

LetrasVerdes

REVISTA LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES

Ética y filosofía ambiental



FLACSO
ECUADOR

LetrasVerdes

REVISTA LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES

N.º 26 septiembre-febrero
e-ISSN 1390-6631
<https://revistas.flacsoandes.edu.ec/letrasverdes>
Quito, Ecuador



FLACSO
ECUADOR

Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales N.º 26,
periodo septiembre 2019 - febrero de 2020, e-ISSN 1390-6631

Editora Jefe

Dra. Anita Krainer, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Editora Asociada

MSc. Martha Guerra, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Consejo editorial

Ph.D. Eduardo Bedoya, Pontificia Universidad Católica del Perú

Dr. Nicolás Cuvi, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Dr. Guillermo Castro, Fundación Ciudad del Saber, Panamá

Dr. Mauricio Folchi, Universidad de Chile, Chile

Dr. Wilson Picado Umaña, Universidad Nacional de Costa Rica, Costa Rica

Comité científico

Dr. Arturo Argueta, Universidad Nacional Autónoma de México, México

Dr. Pere Ariza, Universidad de las Américas, UDLA, Ecuador

Dra. María Fernanda López, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Edición de estilo

Alas Letras

Portada

Manglares de San Lorenzo. Archivo Fotográfico Laboratorio de Interculturalidad, FLACSO, sede Ecuador

Diagramación

Departamento de diseño - FLACSO, sede Ecuador

Letras Verdes. Revista Latinoamericana de Estudios Socioambientales es un espacio abierto a diferentes formas de pensar los temas socioambientales. Las opiniones vertidas en los artículos son de responsabilidad de sus autores.

Letras Verdes está incluida en los siguientes índices, bases de datos y catálogos:

SciELO Ecuador. Biblioteca electrónica.

ASI, Advanced Sciences Index. Base de datos. BIBLAT, Bibliografía Latinoamericana en revistas de investigación científica y social. Portal especializado en revistas científicas y académicas. CLASE, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades. Base de datos bibliográfica. DIALNET, Universidad de La Rioja. Plataforma de recursos y servicios documentales. Directorio LATINDEX, Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. DOAJ, Directory of Open Access Journals. Directorio. EBSCOhost Online Research Databases. Base de datos de investigación. Emerging Sources Citation Index (ESCI). Master Journal List de Thomson Reuters. Índice de referencias. ERIH PLUS, European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences. Índice de referencias. FLACSO-ANDES, Centro digital de vanguardia para la investigación en ciencias sociales -Región Andina y América Latina -FLACSO, Ecuador. Plataforma y repositorio. Google académico. Buscador especializado en documentación académica y científica. INFOBASE INDEX. Base de datos. JournalTOCS. Base de datos. MIAR (Matriz de Información para el Análisis de Revistas). Base de datos. REDIB, Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico. Plataforma.

© De la presente edición:

FLACSO, Sede Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro

Quito, Ecuador

Telf.: (593-2) 294 6800 ext.3673

www.flacsoandes.edu.ec/revistas/letrasverdes

LetrasVerdes

REVISTA LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES

N.º 26 septiembre-febrero
e-ISSN 1390-6631
<https://revistas.flacsoandes.edu.ec/letrasverdes>
Quito, Ecuador

Contenido

DOSSIER

Presentación

Ética y filosofía ambiental 9-10
Anita Krainer y Martha Guerra

1. La considerabilidad moral: fundamento ético del reconocimiento de
la naturaleza como sujeto de derecho 11-34
Santiago Vallejo

2. El desarrollo como frontera de la conservación: reflexiones hacia
un tipo de conservación colaborativa en áreas naturales protegidas 35-50
Victoria N. Cabral, Ariadna Gorostegui-Valenti y Germán O. García

3. Establecidos y marginados en áreas naturales protegidas:
dos casos de estudio en México y Argentina 51-68
Elías Gómez

4. Integración de valores económicos y sociales de los servicios
ecosistémicos del parque Miguel Lillo (Necochea, Argentina) 69-86
Elsa Marcela Guerrero y Micaela Rocio Suarez

5. Contradicciones en torno a las innovaciones y certificaciones
en el sector de la bioenergía en Argentina 87-110
Virginia Toledo-López y Anne Tittor

6. Prácticas sociales, (des)protección de derechos ambientales
y acciones estratégicas 111-131
Aloisio Ruscheinsky

MISCELANEA

7. Rondas campesinas y representación política en tiempos del conflicto
Conga en Cajamarca, Perú 133-152
Jorge Duárez-Mendoza, Jacqueline Minaya-Rodríguez, Junior Perez-Pachas y Joel Segura-Celis

8. Religiosidad mame en resistencia frente a la minería	153-172
Martha Areli Ramírez Sánchez y Marin Roblero Morales	
9. Impacto de la expansión de soya transgénica en la producción de maíz y miel en Campeche, México	173-190
Esteban Martínez-Vásquez y Verónica Vázquez-García	
10. Los sistemas agroecológicos de la parroquia San Lucas (Loja). Prácticas resilientes ante el cambio climático	191-212
Tatiana Nathali Coronel-Alulima	
Política editorial	213-214

LetrasVerdes

REVISTA LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS SOCIOAMBIENTALES

N.º 26 septiembre-febrero
e-ISSN 1390-6631
<https://revistas.flacsoandes.edu.ec/letrasverdes>
Quito, Ecuador

Content

DOSSIER

Presentation

Ethics and environmental philosophy 9-10
Anita Krainer and Martha Guerra

1. Moral Considerability: Ethical Foundation of the Recognition of Nature as Subject of Law 11-34
Santiago Vallejo

2. Development as a Frontier of Conservation: Thoughts towards a Type of Collaborative Conservation in Protected Natural Areas 35-50
Victoria N. Cabral, Ariadna Gorostegui-Valenti and Germán O. García

3. The Established and the Outsiders in Protected Natural Areas: Two Case Studies in México and Argentina 51-68
Elías Gómez

4. Integration of Economic and Social Values of the Ecosystem Services of the Miguel Lillo Park (Necochea, Argentina) 69-86
Elsa Marcela Guerrero and Micaela Rocio Suarez

5. Contradictions Regarding Innovations and Certifications in the Bioenergy Sector in Argentina 87-110
Virginia Toledo-López and Anne Tittor

6. Social Practices, (Des)protection of Environmental Rights and Strategic Actions 111-131
Aloisio Ruscheinsky

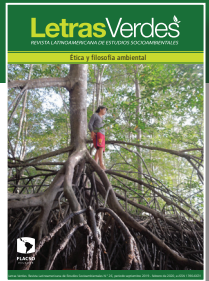
MISCELANEA

7. Peasant Rounds and Political Representation in Times of Conga Conflict in Cajamarca, Peru 133-152
Jorge Duárez-Mendoza, Jacqueline Minaya-Rodríguez, Junior Perez-Pachas and Joel Segura-Celis

8. Mame religiosity in resistance before mining	153-172
Martha Areli Ramírez Sánchez and Marin Roblero Morales	
9. Impact of the Transgenic Soy Expansion on Corn and Honey Production in Campeche, Mexico	173-190
Esteban Martínez-Vásquez and Verónica Vázquez-García	
10. The Agroecological Systems of the San Lucas Parish (Loja). Resilient Practices in the Face of Climate Change	191-212
Tatiana Nathali Coronel-Alulima	
Política editorial	213-214





Miscelánea



Religiosidad mame en resistencia frente a la minería

Mame religiosity in resistance before mining

-  Martha Areli Ramírez Sánchez - Profesora investigadora Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Departamento de Ciencias Sociales y Políticas. Posgrado en Antropología Social, martha.ramirez@ibero.mx, ORCID: 0000-0002-7858-2915
-  Marín Roblero Morales - Investigador Independiente, corazondelcielo13@googlemail.com, ORCID: 0000-0002-7514-6617

Recibido: 28 de febrero de 2019
Aceptado: 04 de julio de 2019

Resumen

En este artículo se explora cómo el avance de la minería en la Sierra Mariscal (frontera México-Guatemala) ha unificado varias perspectivas religiosas presentes en la región y ha exacerbado su presencia, en un contexto de defensa del territorio. Diversos conflictos graves, derivados de la actividad minera transnacional en la zona de estudio, alentaron entre el pueblo mame el interés por reavivar prácticas rituales consideradas tradicionales. Estas, junto a otras prácticas políticas arraigadas en la región, configuran lo que denominamos los diálogos de la tierra, los cuales incorporan significados añadidos a las estrategias de resistencia política frente a la actividad extractivista.

