

otro lado, los espacios dominados, que se transforman a partir de un sentido utilitario-funcional, son pensados para controlar procesos naturales y sociales en la producción espacial (Lefebvre, 1991). De esta manera, el territorio se construye relacionadamente como una trama compleja en la que participan diversos actores a escala local y global, bajo una dinámica contradictoria que contiene conflictos de intereses (Cardoso, 2019). Este proceso implica la tanto la apropiación como la explotación de bienes, incluidos los recursos naturales (Harvey, 2003).

El concepto de materialidad se refiere a la cualidad de aquellas cuestiones inherentes a la realidad física, así como todo aquello que forma parte de la dimensión sensible de los objetos. Los cuales pueden ser captados a través de medios físicos los cuales que ocupan un espacio determinado. Es decir, el sistema de objetos pertenecientes al espacio físico o percibido (Lefebvre, 1991). A los objetos se les inscribe en el espacio existencial por medio de su significación desde el espacio vivido de las personas. De esta manera el espacio vivido dota y recubre de significado al espacio físico a través de la apropiación. Para los pueblos originarios, la materialidad sensible de sus objetos, así como elementos del paisaje es una con la materialidad de las necesidades existenciales o simbólicas. “Hay elisión de estos dos sistemas incoherentes, primarios y antagónicos en virtud de la inserción entre uno y otro de un sistema abstracto de signos manipulables” (Baudrillard, 2014, p. 72) en este caso, la función que desempeñan dentro del ejercicio de la territorialidad.

La existencia implica presencia, que a su vez se caracteriza por algo ‘presente’ en el espacio-tiempo que permite avanzar y ‘dar lugar a’, es decir que otorga a las personas proclividad asociada al acto de crear (Heidegger, 1999). La presencia de nosotros mismos hacia nosotros mismos es consciencia: nuestro cuerpo es consciencia encarnada que se abre al mundo creando una unidad inseparable en el espacio y el tiempo (Merleau-Ponty, 1993). Este fenómeno involucra consciencia de sí, a partir de la presencia del otro, consciencia encarnada que da lugar al agente de creación en armonía con el patrimonio biocultural: “Es justamente esta presencia del otro la que define la dimensión social como condición de posibilidad y de existencia de la subjetividad” (Porta, 2013, p. 48).

De esta manera la existencialidad se basa en procesos intersubjetivos propios del universo incorpóreo, los cuales no se limitan al espacio físico. Forman parte de territorios existenciales que persiguen integrar en un mismo movimiento el conjunto de la mundanidad como territorios jamás dados como objeto, “sino siempre como repetición intensiva, lancinante afirmación existencial” (Guattari, 1996, p. 43), origen y fuente de los símbolos, las ceremonias, los ritos de paso, las fiestas tradicionales, así como la organización comunitaria. Estos símbolos representan mucho más que simples manifestaciones de la presencia material, son indispensables para la realización existencial.

Los símbolos sagrados refieren una ontología unida a una cosmología, estética y moral la cual radica en su fuerza peculiar que procede de su presunta capacidad para identificar hecho con valor en el plano más fundamental, así como su capacidad de dar, a lo que de otra manera sería meramente efectivo desde una dimensión normativa general (Geertz, 2003).

De esta manera, el comparativo entre Sibundoy, Wirikuta y el Valle de Tehuacán se establece mediante la intersección de las nociones de territorialidad, materialidad y existencialidad expuestas con elementos culturales que caracterizan a estos dos sitios sagrados. Dentro de ambos universos el fuego se encuentra en el centro como punto de reunión, sobre el cual se integran las casas comunales, tales como: la Maloca en el caso de Colombia como elemento arquitectónico vernáculo donde se guardan los saberes tradicionales; El Cali Huey o el Tuki—Casa grande ceremonia—en el caso de México. Este es el punto de partida para los elementos existenciales de índole agrícola como centro de saber: la Chagra y la Milpa como equivalentes además de fuente guardiana del reservorio biogenético.

En una tercera línea se gesta la organización y la distribución cosmogónica del trabajo, denominado Minga en Colombia y Tequio en México. Por último, se presentan las relaciones simbólicas trinitarias de la territorialidad, para el caso de Sibundoy—Yagé, Anaconda, Choclo, Colibrí—y en Wirikuta—Peyote, Venado, Maíz, Águila—. Ambos comparten un elemento existencial civilizatorio que enlaza los casos de estudio, la gramínea Cea Maíz, de la cual el

Valle de Tehuacán-Cuicatlán—patrimonio mundial de la UNESCO—se identifica como la cuna de la domesticación (Carrillo Trueba, 2009). Entre otros elementos codificados se encuentran los textiles como códigos donde se expresa la vida e identidad de los pueblos por medio de la lingüística referida a la territorialidad como herencia de saberes ancestrales, la geografía, hidrología, botánica y zoología de los lugares que conforman tanto su cultura como su pensamiento.