Palabras clave: cosmovisión indígena; ecología política; extractivismo; minería; resistencia

Abstract

This paper explores how the growth of mining in the Sierra Mariscal (Mexico-Guatemalan border) has unified various religious perspectives present in the region and has exacerbated its presence, in a context of defense of the territory. Several social conflicts, derived from the transnational mining activity in the study area, encouraged among the Mame people the interest in reviving ritual practices considered traditional. In addition to other political practices rooted in the region, these shape what we call the dialogues of the land, which incorporate added meanings into the strategies of political resistance against the extractive activity.

Key words: extractivism; indigenous worldview; mining; political ecology; resistance



Introducción

El negativo impacto socioambiental de la llegada de empresas mineras internacionales a territorios indígenas del centro y norte de México ha sido ampliamente documentado. La fastuosa vestimenta de los pueblos que allí habitan, su tan registrada ritualidad y el hecho de que hayan sido objeto de estudio de la Antropología ha favorecido la difusión del conflicto. Sin embargo, contamos con pocos documentos etnográficos sobre el caso del sureste mexicano, que nos permitan dimensionar las contradicciones generadas con el encuentro de al menos dos lógicas de pensamiento, las cuales operan directamente en la materialidad del territorio y de las dinámicas sociales. Como punto de partida, podríamos ubicarlas dentro dos grandes categorías, las más evidentes: “desarrollo neoliberal” vs “racionalidad espiritualmente orientada”.

Por la primera entendemos una lógica económica neoliberal orientada a la creación de nuevas mercancías. En este caso, hablamos de la transformación de la naturaleza en productos para el mercado global, a través de plantas eólicas, represas y minas. Mediante la segunda categoría, nos referimos a las actuaciones sociales racionales que los actores definen y perciben como religiosas o espirituales. Son actuaciones o prácticas que pueden sistematizarse, en apariencia inconexas o incluso mutuamente excluyentes, pero que el actor las incorpora en sus sistemas de creencias religiosas, al ejecutarlas.

Los encuentros entre ambas categorías se han exacerbado, toda vez que el modelo económico se manifiesta de maneras más agresivas, y en la última década se ha orientado más al extractivismo. Por ejemplo, la minería a cielo abierto es una vía más en la que el capitalismo del siglo XXI busca reproducirse. Dado su carácter multidimensional y global, nos inclinaremos por una perspectiva local, mediante un estudio de caso. Esto permitirá, por un lado, explorar algunos aspectos poco conocidos sobre el pueblo mame y, por otro, establecer cómo se configuran los elementos identificados en el trabajo de campo.

Se aportará a la discusión amplia sobre una de las formas posibles en que una comunidad moviliza sus recursos cosmológico-políticos ante el conflicto territorial. Entre las posibles lecturas del caso presentado figuran las relevantes discusiones sobre ontología política (Blaser 2013). Sin embargo, al ser uno de los pocos trabajos sobre la cuestión mame contemporánea, no quisiéramos presentar conclusiones rotundas sobre los procesos que se viven allí. Tampoco podemos afirmar categóricamente que la dimensión religiosa de las creencias mames contemporáneas son procesos impolutos y prístinos, precolombinos. Son, por el contrario, parte de un continuo proceso colonial, como en muchas regiones de México. Eso significa que, al igual que otras creencias religiosas, se nutre de aquellas con las que se va encontrando históricamente. En este artículo presentamos un ejercicio exploratorio sobre la forma en que se está manifestando y expresando lo cosmogónico, que aparentemente no está separado del mundo de lo político.

Antecedentes

Como resultado de la expansión global de las políticas neoliberales en los años 90, la modalidad minera de explotación a cielo abierto se estableció por primera vez en la Sierra de Chiapas, en el año 2000. El pueblo mame, que vivía de la actividad campesina, siempre mostró oposición abierta a ese proyecto. El conflicto por la extracción de barita entre el municipio de Chicomuselo (lugar de los siete jaguares) y la empresa canadiense Blackfire alcanzó su punto más alto con el asesinato del líder ambientalista Mariano Abarca Roblero en 2009. El hecho desató una serie de movimientos de resistencia, en un contexto de incertidumbre ante el despojo del territorio y el deterioro ambiental.

La particularidad de esos movimientos sociales es que reavivan e incorporan aspectos de la cosmovisión maya, expresada en una variedad de actividades agroecológicas, religiosas y narrativas (Velasco 1979; Hermese 2014). En el caso de los mames, menos conocido, se reavivan creencias como el Señor del Monte y el concepto de Madre Tierra, que buscan frenar de alguna manera la actividad minera y el concepto de mercantilización del territorio bajo el que opera.

Tradicición y modernidad, en palabras de Toledo y Barrera Bassols (2008), son dos polos opuestos de visión del mundo. Si bien para los mames el territorio encarna el papel de una madre que requiere el cuidado de sus hijos, para las empresas, es evaluado en términos de costo/beneficio. Ambas visiones se enfrentan en una arena conflictiva creada por la minería. En este ejercicio tratamos de señalar las estrategias de protección del territorio practicadas por los mames, presentes en sus modelos de vida indígena y que fungen como aspectos políticos de ejercicio del poder.

El área de estudio se ubica en los municipios fronterizos de la cordillera de la Sierra Madre de Chiapas, que corresponde a la región socioeconómica XI, Sierra Mariscal (en adelante SM). El territorio se caracteriza por su alta vulnerabilidad ambiental, pues es propenso a deslaves, lluvias torrenciales, sequías, inundaciones y huracanes. Algunos estudios coinciden en que la vulnerabilidad particular se debe a las siguientes condicionantes geofísicas: montañas agrestes no aptas para la agricultura y ganadería, ecosistemas semidesérticos o neblinosos, recurrencia de huracanes y alta sismicidad. También a las actividades socioeconómicas, la escasa diversidad agrícola y la estructura de la población, así como al olvido estatal (Basail 2010).

El análisis del neoextractivismo minero en Chiapas y sus impactos socioambientales capta la atención de los actores comunitarios y de organizaciones ambientalistas, debido a las transformaciones territoriales que implica, en lo económico, político e ideológico. Durante y después de la realización de esta investigación, nos percatamos de que la falta de estudios en el área se debe principalmente a los obstáculos para acceder a la región. La falta de conocimiento del paisaje y de las dinámicas comunitarias se suma a la alta conflictividad social. Por último y no menos importante está

la falta de herramientas metodológicas para el análisis de estos fenómenos que no son nuevos, pero que en cada región revisten sus particularidades culturales.

Estratégicamente desarrollamos recursos metodológicos variados, para trabajar en un contexto conflictivo, caracterizado por la criminalización de la protesta social y la incertidumbre comunitaria por un futuro desastroso. Esto se refleja en el temor de los entrevistados de que pudieran ser reconocidos a través de sus testimonios. Así, la negociación con los implicados fue una constante. Ello nos obligó a decidarnos por un posicionamiento situado, que en este contexto significó abandonar la pretensión de la externalidad del investigador. La prolongada presencia en el campo nos permitió explorar el tema.

Nos decantamos por el enfoque que ofrece de la ecología política latinoamericana (Gudynas 2013), la cual ha mostrado ser una herramienta útil en el análisis de los conflictos ecológicos relacionados con el neoextractivismo en la región. El documento se construyó a partir de información recopilada en los municipios de Chicomuselo, Comalapa y Motozintla, durante el periodo 2011-2016. Líderes indígenas ambientalistas y habitantes de las comunidades nos regalaron su tiempo para entrevistarlos, y también participamos en talleres comunitarios sobre el territorio y la minería. Nuestro trabajo implicó vivir la cotidianidad con los actores involucrados, ya que el conflicto llegó a formar parte de sus rutinas comunitarias. Po último, realizamos recorridos de campo en las zonas impactadas por la minería.

La dimensión ecológico-política del conflicto pueblo mame vs neominería

El concepto de ecología política aparece en la literatura antropológica con los trabajos de Erick Wolf, en 1972. Décadas después se encuentra en los escritos de Joan Martínez Alier (2015) y Arturo Escobar (1995), debido a la conflictividad social desatada en América Latina por la actividad neoextractivista. El enfoque se ha convertido en una herramienta indispensable y flexible para analizar problemas ambientales actuales, según la cual lo ecológico se vincula a lo político. En esta investigación, nos adherimos a los postulados de la ecología política latinoamericana que señalan a la historia ambiental como una especificidad de América Latina, y a la colonialidad como un eje que configura la historia y el territorio.

Ese enfoque debe entenderse como un campo de discusión inter y transdisciplinario, que discute las relaciones de poder en torno a diversas concepciones de naturaleza, en términos de construcción social, apropiación y control por distintos agentes sociopolíticos (Palacio 2006). El objeto de estudio son los conflictos ecológicos distributivos, definidos por Martínez Alier (2015) como los patrones sociales, espaciales y temporales de acceso a los beneficios de los recursos naturales y a los servicios proporcionados por

el ambiente, como un sistema de soporte de la vida, en espacios territoriales.

El concepto de extractivismo se ha usado desde 1950 para referirse a la obtención de grandes volúmenes de bienes naturales de un territorio, para la exportación de materia sin procesar o escasamente procesada (Gudynas 2013). El Observatorio de Multinacionales en América Latina (OMAL) añade que el extractivismo es un patrón de acumulación basado en la sobreexplotación de bienes naturales cada vez más escasos, no renovables (como los minerales), así como en la expansión de las fronteras de explotación hacia territorios considerados improductivos (Svampa 2011).

El concepto de neoextractivismo comienza a usarse en 2008, para explicar una segunda fase del extractivismo convencional. Esa modalidad crece de manera alarmante en América Latina, a partir de la primera década del siglo XXI, y se caracteriza porque las actividades extractivas son realizadas por empresas estatales o mixtas, que incrementan las regalías y tienen un alto control de la producción. El Estado actúa como promotor de los proyectos mineros con un discurso de “desarrollo y progreso”, el cual señala que la sociedad será beneficiada con una fuerte “derrama económica” (Gudynas 2013). Los altos costos socioambientales y las ganancias de las empresas generan fuertes conflictos, que pueden derivar o no en resistencias campesinas, con diversos desenlaces. Si las resistencias pierden la contienda, se consuman los despojos territoriales; si son muy fuertes, los megaproyectos se estancan o cancelan.

En el caso de la SM, la resistencia antiminera busca articularse con otras resistencias nacionales o internacionales. Tiene en común con otros movimientos latinoamericanos el uso de elementos genéricamente llamados “tradicionales”, con tres ejes transversales: cultura, memoria histórica y religiosidad.¹ En un contexto de despojo y alta conflictividad, la categoría cultura se instrumentaliza como el basamento de un discurso político que busca detener la imposición de programas de desarrollo en los territorios. Su constante reutilización genera nuevos sentimientos, constituye una dimensión estratégica de producción de consenso y se convierte en un mecanismo de resistencia (Romero 2005) para los movimientos sociales indígenas.

Para Macleod (2015), la cosmovisión es definida como una forma de percibir el mundo y su realidad; es una actitud, un planteamiento, un sistema de vida individual y comunitaria, base de la interrelación con el entorno. En esta, que se renueva continuamente a través de la memoria histórica, todos los elementos están vinculados, interrelacionados e integrados. La reconstrucción de eventos pasados se construye a partir del recuerdo de sucesos, especialmente de aquellos que marcan etapas de las historias de los sujetos. Las interpretaciones de los hechos están mediadas por las cargas culturales e ideológicas de los individuos o comunidades

¹ Fenómeno mencionado por Raúl Zibechi (2006). Zibechi señala como componentes: a) las comunidades eclesiales de base vinculadas a la teología de la liberación, b) las cosmovisiones indígenas distintas de la occidental y c) el guevarismo inspirador de la militancia revolucionaria.

(Martínez 2009). Frente a una amenaza externa, son borrosas las fronteras entre la realidad y el mito presente en la historiografía indígena de los movimientos sociales. En parte, esa historiografía es una práctica política contestataria (Mohanty 2008).

En las contiendas políticas, juega un papel muy importante la religiosidad maya, influenciada por otras tradiciones religiosas occidentales enraizadas en la región. Esta permite de manera arbitraria la interacción de los espacios considerados sagrados y profanos. De las formas emergentes de religiosidad política, resaltan las de los mames de la SM, pertenecientes o no al Movimiento del Pueblo Creyente². Las prácticas de este están enmarcadas en cuatro ejes de la teología de la liberación: interpretación de la biblia desde un contexto social específico, inclusión de teorías sociales como sustento (marxismo), transformación social liberadora y liberación de los pobres de la exclusión espiritual y económica. Esos aspectos fueron discutidos en Medellín (1968) y Puebla (1979) e impulsados en Chiapas bajo la dirección del obispo Samuel Ruiz García (Lerma 2019). Las resistencias indígenas frente a los megaproyectos pueden tener tres modalidades: pasiva, donde los sujetos no están de acuerdo con la imposición o dominación, pero no se hace nada; activa, donde los sujetos realizan acciones para contrarrestar la fuerza del oponente y propositiva, donde los sujetos generan formas o modelos de vida como alternativas alternas a la imposición de los sujetos dominantes.

La región XI Sierra Mariscal: frontera política y natural entre México y Guatemala

La SM o Sierra de Chiapas tiene una extensión de 4017,42 km² (el 5,47 % de la superficie estatal) y una población de 303 654 habitantes en 10 municipios (INEGI 2015a). Está enclavada en tres subprovincias fisiográficas: a) Depresión Central de Chiapas (990,38 km²), conformada por Frontera Comalapa y Chicomuselo; b) Sierras del Sur de Chiapas (2680,87 km²), que abarca Amatenango de la Frontera, Bella Vista, Bejucal de Ocampo, El Porvenir, La Grandeza y Siltepec³ y c) Volcanes de Centroamérica (342,30 km²), que abarca Mazapa, Motozintla y parte de Amatenango de la Frontera, con montañas semidesérticas

En la región, la migración presenta tres modalidades: expulsión de campesinos locales, recepción y tránsito de migrantes centroamericanos. Esto conforma una población pluriétnica, en la que se acrisolan y diluyen sus identidades, especialmente en las cabeceras municipales de Chicomuselo, Comalapa y Motozintla, donde la mayoría de la población serrana se autocalifica como “mestiza” o “campesina”, aunque

2 Impulsado por el obispo Samuel Ruiz y la teología de la liberación, a finales de 1970.

3 Poseen tierras con pendientes, aptas para el cultivo de café y hortalizas.

hay cierto sector que se autoidentifica como indígenas mames.

Los mames han habitado históricamente lo que hoy es el espacio fronterizo de México y Guatemala. En el censo de población de 1895 se contabilizaron 9732 hablantes de esa lengua y en 1930, 3098. Después de esa fecha, no se registra su presencia en el censo. Sin embargo, Andrés Medina (1973) menciona la existencia de 13 245 mames en ocho municipios. En 1980, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI 2012) consideró a la lengua mame “en peligro de extinción”, con tan solo 3711 hablantes. Llama la atención que nuevamente en el año 2015 se reportan 11 387 hablantes de la lengua (INEGI 2015b). A pesar de esas inconsistencias, en el trabajo de campo hemos encontrado una cultura mame que se fortalece y adapta a las nuevas realidades, para enfrentar el despojo territorial.