El paradigma extractivista y modelos de resguardo

La modernidad surge con la caída de las dos grandes matrices de pensamiento civilizatorio, en el caso del territorio llamado Tawantinsuyu en Sudamérica y de Anáhuac en Norte-Centro de América Continental (Polo & Gómez, 2019). La modernidad nació cuando Europa pudo confrontarse con el Otro y controlarlo (Dussel, 1994), lo cual es exhibido como un fenómeno por la pérdida biocultural, al igual que el dominio territorial. Siglos después, la historia se repite, con el neocolonialismo, a partir del cual los proyectos extractivistas representan una amenaza para el ejercicio de la territorialidad de los pueblos originarios donde prevalece el desconocimiento de la otredad. Ante este escenario, resulta fundamental entender que "La vida, la tierra, el agua y el aire limpio son más preciosos que el oro" (Martínez, 2021, p.179).

Las actividades extractivistas forman parte del proceso de acumulación global que, según García-Jerez (2019) "... se fundamenta en la apropiación de la naturaleza en calidad de materia prima para obtener grandes plusvalías" (p. 25). Estas actividades se han tornado necesarias para satisfacer al elevado consumo que nuestra cultura posmoderna exige. Sin embargo, éstas implican la explotación de recursos, la imposición de un sistema de dominación económica y política, así como de una lógica socio-cultural predatoria (Composto, 2012). Actividades como la minería, la extracción petrolera y maderera forman parte del sistema global que demanda la explotación de la naturaleza para la obtención de materia prima, transformando radicalmente. Por lo tanto, es inevitable que surjan conflictos socioambientales producto de la violación de los derechos humanos de los pueblos originarios.

Estos procesos de acumulación por desposesión (García-jerez, 2019), incluyen al Estado como facilitador bajo dos modelos principales. En primer lugar, el clásico, basado en la explotación de materia prima con altos márgenes de ganancia económica para los inversionistas y poca o nula regulación por parte del Estado. El segundo, o neo extractivismo, es un modelo basado en la negociación del Estado para maximizar su beneficio (Gudynas, 2009). Sin embargo, ambos modelos, fomentan una "reprivatización de las economías latinoamericanas con base en la desposesión, o despojo de tierras y recursos naturales, cuyas consecuencias sociales y ambientales son negativas" (García-jerez, 2019, p.25).

Las actividades extractivistas ponen en riesgo las prácticas territoriales de pueblos originarios, ya que para realizar sus prácticas predatorias atacan a "todas aquellas relaciones sociales, constelaciones culturales y lenguajes de valoración propios de otras matrices civilizatorias no predatorias para subsumirlas a la lógica unidimensional del mercado, el tiempo abstracto, el individualismo y la ganancia privada..." (Composto, 2012, p. 325).

Estas prácticas han sido cuestionadas desde la ética del buen vivir bajo la cual el territorio no es un elemento ajeno que se pueda poseer y explotar, sino "un lugar saturado de significación—memoria de los ancestros, por ejemplo—y en el cual se hallan integrados en armonía con todo lo vivo que hay en él" (Polo & Piñeiro, 2020, p.8). El buen vivir ha sido un contra discurso decolonial que desafía la lógica de acumulación y explotación pugnando por la autodeterminación de los pueblos originarios. Los principios del buen vivir, tales como una crítica aguda al mercado, la búsqueda de espacios de participación, el incremento de poder político al igual que la defensa de la soberanía nacional (Polo & Piñeiro, 2020), han permeado en las constituciones de diversos países en Latinoamérica, siendo torales en la definición de modelos de auto resguardo del territorio.

Los modelos de índole biocultural, cuentan con una disposición única en su tipo en América continental para la salvaguarda de los valores bioculturales, pueden ser la respuesta ante la crisis socio-ecológica que enfrentamos: “Los territorios indígenas, se estima que alcanzan entre 12% y 20% de las áreas del planeta bajo manejo humano” (Toledo, 2001, p. 8). Este enfoque implica que la ética de los pueblos indígenas, la tradición oral, así como su organización político territorial sean elementos integrales en la preservación de áreas socio-ecológicas. Bajo este enfoque, tanto la cultura como la naturaleza son preservadas a partir de los conocimientos y saberes tradicionales teniendo en cuenta los recursos biológicos desde lo micro—a nivel genético—a lo macro—el territorio—.

En México existen diversos modelos de preservación de áreas naturales tales como los parques nacionales, áreas de protección de flora y fauna junto a santuarios que cuentan con figuras legales para salvaguardar los territorios y sus reservorios biogenéticos. Sin embargo, sólo integran de manera tangencial a las comunidades que en ellos habitan. Probablemente lo más cercano al modelo biocultural en el México sea la Reserva de la Biosfera del Valle de Tehuacán-Cuicatlán, uno de los casos de estudio abordados en este trabajo.

Metodología

Esta investigación busca entender qué principios pueden informar la construcción de un modelo de reserva biocultural en Wirikuta. Para ello, se presenta un estudio de caso comparativo entre modelos de reservas bioculturales existentes en Latinoamérica mediante el estudio, a escala microterritorial, de dos casos secundarios: Sibundoy, Putumayo, Colombia y la Reserva de la Biosfera del Valle de Tehuacán-Cuicatlán, en Puebla-Oaxaca, México. La tabla 1 muestra las características principales de cada sitio, así como aquellas que definen la originalidad de cada lugar y su riqueza biocultural.