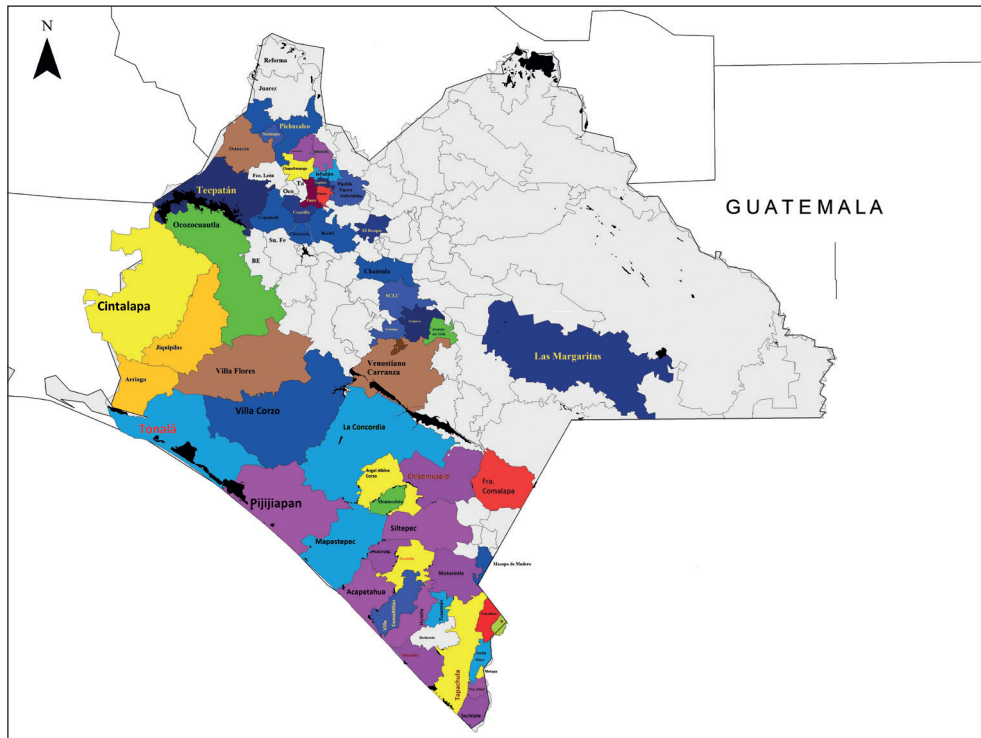
Neoextractivismo minero en la Sierra Mariscal

En los años 90, las políticas neoliberales se manifestaron en México con los llamados ajustes estructurales. Promovían la inversión extranjera directa, particularmente en el sector minero, incentivadas por el creciente consumo de materiales (Delgado Ramos 2010). De ese modo, territorios como la SM adquirieron gran importancia estratégica para las trasnacionales interesadas en extraer materias primas como titanio y barita a granel. Las inversiones coinciden con el abandono total del campo mexicano, a partir de la modificación del art. 27 de la constitución mexicana en materia referente a la tenencia de la tierra, pero al caso de la SM se le deben sumar los efectos causados por los huracanes Mitch, en 1998 y Stan, en 2005.

Para empeorar la situación, los cafetaleros fueron afectados por la llamada roya del café (*Hemileia vastatrix*) y la broca (*Hypothenemus hampei*), que terminaron con las cosechas del grano y detonaron las migraciones masivas hacia Estados Unidos. Todas esas situaciones, más el debilitado tejido social, provocaron que a primera vista la minería pareciera una opción viable para los que se quedaban. Ese periodo fue el más trágico en términos socioambientales, pues en el año 2000 se otorgaron las primeras concesiones mineras para extraer minerales a cielo abierto, las cuales se incrementaron a 111 en 2015. Tales cálculos nos permiten hablar de un 15,98 % del territorio destinado a la extracción minera, con un aproximado de 122 991,42 hectáreas. Diversas fuentes oficiales y el trabajo de campo nos permiten contabilizar 194 concesiones mineras, entre activas e inactivas.

Martha Areli Ramírez Sánchez y Marin Roblero Morales

Mapa 1. Municipios con concesiones mineras en Chiapas durante 2015



Elaboración propia.

Según datos oficiales del Sistema Integral de Administración Minera (SIAM), en 2015 la SM contaba con 43 concesiones mineras, entre activas y no activas, en una superficie de aproximadamente 245 216,832 hectáreas. Estas habían sido otorgadas a 14 empresas y diez prestanombres⁴ para la extracción de oro, plata, cobre, plomo, zinc, barita, titanio, antimonio, magnesio, molibdeno, blenda, zirconio, ilmenita, rutilo y hemetita. Un número indeterminado de esos proyectos ha extraído o extrae minerales a cielo abierto de manera legal o ilegal, bajo el método de “extracción hormiga” y con maquinarias, disfrazadas de graveras o areneras. Entre las más relevantes se pueden mencionar las siguientes:

1. Compañía Minera el Caracol (título 22 2117 otorgado el 24/07/2003, 1050 hectáreas, con vigencia a 56 años). Entre 2003 y 2005 estuvo extrayendo barita (Ba) en el cerro La Gloria (1419 msnm), en el lote denominado “Ampliación la Revancha”, en el Ejido Grecia, Chicomuselo.

⁴ Atenmov, Blackfire, Codelco, Compañía Minera de Suministro de Minerales, Compañía Minera la Parreña, Geometales del Norte, Grupo Minero Malé, Grupo Minero el Puntal, Lineard Gold Corp. (México), Minera Phelps Dodge (México), Minera Tep Cominco, Obras y Proyectos Mazapa. Entre los prestanombres figuran: Álvaro Martínez Ríos, Eduardo Sotomayor, Neftalí Bruno Sánchez Gálvez, Oscar Jesús Hidalgo, Pedro Palmas Echeverría, José Israel Gonzales García, Ricardo Carraro Peñaloza, Valentín Zarate Marroquín, Víctor Manuel Ramírez y Wálerio Muller García.

2. Blackfire Explorations México: empresa canadiense que entre 2006 y 2009 estuvo extrayendo barita, con una inversión inicial de 15 000 000 de pesos, un aproximado de 25 empleados y una extracción anual promedio de 350 000 a 400 000 toneladas de minerales (Minuta de Acuerdos del Ejido Grecia 13/12/2007).
3. Víctor Manuel Ramírez Díaz y Socios (título 240410, agencia 109, expedición 1337731200000, expediente 225). El Lote Nuevo Carrizalito, en Motozintla, es un proyecto activo con vigencia de 2012 a 2061. Posee yacimientos de Au, Ag, Pb y Cu en una superficie de 500 hectáreas (SIAM 2015).
4. Lote Casas Viejas (título 233435). Tiene una superficie de 500 hectáreas con yacimientos de Au, Ag, Pb, BAR y TSP. Se encuentra ubicado en el ejido Costa Rica, Fra. Comalapa (junto a una zona arqueológica).
5. Lote Casas Viejas 2 (título 233367, agencia 109, expedición 1234828800000, expediente 205). Tiene una superficie de 500 hectáreas, con yacimientos de Au, Ag, Pb, BAR, TSP, Ba, Ti y Fe. Ambos lotes pertenecen a Valentín Zarate Marroquín y tienen vigencia hasta 2059. Se extrajo barita durante 2009; las actividades fueron clausuradas ante el rechazo de campesinos inconformes (testimonios de habitantes del ejido Santa Rita, 5 de marzo de 2011; SIAM 2015).

Existe también un número indeterminado de mineras que realizan “extracción hormiga”. Por ejemplo, en Motozintla se pueden observar pequeños grupos de personas extrayendo piedras a lo largo del lecho del río Xelajú. En las montañas opera el Grupo Minero Malé, con extracción en los lotes La Nathalia y La Fernanda (Calixto 2015) y en Chicomuselo se encuentra el lote La Pera, en el ejido Santa María.

Ante la complejidad y falta de regulación de la actividad, se desconoce el total de minas activas. El Servicio Geológico Mexicano (SGM) señaló que en 2015 había más de 100 mineras en operación, pero se desconocía qué tipo de recurso era extraído. De acuerdo con los pobladores, el titanio parece ser el más explotado, seguido de la barita.

La ola de invasión minera está dejando a su paso diversos eventos violentos en la región. En el año 2013, los pobladores de 11 municipios de la Sierra y Costa de Chiapas (78 ejidos), armados con machetes y palos, formaron guardias civiles para impedir el saqueo de minerales en sus ejidos. Ellos afirmaban que aplicarían la justicia por su propia mano debido al desinterés de las autoridades por atender la demanda de protección a los recursos naturales y el medio ambiente. Ante ese panorama, la resistencia antiminera ha aumentado, lo que se ha expresado de muchas maneras y por diversas vías. Más adelante ahondaremos en estos aspectos.

Naturaleza y territorio

De acuerdo con Martínez Alier (2015, 381), “las sociedades actúan sobre el ambiente según las representaciones que se hacen de sus relaciones con él”. Veremos ahora

cómo una renovada religiosidad mame, centrada en figuras como la Madre Tierra y el Señor del Monte, recurrentes en los testimonios obtenidos en el campo, es central en las prácticas de uso del territorio. La naturaleza o Madre Tierra es el espacio donde ocurren todos los eventos, profanos o sagrados. Esta es concebida como un ser viviente, con emociones y sentimientos. Tal como lo describen los campesinos de Motozintla, según los cuales ésta debe ser respetada, cuidada y alimentada por sus hijos. Ya que de acuerdo a su tradición ella es una madre piadosa, que amamanta a los hombres. Pero también es un monstruo devorador, la cual, según el pensamiento popular, es la responsable de proveer la despensa básica, ya sea a través de la siembra de la milpa, café, hortalizas o a través de la recolección de frutos, hiervas silvestres, semillas y bulbos depositados en su vientre.

Según la cosmovisión popular la tierra es sagrada, de ahí nos alimentamos, de ahí obtenemos materiales (adobe) y madera para construir nuestras casas y al morir regresamos a ella. Según la cual antes de sembrar se debe hacer una oración pidiendo permiso para trabajar y en el nombre de Dios sembrar la semilla. La relación madre-hijo/indígena-tierra se materializa en el nacimiento a través de una ceremonia denominada “la siembra del niño”. Para quienes nacieron en la Sierra, con esta ceremonia quedan protegidos de enfermedades y su vida, vinculada para siempre con la de la Madre Tierra, en lo que consideran un pacto sagrado. Se desconoce el origen de la práctica, aunque existe registro de su existencia desde la década de los 50.

Se entierra una pequeña cruz en la orilla de un arroyo, o cerca de un pozo, rito conocido por “sembrar los hijos”; un “chiman” es el encargado de practicarlo a los nueve días de nacido el niño. El “chiman” pide a la tierra que dé vida y salud al nuevo ser, que no se lo coma, y, en cambio de aquel pequeño cuerpo, le entrega la cruz, que es enterrada. Cuando los niños han sido sembrados, tienen asegurada la salud por toda su vida, pero de no hacerlo así todas las enfermedades sobrevendrán sobre los que no lo hayan sido (Pozas 1952, 261).

De acuerdo con testimonios recopilados en una comunidad de Chicomuselo (2010), cuando un niño cumplía nueve días de haber nacido se le hacía la “siembra”. Se le enchilaban levemente los labios al bebé con tres chiles “miracielo” y elaboraban el “puzunque”, atole hecho de maíz podrido dorado, molido con chile y pericón (los ingredientes del puzunque varían en cada municipio). También se elaboraba una comida a base de caracol de río, con semilla de calabaza molida y hojas de Santa María. Cuando un integrante de la familia no era “sembrado”, se creía que sería el o la que moriría primero. Muchos de los nacidos en la Sierra han tenido la oportunidad de formar parte de esa práctica, la cual se realizaba de manera velada. Era un secreto que se mantenía entre el padre del niño o la niña y el chiman; solo ellos conocían el lugar exacto donde se ubicaba la cuevita u ojo de agua en la montaña donde se enterraban las cruces.

Cada parte del cuerpo de la Madre Tierra tiene una función en la naturaleza, ya sean parcelas de cultivo, montañas, ojos de agua, ríos, arroyos, cavernas, piedras sagradas (Piedra de Huixtla) o cielo (lluvia, viento y arcoíris). La parte dedicada al cultivo de maíz carece de árboles, pero esto se compensa con el cultivo de una gran diversidad de especies (maíz, calabaza, chipilín, hierba mora, frijol, cebollín, tomate, jícama, sandía de ratón y yuca, entre otros), cosechas que se relacionan con las historias ancestrales. Sembrar la milpa en el vientre de la tierra implica conocer las historias, los momentos de las lunaciones, los ritos a la Madre Tierra y la lectura de la naturaleza (cantos de pájaros, sapos y otros insectos que anuncian las lluvias). La tierra no solo es maternal, también ofrece los elementos indispensables que permiten la vida: agua, bosques, animales, lluvia, rayo y viento. Un campesino mochó relató así las ceremonias agrícolas que se realizaban durante la siembra:

El 29 de abril se subía al Caballete (parteagua de la cordillera). Allá se iba a pedir agua, se llevaba pollo y frijol, era el Día del Campesino –organizado por los Ortises y los Jiménez–. Yo quisiera que volviera como antes, ya no hay mucha esperanza, hay crisis del bosque y del humano (...) Se sembraba de 12 a 15 cuerdas y se hacía la ceremonia en el cerro *Kotz*, todos regalaban un pollo a la Santa Tierra y se llenaban pozos de sangre de pollo o de jolote. Ahora ya no se hace, nos hace falta alabar a la Tierra (FJM, entrevista realizada el 15 de agosto de 2015).

Hoy día, los miembros del Movimiento del Pueblo Creyente, sobre todo, buscan recuperar danzas, bailes, rezos, comidas, oraciones y otras prácticas ya en desuso. Por ejemplo, el baile “la Pachita” dejó de realizarse durante algunos años, pero en 2016 se retomó en Chicomuselo y en 2018 en Siltepec. Ese ritual consiste en recoger durante las cosechas las mazorcas cuaches (dobles); posteriormente, en el mes de diciembre, se las atavía como si fueran mujeres, y se les dibujan ojos, nariz y boca. Se les confecciona una blusa del mismo “doblador” y unas trenzas de la misma inflorescencia. Después, son colocadas en una canasta de flores y las mujeres bailan en círculo dando giros en dos pasos, al mismo tiempo que pasan la Pachita de mano en mano. Los hombres bailan fuera del círculo imitando cortar la hierba con machetes y garabatos (palos en forma de L), sin poder ver ni tomar entre sus manos a la Pachita durante el baile.

Terminada la ceremonia, las Pachitas son colocadas en un altar cristiano, donde permanecen hasta el 2 de mayo, fecha en que son desgranadas para la siembra y para el atole ritual puzunke del 3 de mayo. Se cree que esta mazorca habla con los hombres y se vincula a la virgen de Guadalupe. A la semilla de maíz también se le otorgan cualidades antropomorfas, según las cuales también puede comunicarse con los hombres y “duerme por las noches y puede molestar” (Testimonios del Pueblo Creyente, enero de 2011). Otro testimonio obtenido es el siguiente:

Mi abuela narraba que en una ocasión había dos viejitos peleando. Las autoridades decidieron encarcelarlos durante una noche, al siguiente día, cuando llegaron a sacarlos, únicamente encontraron un montoncito de maíz y otro de café. Y es que el señor del maíz estaba muy enojado porque los campesinos ya no lo estaban sembrando y ahora cultivaban café (Habitante de Chicomuselo, 29 de julio de 2017).

Se cree también que la cordillera de la Sierra Madre de Chiapas tiene enormes lagunas en su interior. Las montañas poseen nombres propios y se cree que son protegidas por el Señor del Monte, a quien también se le conoce como Tohil (Dios del Fuego Creador), Sombrerón, Negro, Dueño del Cerro, Juanón, Juan Noj, San Juan y Maximón. Se dice que ha existido desde siempre, ocultándose o disfrazándose bajo múltiples identidades. Se cree que vive en las entrañas de la tierra o en ciertas cavernas identificadas geográficamente. Hoy día se le puede ver en el altar cristiano, bajo el rostro de Maximón o San Juan Bautista (patrono de los manantiales).