TABLA 1.
CARACTERÍSTICAS BIOCULTURALES DE WIRIKUTA, TEHUACÁN-CUICATLÁN Y SIBUNDOY

Lugar	Área	Biodiversidad	Pueblos	Origen
Wirikuta San Luis Potosí Reserva Estatad México	140,000- 144,000 Hectáreas	Extensión del desierto Chihuahuense, selva baja caducifolia en el trópico de Cáncer, térmicos templados y secos.	Comunidad de San Antonio de los Coronados. 200 habitantes mestizos de descendencia Chichimeca. Peregrinaciones Wixarikas en febrero y marzo.	Cosmogónico: nacimiento del sol. Biológico: centro de origen del Peyote (<i>Lophophora Williamis</i>)
Tehuacán- Cuicatlán Puebla- Oaxaca. Reserva Federal México	500,000 Hectáreas	Semi desierto, grieta más al sur del bosque de selva baja caducifolia y pisos térmicos templados	Comunidad de los Reyes Metzontla. 2,700 habitantes. Pueblos indígenas Mixtecos, Nguiva, Nahuatl, y Mestizos.	Cosmogónico: nacimiento del primer hombre y mujer hechos de Maíz. Biológico: centro de origen de domesticación del Maíz, (<i>Cea Maíz</i>)
Valle de Sibundoy Resguardo Alto Putumayo. Colombia	91,037 Hectáreas	Vertiente oriental de la cordillera de Los Andes, pisos térmicos medio, frío y páramo. Bosque Amazónico.	Municipio de Sibundoy 10, 533 habitantes. Pueblos indígenas Kamëntšá e Inga Población Mestiza.	La mayor concentración de plantas enteógenas del mundo. Surgimiento del modelo de Resguardo por medio de la disposición de Tierras de Carlos Tamabioy

Fuente: elaboración propia.

Con base a estos casos, el estudio analiza las características territoriales, materiales y existenciales que hacen de Wirikuta, candidata a ser reserva natural. Posteriormente, se contrasta esta riqueza con las afectaciones sufridas en el territorio como consecuencia de la actividad extractivista en la región. Finalmente, basados en las experiencias de Sibundoy y Tehuacán, se proponen algunas líneas de acción para implementar el modelo de resguardo biocultural del buen vivir en Wirikuta.

El proceso de recolección de datos se llevó a cabo de manera consecutiva en los tres sitios de estudio entre los años 2018 y 2020. Las personas cercanas de las comunidades en Wirikuta y Tehuacán fueron una pieza clave, así como las organizaciones de base que fungieron como primer contacto, facilitando la inserción en campo, tal como la Alianza de Mujeres Indígenas en Ciudad [AMIC] al igual que el Cabildo Indígena Universitario de Bogotá para el caso de Colombia. Previo a las visitas se realizó investigación documental de literatura secundaria, en los sitios se aplicaron entrevistas, a su vez se recolectaron datos mediante mapeo participativo y observación.

Para la investigación documental se consultaron actas de cabildo, notas de periódico, junto a la normativa vigente en materia de áreas naturales protegidas, además de literatura secundaria que aborda a la cultura Wírrarika y a Wirikuta, estudiando en particular la defensa del territorio medido desde las prácticas existenciales cosmogónicas (Gutiérrez del Ángel, 2014). Además, los documentales “Los Últimos Guardianes del Peyote” y la serie documental “Relatos de Resistencia” (Vilchez, 2014a, 2014b) fueron piezas fundamentales en el desarrollo de este trabajo. Esta serie aborda la relación de México-Colombia para el modelo de Resguardo que puede ayudar a la continuidad biocultural en relación a Sibundoy-Wirikuta como antecedente metodológico.

En cada sitio se realizaron observaciones no participantes de asambleas comunitarias, así como ruedas de prensa para la defensa contra actividades extractivistas. También, se llevó a cabo la observación participante de faenas de mejora de las comunidades, encuentros, conferencias y foros en las que participaron los Consejos Indígenas Wixarikas. De estos eventos se guardó una bitácora de trabajo en la cual se registraron notas, citas textuales, eventos e impresiones de los participantes. Estas notas fueron transcritas y codificadas en ATLAS.ti de acuerdo con los elementos de análisis: territorialidad, materialidad y existencialidad.

Asimismo, se hizo un levantamiento físico del entorno construido en el cual se registraron proyectos extractivistas en el territorio, altares dentro de la peregrinación Wixaritari, elementos construidos en el paisaje que simbolizan la apropiación territorial junto al sentir topofilico del pueblo Wixaritari, mapeo de zonas de recarga y de elementos territoriales como concentración de especies vegetales de valor tradicional además de ecosistémico cultural para pueblos originarios y de comunidad agraria campesina. Lo anterior se llevó a cabo mediante una ficha de observación aplicada a los tres casos de estudio. Los hallazgos fueron mapeados en ArcSIG y analizados espacialmente para entender la relación del territorio con las afectaciones de la biodiversidad y las formas de vida en cada sitio.