Agustín Velasco (1979), quien visitó la región en los años 70, describió la costumbre de poner la imagen del Señor del Monte junto al altar cristiano o adorarlo en los cerros cercanos. Un caso especial ocurrió en 1944 en la colonia Vicente Guerrero, en Ángel Albino Corzo, donde se puso en la capilla un ídolo de 1,80 metros de altura con el letrero “El Rey del Mundo, Señor del Santuario, 1944”. En décadas posteriores Fernández Galán (1993) menciona que en los municipios de Mazapa y Motozintla, el Tohil era representado por un charro negro con un enorme sombrero.

Según diversos testimonios, el Tohil es el encargado de cuidar la naturaleza de la depredación humana. Siempre va acompañado por animales silvestres; un armadillo es su predilecto y lo usa como su banco para sentarse. Los abuelos cuentan que, cuando una persona comete alguna falta como cazar demasiados animales, sobre todo hembras preñadas, tirar maíz por enojo, ensuciar las aguas, destruir la tierra para construir edificios, carreteras o minas, el Juanón puede reprenderlo a través de los sueños. Él los amenaza con enfermedades o muerte de parientes cercanos si no cambian su comportamiento. Quien comete la falta tendrá que entregar como ofrenda la vida de un ser querido o morirá para restablecer la naturaleza. Así, su alma quedará atrapada en un mundo subterráneo, donde estará al servicio del Juanón por la eternidad.

En las pequeñas ciudades, al Sombrerón o Juanón se le conoce como Juan Noj. Habita bajo la Piedra de Huixtla y sus fieles son de lo más variado, con diversos niveles económicos, ocupaciones y hasta creencias: trabajadoras sexuales, amas de casa, ganaderos, creyentes cristianos.... Todos le piden salud, buenas cosechas, protección, trabajo y amor. Aunque su culto bajo el rostro de Maximón es más fuerte en Guatemala, también está creciendo en municipios considerados no indígenas como Frontera Comalapa, Chicomuselo, Motozintla, La Trinitaria y Comitán. En esos pueblos se le puede observar en los hogares, tiendas comerciales y cantinas, siempre oculto detrás de las puertas, bajo las camas u otro rincón. En ocasiones, se le co-

loca al lado de la virgen de Guadalupe e incluso en el mismo altar cristiano, rodeado de flores, velas, cigarros y su vaso de agua.

Según las religiosidades mames, el Juanón y San Juan Bautista tienen atributos similares en la naturaleza. En la cotidianeidad mame, San Juan es el patrono del agua en todas sus manifestaciones, el que vive en la montaña y cuida de ella. Función similar se le adjudica al Juanón o Sombrerón. La fiesta de San Juan se celebra la noche del 23 de junio; esa tarde las familias adornan con arcos de flores y bendicen los arroyos, ríos, estanques y ojos de agua ubicados en las cuevas y pendientes de las montañas. Al mismo tiempo, los chimanes hacen ritos en las partes más altas y se dice que buscan la flor del Amate árbol, que no da flores a las 12 de la noche. Al siguiente día, el 24, la gente se baña a las cuatro de la mañana en los fríos manantiales, beben café caliente y comen allí mismo, escuchando música de marimba. Algunos se cortan el cabello y lo amarran en la guía de la calabaza. La fecha coincide con el ritual llamado “calentar la milpa” o cortar las primeras hojas de esta para hacer tamales (HR, entrevista realizada el 20 de abril de 2010).

“Tyol qtx’otx”: palabra de nuestra Madre Tierra

En un ambiente cada vez más intenso, saturado de prácticas religiosas de diversos orígenes y denominaciones, los mames de la Sierra perciben a las montañas como seres vivos que pueden comunicarse entre sí y con los hombres. Afirman que les envían mensajes de protección; su lenguaje se escucha como rugidos subterráneos que ocurren en los meses de mayo y junio. Los estruendos se pueden escuchar durante días; son similares al sonido de botes metálicos que caminan bajo las montañas, como serpientes. Producen preocupación y melancolía en los campesinos que habitan la cordillera de la Sierra Madre de Chiapas.

Los habitantes del ejido Monte Sinaí (Chicomuselo) creen que los estruendos, acompañados de pequeños temblores ubicados en la falla de Polochic, son producidos por gigantescas serpientes que se deslizan bajo la tierra, causando deslaves y haciendo surgir manantiales. También anuncian la llegada de huracanes o temblores de gran magnitud. Según nos contaron, uno de los huracanes más destructivos ocurrió en 1933 y le antecedieron “sonidos como de marimba bajo la tierra”. En Chicomuselo provocó pérdidas humanas y materiales y en Motozintla se llevó los trapiches y sembradíos de milpa y caña.

Antes los mochós de Motozintla vivían en lo que hoy es la colonia Milenio (creada con la gente reubicada por el huracán Stan), pero entró una serpiente [tromba] por el lado sur y hubo mucho deslave. Esto obligó a que unos subieran al ejido Campana y otros huyeran a Belisario, al que en ese tiempo llamaban San Jerónimo (médico tradicional, entrevista realizada el 30 de junio de 2015).

Aunque se considera que la naturaleza y todos sus elementos están vivos, no todos los cerros tienen la particularidad de hablar. En Motozintla se dice que habla el cerro El Malé y en Chicomuselo, el cerro Buena Vista y el Zacualpa. También se sabe de un cerro en Bejucal de Ocampo y otro en Amatenango de la Frontera. En El Porvenir (2889 msnm), donde no hay cerros, es la tierra la que suena por las serpientes subterráneas. A las montañas más altas se las relaciona con otros seres guardianes. Por ejemplo, al volcán Tacaná (4060 msnm), un referente importante para los indígenas de la región, lo llaman *Tacnahuyu* que significa Nuestra Madrecita. Está protegido por una entidad femenina que provee las cosechas y se encarga de la fertilidad; por eso se le piden lluvias cada año y se le dan ofrendas. Según Quintana y Rosales (2006), la madre del Tacaná estaba casada con el dueño del volcán guatemalteco Tajumulco (*Q'chman* o Nuestro Abuelo), quien es dueño de los animales de caza. Cada año, a mediados de diciembre, indígenas de México y Guatemala suben al cráter de La Madrecita a realizar ceremonias y hermanamientos entre ambos países (guarda de la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas en el parque del volcán Tacaná, entrevista realizada en mayo de 2016).

Malé-*hinchazón* (3200 msnm) es la montaña más representativa de la región. Ella detiene los vientos de la vertiente del Pacífico y la del Atlántico. Algunos campesinos entrevistados en Motozintla creen que “está llena de agua” porque suena en el mes de mayo. Dicen que “en un caso extremo de escasez de agua, habrá que romper el cerro”. El Boquerón (2567 msnm) se cree que es la casa de los espíritus que dan buenos aires a los humanos, como el Santo Nubarrón, el Santo Viento y el Santo Rayito. El Santo Rayo-*Qa'mam* del mochó, Nuestro Defensor, el Comandante, el Dador del Maíz, se dice que es un ser pequeño vestido de verde. Él es de personalidad fuerte y, cuando está enojado o jugando, lanza rayos que dejan regadas piedras de obsidiana, a las cuales se le llama piedra de rayo. Puede habitar en el cielo o en cuevas específicas donde los chimanes realizan ceremonias. Según su tradición oral cuentan que el Rayito partió el cerro donde estaba oculto el maíz por parte de los dioses, pero para obtenerlo, se necesitó de la ayuda de otros animales, siendo uno de ellos el zompopo que fue torturado, amarrándole la cintura con un hilo, por eso hay que darle de vez en cuando su maíz.

El Rayo les dice a las madres el momento exacto cuando se tiene que desparasitar a los niños: entre mayo y junio, durante la primera tormenta eléctrica. Castiga a la gente perversa y mentirosa, en especial a los líderes comunitarios que mienten, cortándoles la lengua con un rayo. Cuando la Sagrada Serpiente del agua hace desastres, el Rayito los mata y vuelve la tranquilidad.