Además de la investigación documental y observación se realizaron entrevistas estructuradas a participantes clave, así como a miembros de la comunidad reclutados mediante el método de bola de nieve. En Tehuacán fueron entrevistadas cincuenta personas entre ellas: ancianos y familias jóvenes con actividades productivas en ámbito biocultural. En Wirikuta la muestra fue de cinco familias nucleares de San Antonio de los Coronados, con diez miembros en el ámbito agrario campesino. Para el caso de Colombia se recogieron datos por medio de entrevistas no estructuradas con informantes de la AMIC en interacción con veinticinco actores clave.

La herramienta empleada para implementar las entrevistas estructuradas, se basó en un cuestionario que incluyó una sección de perfil del participante y nueve preguntas para entender el nivel de arraigo de los participantes a sus comunidades, teniendo en cuenta el conocimiento que poseen sobre áreas naturales protegidas, así como lo que implica vivir en ellas, además de sus problemas y potenciales de la comunidad. Finalmente se incluyeron preguntas para valorar su conocimiento sobre programas y oportunidades interculturales de gestión del territorio.

La información recabada mediante este método permitió entender la relación comunidad-territorio y explorar mecanismos de preservación bio-culturales. Las entrevistas fueron transcritas y analizadas en ATLAS.ti mediante el sistema de códigos basados en los elementos de análisis.

Finalmente, con base en Sanoff (1999), se llevó a cabo un ejercicio de mapeo participativo con personas de pueblos originarios, campesinos, mujeres, jóvenes y familias nucleares. En él, participaron un total de ochenta personas de entre 18 y 65 años de la comunidad de San Antonio de los Coronados. Cabe destacar que se llevó a cabo un piloto de este ejercicio en Tehuacán. Para ello, se les dio la instrucción de dibujar en un mapa los espacios al igual que los equipamientos principales de su comunidad, así como los que necesitan.

En este ejercicio se mapearon los elementos bioculturales para Wirikuta y la operación del modelo de Resguardo Biocultural. La interpretación de los mapas se basó en la narrativa que cada participante hizo de su trabajo. Estas narrativas fueron registradas en bitácora y estudiadas según las categorías de análisis. Los diferentes métodos empleados permitieron la triangulación de datos con el fin de dar validez a la investigación.

Resultados

“...esta otredad, reivindica sus territorios como garantía material y espiritual de estos otros mundos, que reclaman su derecho a existir”

Jaime Chindoy Jamióy

El derecho a existir en Wirikuta está dividido en dos mundos que se encuentran en un mismo Territorio. Por un lado, los Wixarikas conciben a esta tierra como lugar mítico del origen solar, sin embargo, no lo habitan los 365 días del año. Ejercen la territorialidad por medio de las peregrinaciones a sus sitios sagrados marcando los lugares de culto con ofrendas de objetos materiales que son simbólicos tales como: cuadros de estambre, jícaras, flechas, velas y ojos de Dios. Por otro lado, los comuneros, ejidatarios y vecindados habitan permanentemente el territorio. Estos grupos marcan sus lugares de culto con nichos o cruces para sacralizar los cerros y lugares de significado espiritual.

Los Wixaritari provienen de las sierras de Durango, Nayarit y Jalisco. Su presencia en el territorio de Wirikuta se encuentra profundamente arraigada a las tradiciones, las prácticas rituales contribuyendo a la preservación de la territorialidad a partir de los sitios sagrados que integran los elementos de su capital cultural entre ellos: medicina tradicional, arte textil y gastronomía ritual. Para esta comunidad cada elemento natural es una representación divina plasmada en objetos como jícaras, flechas, espejos y plumas de tres elementos esenciales en su relación existencial con el territorio: el Venado (*Maxa*), el Peyote (*Hikuri*) y el Maíz (*Iku*). El simbolismo de esta trinidad se materializa en expresiones rituales, artísticas y espaciales las cuales están presentes en los altares encontrados a lo largo del territorio. La figura 1, muestra la frecuencia con la que los participantes del mapeo participativo identificaron los elementos más relevantes del paisaje biocultural. Las barras del gráfico indican tanto los lugares más comunes en dónde se encuentran como los grupos que los emplean. Como se muestra, los ojos de Dios son los elementos más comúnmente encontrados tanto en los manantiales como en los templos. Éstos simbolizan los puntos cardinales al igual que la conexión con el ser supremo que todo lo ve.

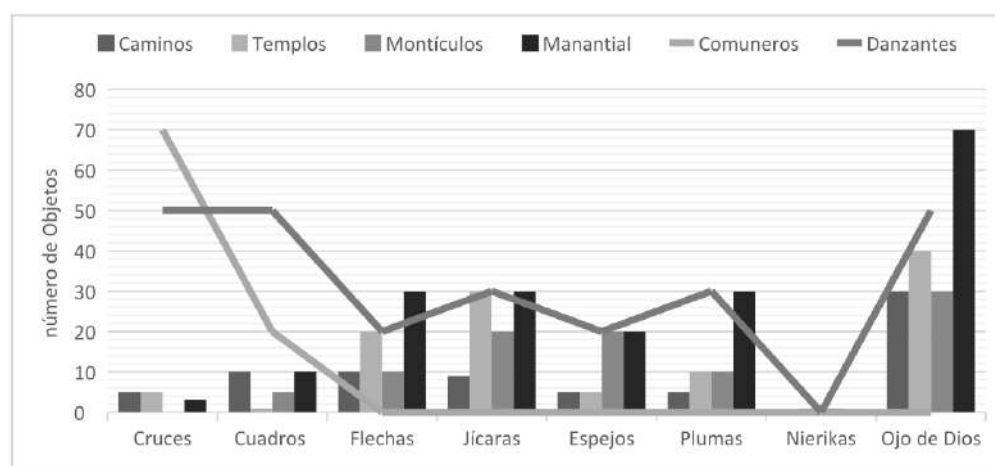


FIGURA 1.