El Buena Vista (1500 msnm) es casa del Rayo. En sus cavernas, junto al ojo de agua, está uno de los lugares donde se realizan diversos rituales, entre ellos el de siembra de niños. Este cerro retumba antes de las lluvias “a causa de las serpientes de agua que habitan en su interior”, según nos comentaron los pobladores. Afirman

que desde 2015 se está secando. El Cofre (1000 msnm) tiene forma de cubo y se ubica al pie de la Sierra, en Chicomuselo. Dicen las leyendas que ese cerro es hueco y en su interior habita el Sombrerón; por eso en ocasiones se escucha el sonido de marimbas. Otros cerros importantes que forman parte de los escudos de Siltepec son el Cabeza Amarrada (2635 msnm) y el Mozotal (2500 msnm), que la minería está destruyendo. Ahí también habitan seres que pertenecen a la religiosidad maya y se comunican con los hombres.

Como hemos visto, el pueblo mame mantiene creencias y prácticas que existen desde antes de la llegada de los españoles, según argumentan. Sin embargo, en las últimas décadas han encontrado canales a través de los cuales reconectan su cosmogonía con otras prácticas políticas, lo que ha generado nuevos repertorios para su resistencia. Un caso particular es su unión con el Movimiento del Pueblo Creyente, con el cual renuevan, revitalizan y reorientan todas las creencias hasta aquí comentadas. Por ejemplo, ante la llegada y el crecimiento de las empresas mineras, han promovido conjuntamente talleres comunitarios, en los cuales se habla de la necesidad de rescatar las prácticas relacionadas con el respeto a la Madre Tierra. En ellos se anima a adolescentes y niños a pedirle permiso a la tierra antes de sembrar o cosechar, se alienta a alabarla y dirigirse a ella como si se le hablara a una madre. Promueven también, en la medida de lo posible, el consumo de productos orgánicos e intentan evitar el uso de semilla genéticamente modificada y herbicidas. En la Parroquia de San Pedro y San Pablo, en Chicomuselo, se ha promovido que grupos de niños y adolescentes católicos realicen jornadas de siembra de árboles y fortalezcan su identidad.

Los discursos y prácticas contemporáneos del Movimiento del Pueblo Creyente han sido adoptados por un sector del pueblo mame, aunque también hay simpatizantes de otras denominaciones religiosas y de los llamados mestizos. Se enfocan en la resistencia a los megaproyectos transnacionales en el estado de Chiapas, como refleja el siguiente comunicado.

Todos los recursos naturales: agua, tierra, minas, petróleo, plantas, bosques, selvas, animales, otros recursos biológicos y el aire, son la sangre de nuestra Madre Tierra y la de nuestros pueblos. Por lo tanto, debemos protegerlos, defenderlos, cultivarlos y cuidarlos para la vida de nuestros hijos e hijas que vendrán (Comunicado del Pueblo Creyente Zona Sur, 6 de diciembre de 2009).

Parece que el encuentro del pueblo mame con el Pueblo Creyente casi alcanza medio siglo. Un habitante de Chicomuselo nos comenta que, desde los años 80, ya se escuchaban y cantaban canciones de la llamada “Misa campesina nicaragüense” de Carlos Mejía Godoy, como parte de la liturgia católica. Son canciones rítmicas que hablan sobre la lucha de clases, la lucha obrera y la justicia. En el trabajo de campo encontramos que, a pesar de los procesos de aculturación y olvido a los que fueron

sometidas las comunidades mayas de la frontera, o quizá debido a ellos, estas han buscado preservar diversos conocimientos cosmogónicos en torno a las montañas como El Malé, Buena Vista y el Cofre, a los volcanes como el Tacaná y el Boquerón (extinto), y a los ríos Tachinula, Yayahuita, Quequeshtal, San Miguel y Xelajú. También mantienen prácticas agroecológicas de conservación del medio. En ello han encontrado coincidencias importantes con la teología de la liberación, por lo que sostenemos que esas visiones, al conjugarse, crean ontologías políticas nuevas, alimentadas por elementos mayas mames y católicos. Son prácticas políticas que nos permiten ver con claridad la manera en que estos pueblos establecen lo que aquí llamamos los diálogos con la tierra.

Algunas pistas sobre cómo se establece la comunicación con la tierra las encontramos en el altar maya, el cual no puede faltar en los eventos políticos antiminería. En él se conjugan: inciensos, flores, frutas, música y bebida consagrada a la tierra. Todo esto se entremezcla con elementos de la religión católica, iconos de la cultura y glifos del Popol Vuh. Se cree que las ofrendas y ceremonias son para calmar el ánimo de la tierra.

La gente también promueve nuevamente el uso de la vestimenta tradicional y el rescate de la lengua. Esto es más visible sobre todo entre los mames de la costa del Soconusco. Otra práctica de similar sentido es la lectura bíblica y del Popol Vuh, articulada a problemas actuales como el cuidado de la naturaleza, la justicia social y la búsqueda de la autonomía. Esto lo podemos ver en las acciones y discursos presentes en la celebración del viacrucis de Semana Santa (en las fiestas navideñas ocurre lo mismo). Durante la conmemoración, se pegan panfletos en las paredes sobre el tema ambiental y, al terminar, se organizan exposiciones de pinturas hechas por niños, sobre el mismo tema. Se difunde la creencia de que, si las empresas mineras destruyen la tierra, vendrán calamidades porque con estas acciones se ofende a la Madre Tierra.

Lo que aquí llamamos los diálogos con la tierra no solo se desarrollan en el ámbito religioso; también están presentes en otras estructuras comunitarias de origen indígena-campesino, como las rondas de vigilancia, formadas por grupos de 10 a 50 personas, que fungen como policías por una noche. Como en otros estados del país, se han creado guardias civiles, pero en este caso con la intención clara de detener el avance de la minería y proteger la naturaleza. En las asambleas ejidales mensuales se ha procedido también al levantamiento de actas en las que se expresa directamente el rechazo a la minería, así como la expulsión de la comunidad de quienes acepten esa actividad en sus ejidos. En algunos poblados se han realizado las llamadas “consultas de buena fe” sobre la aceptación o rechazo a la minería. Algunos municipios se han declarado libres de esa actividad, mediante declaratorias firmadas ante notarios públicos, entregadas al Registro Agrario Nacional (RAN) en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez.

Las estrategias de resistencia varían de acuerdo con la situación en curso. Por ejemplo, se realiza el llamado cierre de comunidades, en el que no permiten la entrada a desconocidos mestizos o extranjeros, para evitar la exploración de minerales. A la vez, se abren para vincularse con otros grupos indígenas de Guatemala, e intercambiar experiencias de sus problemas comunes.

Reflexiones finales

La literatura sobre conflictos ambientales en América Latina y el caso etnográfico presentado muestran cómo en esta etapa de expansión del capitalismo se exacerba el encuentro de posiciones políticas y cosmovisiones contradictorias. En un primer momento, los actores más visibles del conflicto esgrimen argumentos de modernidad versus tradición. Ambos utilizan instrumentalmente sus repertorios culturales, económicos y políticos, con la idea de impulsar o detener la minería.

El ejercicio etnográfico nos permite ver cómo no solo existen cosmovisiones opuestas, sino que hay variables y matices complejos aún por explorar. A diferencia de lo que dice la literatura, encontramos en el campo que el ecologismo de los pobres no es la lógica que subyace a las prácticas mames aquí descritas. Su oposición no necesariamente tiene un origen o una intención ambientalista. Es probable que en el desarrollo de su lucha y la creación de frentes comunes se unan estratégicamente a movimientos ecologistas e incluso sumen algunos principios o argumentos de ese tipo, pero esto solo es parte de la manera en que buscan alianzas. Quizá sea parte de la naturaleza de su movimiento: sumar, restar o modificar, aprender en el camino.

El punto de partida es que en el movimiento mame contemporáneo subyace la lógica preconcebida de beneficio/sanción, que norma sus relaciones con la naturaleza, lo cual obliga al cuidado de esta. A la vez, funge como un sistema ideal, regulador, que permite restaurar la vegetación y cuidar el agua, los ríos y los animales. Conceptos como Madre Tierra y Señor del Monte no solo le otorgan características antropomorfas al territorio y sus elementos constitutivos, sino que establecen una relación sinérgica directa del ser humano con el medio, sin intermediación de terceros.