ELEMENTOS DEL PAISAJE BIOCULTURAL WIXARIKA

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

Cada año, los Wixaritari realizan una peregrinación de 1000 kilómetros de sus lugares de origen a San Luis Potosí, a lo largo de la cual visitan los sitios sagrados cuyos altares, nichos y ofrendatorios se encuentran en Wirikuta. A lo largo de este recorrido se encuentra la comunidad de San Antonio de Coronados, marcada como Hauriyapa en la ruta Wixarika, uno de los sitios sagrados principales. También conocida como “El paraje del coyote”, la comunidad cuenta con un nacimiento de agua en el que el culto Wixarika y el cristiano se integran para dignificar la vida,

así como el nacimiento del líquido vital que permite el establecimiento de la comunidad y la habitabilidad del territorio.

Además del ojo de agua, la comunidad cuenta con zonas de recarga acuífera, de reserva biogenética y con presencia de venado cola blanca. La relación comunidad-territorio se caracteriza por el bajo impacto en materia agrícola, el silbo pastoreo caprino, la construcción vernácula y las actividades de comercio de productos locales con los núcleos urbanos más cercanos. Sin embargo, como muestra el mapa de la figura 2, la comunidad también ha visto su población de peyote disminuida en una parte de su territorio, la cual está sujeta a la actividad extractivista de antimonio.



FIGURA 2.

MAPA DE SAN ANTONIO DE CORONADOS

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

Según las entrevistas realizadas, para la salvaguarda de los bienes naturales con los que cuenta la comunidad se requiere de la educación intercultural apoyada por los programas agroecológicos, el manejo de la fauna silvestre y la reproducción de cactáceas.

Así como Wirikuta es centro ceremonial y a su vez reserva del peyote (ver Figura 3), Sibundoy, concentra la mayor cantidad de plantas medicinales y enteógenas del mundo (ver Figura 4).



FIGURA 3

WIRIKUTA

FUENTE: VELÁZQUEZ (2020)



FIGURA 4

VALLE DE SIBUNDOY

FUENTE: ELI M. MUCHACHASOY (2019)

Otra similitud entre ambos sitios se da en el trabajo con el maíz, el sistema de la chagra es equivalente al de la milpa, propia del caso mexicano. Estos dos sistemas agrícolas son fuente de conocimiento biocultural para los pueblos originarios. La distribución del trabajo en torno al calendario agrícola, así como las actividades rituales y sociales están basadas en los casos de estudio, incluido los Reyes Metzontla, este es un sistema de apoyo mutuo conocido como Tequio en México y Minga en Colombia. Así mismo, estos sistemas agrícolas tienen otro punto de encuentro: el autogobierno con la aplicación de cabildos mayores y cabildos menores retomados del modelo del resguardo del valle de Sibundoy.

Estos sistemas de organización, sustentados en saberes tradicionales, son la base sobre la que operan los modelos de resguardo biocultural. Además de esto, en el caso de Tehuacán, tres programas de índole biocultural son factores clave para su resguardo: la educación intercultural, los programas agroecológicos y la reproducción de plantas nativas para la salvaguarda biogenética. Sin embargo, Tehuacán a diferencia de Wirikuta y Sibundoy no ha sido sujeto a prácticas extractivistas. Wirikuta, a pesar de ser declarada área protegida estatal, ha visto sus espacios naturales amenazados, por lo que esta determinación no asegura su protección. La minería de cielo abierto afecta a los mantos acuíferos y contamina el agua que abastece a plantas, animales y seres humanos, aunque esta actividad representa una fuente de ingresos inmediatos para los pobladores de la comunidad, la misma ha puesto en riesgo los recursos naturales, por ejemplo, las poblaciones de águila real y venado cola blanca se han visto menguadas. Por este motivo, los pueblos originarios exigen de manera inmediata la protección del sitio, igualmente los comuneros están consternados por la implementación de proyectos de despojo hídrico de su comunidad para usos industriales y extractivos.

Actualmente Wirikuta es reserva minera nacional declarada por el gobierno mexicano para extracción de oro, plata, litio, cobre, antimonio y uranio. No obstante, poco más del 70% del territorio minero se encuentra dentro del área natural protegida. No obstante, el gobierno federal ha otorgado 78 concesiones sin consulta previa con los pueblos originarios (Gavilán, 2018). Lo anterior se relaciona con el desconocimiento de los derechos territoriales tanto de habitantes como de pueblos originarios en Wirikuta por un alto porcentaje de los participantes que fueron entrevistados para identificar su grado de involucramiento conocimiento en materia de acceso a la información sobre un área nacional protegida. La figura 5 muestra el bajo porcentaje de participantes son conscientes de que viven en un ANP, así mismo que cuentan con derechos territoriales y tienen la posibilidad de acceder a programas de manejo ambiental.

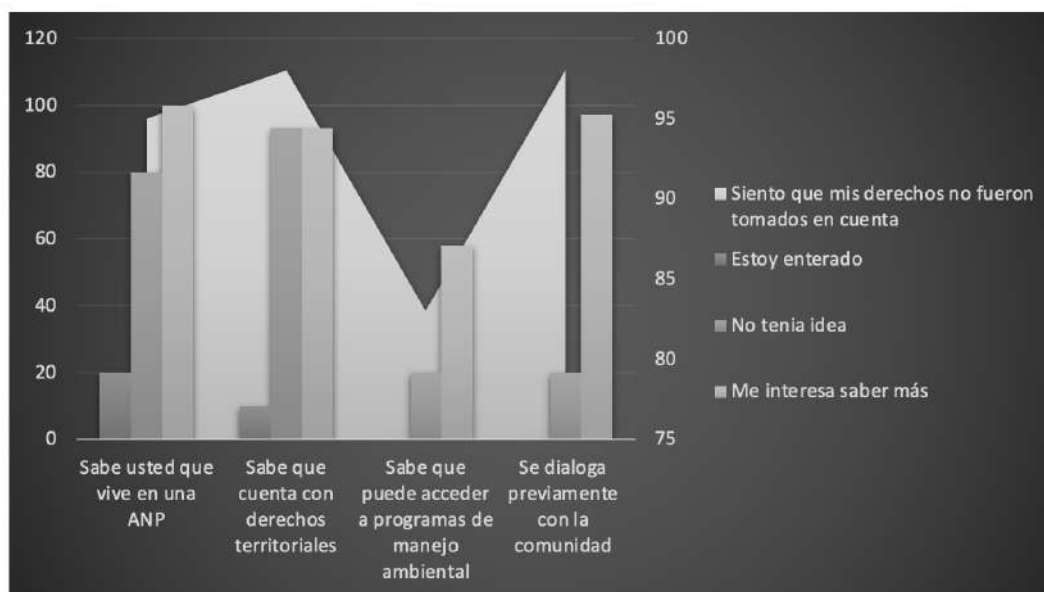


FIGURA 5.
 CONOCIMIENTO ACERCA DEL ÁREA NATURAL PROTEGIDA Y SUS IMPLICACIONES.
 FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

Cabe resaltar que en el caso de Sibundoy el pensamiento neocolonial no ha cambiado significativamente. El investigador indígena Jaime Chindoy Jamiroy relata desde su percepción, la llegada e impacto de los megaproyectos en la comunidad, especialmente la construcción de la autopista San Francisco-Mocoa y las concesiones a empresas mineras transnacionales. Factores que han provocado una importante movilización del pueblo Kamëntšá e Inga en defensa de su territorio.

Las luchas de los pueblos originarios en Colombia han sido sustentadas en el modelo de resguardo biocultural, reconocido por la legislación colombiana que garantiza a las comunidades indígenas el derecho al usufructo de los recursos naturales renovables de esos territorios. Desde 1987 se han nombrado inspectores indígenas de los recursos naturales en los resguardos, con la participación y acuerdo de cada comunidad (Ley 21 de 1991) con la participación y acuerdo de cada comunidad. Ésta es una diferencia sustancial entre ambos casos, ya que en Wirikuta este marco legal es inexistente.

Para el caso de Reserva de la Biosfera del Valle de Tehuacán, que es fuente no explotada de salinas ricas en litio, las leyes de protección ambiental son consideradas por los habitantes del territorio como una gran ventaja, ya que la ley general de protección de equilibrio ambiental, en su artículo 76 de 2015, dispone y otorga la salvaguarda de la reserva bajo la supervisión del Sistema Nacional de Áreas Naturales Protegidas. Además, esta reserva está incluida en la lista de Patrimonio Mundial de la Humanidad de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura como sitio prioritario biocultural.

De esta manera, los dos casos comparativos Sibundoy y Tehuacán, demuestran que las leyes para la protección biocultural operadas desde la organización y supervisión de los pueblos originarios son un garante para que los territorios no sean afectados por los intereses de las empresas de extracción masiva de recursos naturales. Lo anterior representa un fenómeno continental que trastoca irreversiblemente la territorialidad de los pueblos originarios. En particular, para el caso de Colombia el decreto 1088 de 1993 dicta normas relativas al funcionamiento y protección de los territorios indígenas por medio de su participación, fortalecimiento social, cultural y económico. En el caso de México, no existe la figura de cabildo indígena para el territorio, sin embargo, el Capítulo V de la ley agraria de 2022, aborda superficialmente en su artículo 164 que en los juicios en que se involucren tierras de los grupos indígenas, los tribunales deberán considerar las costumbres y usos de cada grupo mientras no contravengan lo dispuesto por esta ley ni se afecten derechos de terceros. Para San Luis Potosí, la Ley de justicia indígena y

comunitaria en el artículo 9 de 2017 reconoce el derecho a preservar la forma de vida de sus pueblos indígenas, costumbres, recursos, medicina tradicional y modos específicos de organización comunitaria.