Con ceremonias como las descritas se busca escuchar la voz de la tierra, los mensajes que “envía” a sus hijos, el pueblo mame. Una vez descifrados, son utilizados como argumentos para sostener la resistencia antiminera. Esas prácticas constituyen un ejercicio de retribución y regalos a la tierra, ofrendando flores, copal, comida y rezos, con la intención de mostrar cómo debe ser el actuar de las personas con ella. Hemos podido observar actos de ese tipo también en las protestas contra los megaproyectos en los pueblos tzeltales y zoques, incluso en el mero centro de la capital del estado, Tuxtla Gutiérrez. Los actores en cuestión, incorporando y buscando en la memoria de lo que llaman sus antiguas prácticas religiosas, amplían sus repertorios de protesta política.

Podemos señalar que la ritualidad mame contemporánea se suma a las prácticas agroecológicas campesinas, las cuales conjuntamente contribuyen al cuidado de las montañas, los animales y los ríos. Por ejemplo, el cultivo de la milpa y el café de forma “tradicional” permite una asociación de especies comestibles como naranjas, limas, plátanos, chayotes, nísperos, paternas y aguacates, lo que permite la vida de la fauna. Esas actividades se realizan con tecnologías rudimentarias, con instrumentos como machete, azadón, barretón, coas y pulperos rústicos, no por rechazo a la tecnología, sino porque las condicionantes geofísicas de las montañas impiden la mecanización de la agricultura.

En contraposición al modelo de vida mame, el neoextractivismo minero en la región se presenta como una práctica de producción destructiva, realizada con alta tecnología: mapeo aéreo, camiones de alto tonelaje, orugas, perforadoras, explosivos y molinos trituradores de rocas, que en tiempo récord extraen gran cantidad de material. El proceso está marcado por el desconocimiento de las normas culturales ecológicas locales. Se rige por el mercado internacional, de modo que el territorio es transformado a gran velocidad, lo cual negativamente en la dinámica comunitaria. Ante los conflictos generados por el arribo de las mineras, poco a poco se fueron celebrando reuniones comunitarias, que impulsaron la recuperación y el resurgimiento de prácticas llamadas ancestrales. Estas fortalecen el ser mame.

A diferencia de otros movimientos gestados en el país, los mames se acompañan de la experiencia del movimiento del Pueblo Creyente. Esa práctica política les imprime un sello particular: las protestas se aderezan con música latinoamericana, oraciones católicas y lecturas muy particulares del nuevo testamento y del Popol Vuh, que incluyen una reflexión de los problemas que aquejan hoy a los pueblos. Vemos entonces que la resistencia del pueblo mame, como la de los mochó, zoques y wirarikas en otras latitudes, se desarrolla al menos en tres ejes: la memoria histórica, la cultura y la religiosidad. Esas resistencias se alimentan de diversos elementos, para construir de forma colectiva un futuro incierto.

Bibliografía

- Basail, Alain. 2010. “Desastres naturales y desastres sociales: los problemas del desarrollo en la Región Sierra de Chiapas”. En *Vulnerabilidad y riesgos en la Sierra de Chiapas. Dimensiones económica y social*, coordinado por Daniel Villafuerte Solís y Elizabeth Mansilla, 199-239. Chiapas: UNICACH.
- Blaser, Mario. 2013. “Ontological Conflicts and the Stories of People in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology”. *Current Anthropology* 5 (54): 547- 568.
- Calixto Toxqui, Elida Beatriz. 2015. “Plan de negocios del Grupo Minero Malé”, acceso el 6 de febrero de 2019, <https://prezi.com/dqqtps-xfek/grupo-minero-male/>

- COPLADER (Comité de Planeación para el Desarrollo Regional). 2014. “Programa Regional de Desarrollo, 2013-2018, Región XI Sierra Mariscal”, acceso el 12 de junio de 2017, <http://www.planeacion.chiapaxpdf>
- Delgado Ramos, Gian Carlo. 2010. “América Latina y el Caribe como reservas estratégicas de Minerales”. En *Ecología política de la minería en América Latina*, coordinado por Gian Carlo Delgado Ramos, 17-57. México: Colección El Mundo Actual / UNAM-CEIICH.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development. The making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Fernández Galán, Ma. Elena. 1993. “Los mochós”. En *La población indígena de Chiapas*, compilado por Víctor Manuel Esponda, 345-398. México: DIF-Chiapas / Instituto Chiapaneco de Cultura..
- Gudynas, Eduardo. 2013. “Extracciones, extractivismo y extrahecciones. Un marco conceptual sobre la apropiación de recursos naturales”. *CLAES* 18: 1-18.
- Hermesee, Julie. 2014. “Reafirmación de la vitalidad de los rituales a las montañas y a lalluvia después del paso de un huracán en el Altiplano Mam de Guatemala”. *Revista de Antropología Iberoamericana* 3 (9), septiembre-diciembre: 252-271.
- INALI. 2012. *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición: Variantes lingüísticas por grado de riesgo*, Arnulfo Embriz Osorio y Óscar Zamora Alarcón (Coords), México, INALI, disponible en <http://site.inali.gob.mx/pdf/libropdf> [consulta: 12/06/17].
- INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía). 2015a. “Población. Hablantes de lenguas indígenas en México”, acceso el 3 de julio de 2017, http://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/lindigena.aspx?tema=P_
- 2015b. “Catálogo de claves de entidades federativas, municipios y localidades, México”
- Lerma, Enriqueta. 2019. *Los otros creyentes: territorio y teopraxis de la Iglesia liberadora en la región fronteriza de Chiapas*. Chiapas: CIMSUR / UNAM.
- Macleod, Morna. 2015. “Genero, análisis situado y epistemologías indígenas: descentrar los términos del debate”. En *Prácticas otras de conocimientos(s). Entre crisis y entre guerras*, editado por Xóchitl Leyva, Camila Pascal, Axel Koler, Hermenegildo Holguin y María del Refugio Velasco, 32-58. México: Retos / PDTG / IWGIA/ ALFISA / ALICE / La Casa del Mago.
- Martínez-Alier, Joan. 2015. *El Ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. México: SCLC / CIDECI-Unitierra.
- Martínez, Luis Mario. 2009. “Memoria histórica y significados de la memoria en Guatemala”, acceso el 27 de febrero de 2019, http://www.irenees.net/bdf_fiche-analyse-944_es.html
- Medina, Andrés. 1973. “Notas etnográficas sobre los mames de Chiapas”. *Anales de Antropología* 10: 141-220.
- Mohanty, Chandra T. 2008. “De vuelta a ‘Bajo los ojos de Occidente’: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”. En *Descolonizando el feminismo: teorías*

- y prácticas desde los márgenes*, editado por Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández, 407-463. Madrid: Cátedra.
- Palacio, Germán. 2006. "Breve guía de introducción a la ecología política, (Ecopetrol): orígenes, inspiradores, aportes y temas de actualidad". *Gestión y Ambiente* 9: 143-156.
- Pozas, Ricardo. 1952. "Los mames de la región oncorciosa de Chiapas". *Anales del Instituto de Antropología e Historia* 32: 253-261.
- Quintana, Francisca, y Cecilio L. Rosales. 2006. *Mames de Chiapas. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México: CDI.
- Romero, Raúl. 2005. ¿Cultura y desarrollo? ¿Desarrollo y cultura? *Propuestas para un debate abierto*. Lima: PNUD / UNESCO.
- Sistema Integral de Administración Minera
<https://www.bnamericas.com/es/perfil-empresa/sistema-integral-de-administracion-minera-siam>
- Svampa, Maristella. 2011. "Minería y neoextractivismo latinoamericano", acceso el 23 de diciembre de 2018, https://huerquenweb.files.wordpress.com/2011/08/minerc3ada_y_neoextractivismo_latinoamericano-svampa.pdf
- Toledo, Víctor, y Narciso Barreda-Bassols. 2008. *La memoria biocultural: la importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona: Icaria.
- Velasco, Agustín. 1979. *El desarrollo comunitario de la Sierra Madre de Chiapas*. México: UNAM.
- Wolf, Erick. 1972. "Ownership and Political Ecology". *Anthropological Quarterly* 45: 201-205.
- Zibechi, Raúl. 2006. "Movimientos sociales: nuevos escenarios y desafíos inéditos". *OSAL, Observatorio Social de América Latina* 21: 221-230.