Discusión

Ante las similitudes expuestas del ejercicio de la territorialidad los pueblos originarios, se puede observar que la disputa está ligada a una continuidad histórica, en la cual la modernidad surge por medio del despojo e imposición de un pensamiento, así como y acciones dominantes sobre el *Otro* y su territorio. Por esta razón, las tácticas de los pueblos indígenas han sido encausadas para la protección de la cosmogonía para las futuras generaciones. Esta aproximación permite establecer que el territorio al cual se encuentran arraigados los pueblos originarios no sólo es físico, sino es una extensión del cuerpo humano. La territorialidad se torna en corporeidad encarnada mediante la apropiación de los conocimientos que brinda en materia de botánica, medicina tradicional, así como el aprovechamiento de los agroecosistemas domesticados, la cacería y recolecta.

En consecuencia, se puede afirmar que los espacios apropiados por los pueblos originarios trascienden la dimensión funcional de la producción del espacio a escala territorial (Lefebvre, 1991). En el proceso de apropiación espacial, la dimensión simbólica es fundamental para el resguardo biocultural de las comunidades estudiadas. Sin embargo, la presión ante la cual se encuentran sometidos los pueblos originarios pretende imponer el sentido utilitario-funcional otorgado al territorio con fines de dominio y control sobre los recursos naturales al igual que los procesos sociales.

Conclusiones

La implementación del modelo biocultural en Wirikuta debe apoyarse en el conocimiento tradicional, así como en las estructuras políticas existentes que dan cuerpo a la reserva en Tehuacán y Sibundoy. Ya que ambos modelos operan a partir de la estructura de los cabildos supervisores tanto de las poblaciones campesinas mestizas como los pueblos originarios. Además de contar con el soporte de la educación intercultural para el equipamiento relacionado a dos ejes fundamentales: i) la preservación del eco-hábitat como fuente de saberes orgánicos y materiales; ii) la protección de los sitios sagrados para la continuidad biocultural.

Por lo tanto, los principios del modelo de resguardo biocultural pueden ser replicados en Wirikuta como estrategias ante el riesgo inminente de deterioro ambiental y cultural. Lo anterior se da por medio de la protección legal unido al amparo que otorga cuerpo a la planeación urbana y territorial basada en la cosmovisión de los pueblos originarios. Para su operatividad, se sugiere instaurar un gobierno propio de cabildo indígena en San Luis Potosí para la organización territorial de Wirikuta por medio del plan de justicia Wixarika operado por el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. En suma, es indispensable un modelo sustentado en la educación ancestral, el manejo equilibrado de los recursos naturales, el diseño participativo, el autogobierno y libre determinación territorial, la salvaguarda genética de semillas y medicinas propias, la protección de las lenguas originarias, costumbres y saberes las cuales en conjunto dotan de significado la existencia de los habitantes de este territorio.

Referencias

- Azamar A., & Ponce J.I. (2014). Extractivismo y desarrollo: los recursos minerales en México. *Revista Problemas del Desarrollo*, 179(45), 137-158. [https://doi.org/10.1016/S0301-7036\(14\)70144-0](https://doi.org/10.1016/S0301-7036(14)70144-0)
- Baudrillard, J. (2014). *El sistema de los objetos*. Siglo XXI.
- Boege Schmidt, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas*. INAH/CDI. https://idegeo.centrogeo.org.mx/uploaded/documents/El_patrimonio_biocultural-Eckart_Boege.pdf
- Cardoso, M. M. (2019). Aproximación a las territorialidades múltiples en espacios rururbanos. Indagaciones sobre horticultores en Santa Fe, Argentina. *Bitácora Urbano Territorial*, 29(2), 81-88. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v29n2.65532>
- Carrillo Trueba, C. (2009). El origen del maíz. Naturaleza y cultura en Mesoamérica. *Ciencias*, 92(092), 4-13. URL: <https://www.redalyc.org/pdf/644/64412119003.pdf>
- Composto, C. (2012). Acumulación por despojo y neoextractivismo en América Latina. Una reflexión crítica acerca del estado y los movimientos socioambientales en el nuevo siglo. *Astrolabio. Nueva Época*, 8, 323-352. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/astrolabio/article/view/767/1031>
- Da Porta, E. D. (2013). Pensar las subjetividades contemporáneas: algunas contribuciones de Mijail Bajtín. *Estudios Semióticos*, 9 (1), 48. <https://doi.org/10.11606/issn.1980-4016.esse.2013.61246>
- Del Viso, N. (2011). Conflictos socioecológicos: una aproximación. En Del Viso, N., Ramiro, P. & González Bustelo, M. *Conflictos socioecológicos: retos y perspectivas* (pp. 5-12). Centro de Investigación para la Paz (CIP-Ecosocial).
- Del Viso, N. (2012). *Aproximación a un modelo de análisis de conflictos socioecológicos*. *FUHEM Ecosocial*, 17, 1-15. https://www.researchgate.net/profile/Nuria-Del-Viso/publication/326983631_Un_modelo_de_analisis_de_conflictos_socioecologicos/links/5b6ffd4545851546c9bf7f5/Un-modelo-de-analisis-de-conflictos-socioecologicos.pdf
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*. UMSA Plural Editores.
- García-Jerez, F. (2019). El extractivismo urbano y su giro ecoterritorial. Una mirada desde América Latina. *Bitácora Urbano Territorial*, 29(2), 21-28. <https://doi.org/10.15446/bitacora.v29n2.77284>.
- Gavilán, I. (2018). *Movimientos culturales en defensa del territorio: Extractivismo y megaproyectos en el Altiplano Wirikuta*. CIESAS.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Ediciones Manantial.
- Gudynas, E. (2009). *Extractivismo, política y sociedad*. Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. CAAP/CLAES.
- Gutiérrez del Ángel, A. (2014). Las metáforas del cuerpo. ¿Más allá de la naturaleza... o con la naturaleza?. *Revista de El Colegio de San Luis*, III(5), 258-286. <https://revista.colsan.edu.mx/index.php/COLSAN/article/view/540/438>
- Harvey, D. (2003). *The new imperialism*. Oxford University Press.
- Heidegger, M. (1999). *Introducción a la metafísica*. Editorial Gedisa.
- Jiménez, N., Doughman, R., & Montoya, L. (2017). Las Cajamarcas: el Buen Vivir como tejido de lazos alternativos al extractivismo y a los conflictos eco-territoriales en Colombia y Perú. Crítica y Resistencias. *Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, 5, 76-92. <https://www.criticayresistencias.com.ar/index.php/revista/article/view/59>

- Lefebvre, H. (1991). *The production of space*. Blackwell.
- Lewis, S. L., & Maslin, M. A. (2015). Defining the Anthropocene. *Nature*, 519, 171–80. <https://doi.org/10.1038/nature14258>
- Ley 21 de 1991 [Ley 21]. Diario Oficial No. 39720, 6 de marzo de 1991, (Colombia). <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=37032#:text=ARTICULO%203%C2%B0-1.y%20mujeres%20de%20esos%20pueblos>.
- Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente [LEGEEPA]. Reformada, Diario Oficial de la Federación [D.O.F.], 9 de enero del 2015, (CDMX, México). <https://www.gob.mx/profepa/documentos/ley-general-del-equilibrio-ecologico-y-la-proteccion-al-ambiente-63043>
- Ley Agraria. Reformada, Diario Oficial de la Federación [D.O.F.], 8 de marzo del 2022, (CDMX, México). <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LAgra.pdf>
- Ley de Justicia Indígena y Comunitaria para el Estado de San Luis Potosí [Ley de Justicia Indígena]. Reformada, Periódico Oficial del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí [P.O.E.S.], 11 de octubre del 2017, (San Luis Potosí, México). https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Programas/Indigenas/OtrasNormas/Estatal/SLP/Ley_JICSLP.pdf
- Martínez Alier, J. (2021). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria Editorial.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Ediciones Península.
- Polo Blanco, J. P., & Piñeiro Aguiar, E. (2020). El Buen Vivir como discurso contrahegemónico. Postdesarrollo, indigenismo y naturaleza desde la visión andina. *Mana*, 26(1). <https://doi.org/10.1590/1678-49442020v26n1a205>
- Quintana, R. D. (2014). Actores sociales rurales y la nación mexicana frente a los megaproyectos mineros. *Revista Problemas del Desarrollo*, 179(45), 159-180. <https://www.probdes.iiec.unam.mx/index.php/pde/article/view/47505/42749>
- Sanoff, H. (1999). *Community participation methods in design and planning*. John Wiley & Sons.
- Schütz, A. (1973). *Las estructuras del mundo de la vida, Vol. 1*. Amorrortu Editores.
- Spíndola Zago, O. (2016). Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, LXI* (228), 27-56. [https://doi.org/10.1016/S0185-1918\(16\)30039-3](https://doi.org/10.1016/S0185-1918(16)30039-3)
- Toledo, V. M., Alarcón-Chaires, P., Moguel, P., Olivo, M., Cabrera, A., Leyequien, E., & Rodríguez-Aldabe, A. (2001). El atlas etnoecológico de México y Centroamérica: fundamentos, métodos y resultados. *Etnoecológica*, 6(8), 7-41.
- Toledo, V. M. (2013). El paradigma biocultural: crisis ecológica, modernidad y culturas tradicionales. *Sociedad y Ambiente*, 1(1), 50-60. <https://www.redalyc.org/pdf/4557/455745075004.pdf>
- Tuan, Y. (2001). *Space and Place*. University of Minnesota Press.
- Velázquez Mendoza, J. T. (2020). Wirikuta: Modelo de Resguardo Biocultural [Tesis de Licenciatura en Diseño Urbano y del Paisaje] Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Vilchez, H. (2014a). *Huicholes: los últimos guardianes del peyote* [Película; video online]. Kabopro Films.
- Vilchez, H. (Productor ejecutivo) (2014b). Guardianes: relatos de resistencia [Serie online]. Kabopro Films.

Notas

- * Artículo de investigación

CC BY