



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**Reconocimiento, etnicidad y memoria: luchas territoriales del pueblo
wixárika en la Sierra Madre Occidental, México**

TESIS

Que para optar al grado de
Maestro en Antropología
Presenta
Damián José Gálvez González

TUTOR

Dr. Hernán Salas Quintanal (IIA-UNAM)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

Dra. Natividad Gutiérrez Chong (IIS-UNAM)
Dra. Ana Bella Pérez Castro (IIA-UNAM)
Dr. Jesús Serna Moreno (CIALC-UNAM)
Dra. Stephanie Schütze (LAI-FU BERLIN)



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Agradecimientos	6
Introducción	8
Estrategia metodológica	12
Conceptos básicos y aproximación teórica.....	17
Capítulo I	25
Contexto social, político y económico del pueblo wixárika	25
1. A modo de introducción: el trabajo de campo y la Sierra Madre Occidental	26
2. Antecedentes etnográficos, geográficos e históricos del pueblo wixárika	28
2.1. Un breve recuento etnográfico del Gran Nayar.....	28
2.2. Dimensión geográfica.....	32
2.3. Dimensión demográfica.....	35
2.4. Dimensión lingüística	40
2.5. Dimensión histórica.....	43
3. Organización social, económica y religiosa del pueblo wixárika	49
3.1. Sistema productivo tradicional y nuevas estrategias	49
3.2. Formas de gobierno y organización política	54
3.3. Ceremonias y vida religiosa	59
Capítulo II	66
Aporías del reconocimiento en la época del multiculturalismo	66
1. Igualdad y diferencia: redistribución y reconocimiento.....	68
2. La política del multiculturalismo en México: limitaciones y posibilidades.....	76
2.1. El multiculturalismo: un concepto polémico.....	80
2.2. Los derechos de los pueblos indígenas y su brecha de implementación: evaluaciones y críticas desde un caso de estudio	84
3. La centralidad del territorio en las demandas del pueblo wixárika	90
Capítulo III	97
Acumulación, neoliberalismo y minería transnacional en Wirikuta	97
1. Acumulación minera transnacional en México	99
2. La dominación de la naturaleza bajo el régimen de acumulación neoliberal.....	107
3. Gran minería, territorios indígenas y Wirikuta: discursos, sujetos y política	111

3.1. Mapa de actores en el conflicto por Wirikuta.....	116
3.2. Responsabilidad Social Empresarial: los ‘beneficios’ de la gran minería	119
3.3. La imbricación del discurso ambientalista con el discurso étnico	123
Capítulo IV	127
La otredad en el campo de la representación: la experiencia del pueblo wixárika	127
1. La antropología representando la diferencia	129
2. La cultura wixárika bajo el prisma del exotismo	134
3. Esencialismo estratégico en la conflictividad interétnica.....	139
3.1. Wirikuta: ¿conflicto étnico o conflicto socioambiental?	139
3.2. La politización de la identidad étnica	142
4. El pueblo wixárika ante los <i>mass media</i> : sensacionalismo y espectacularización	145
Conclusiones	151
Referencias bibliográficas	155
Anexos	169
1. Pauta de Entrevistas.....	169
Tablas	
Tabla no. 1. Muestra de entrevistas.	15
Tabla no. 2. Características de la población en hogares huicholes, 2000.....	38
Tabla no. 3. Población indígena en situación de pobreza por ingresos y pobreza multidimensional, México 2008.	39
Tabla no. 4. Calendario ritual en San Andrés Cohamiata.	64
Tabla no. 5. Proyectos mineros en San Luis Potosí, México.....	103
Figuras	
Figura no. 1. Sierra Madre Occidental, Jalisco.....	33
Figura no. 2. El trabajo agrícola en San Andrés Cohamiata.	50
Figura no. 3. Arte huichol en museos.	53
Figura no. 4. Organización social tradicional del pueblo wixárika.	58
Figura no. 5. Peyote o <i>Híkuri</i>	60
Figura no. 6. Felipe Calderón y el ‘Pacto de <i>Hauxa manaka</i> ’	92
Figura no. 7. Producción Minera por Estado 2014 (en miles de millones de pesos).....	101
Figura no. 8. <i>Kalimeí</i> en ‘Ecolturismo’.	137

Figura no. 9. Cinematografía contemporánea del pueblo wixárika.	146
Figura no. 10. La identidad étnica del pueblo wixárika ante los <i>mass media</i>	148

Mapas

Mapa no. 1. Distribución espacial de las comunidades wixaritari.	36
Mapa no. 2. Centros ceremoniales del pueblo wixárika.	62

Gráficos

Gráfico no. 1. Población indígena según principales grupos etnolingüísticos, Gran Nayar.	41
Gráfico no. 2. Número de empresas mineras por país de origen.	104
Gráfico no. 3. Inversión en Minería 2007-2014.	107

Para Fernanda,
por compartir conmigo las manos
que dibujaron este camino.

Agradecimientos

En primer lugar, quisiera dejar una constancia de agradecimiento a todas/os mis compañeras/os de generación con quienes tuve el privilegio de compartir un espacio de intercambio, debate y circulación de ideas en torno a la antropología, en el más amplio sentido del término.

Manifiesto un reconocimiento a los profesores y funcionarios de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), quienes contribuyeron en mi formación académica y depositaron en mí su confianza. Estoy en deuda con el profesor Hernán Salas Quintanal, tutor de esta tesis, quien me apoyo incansablemente. Su disposición, comentarios y críticas fueron de gran ayuda en diferentes momentos. Expreso también mi agradecimiento con la profesora Natividad Gutiérrez Chong por permitirme participar en algunos de sus proyectos enriqueciendo mis ideas sobre la importancia de la cultura en la política de los pueblos indígenas. Dejo otra nota de gratitud para la profesora Ana Bella Pérez Castro y para el profesor Jesús Serna Moreno, quienes leyeron, comentaron y evaluaron este trabajo. Un agradecimiento especial a Stephanie Schütze, profesora de antropología cultural de la Freie Universität Berlin, quien escuchó y comentó varias partes de mi tesis durante una estancia de investigación en Alemania. Su generosidad me permitió no solo exponer resultados preliminares con estudiantes de doctorado, sino también acceder a la maravillosa biblioteca de esa universidad y a la del Ibero-Amerikanisches Institut. Esta estadía, además, agudizó mi mirada sobre la multiplicidad de formas culturales y arreglos étnicos que coexisten en la Europa actual.

Agrego un reconocimiento especial a todos los integrantes de la comunidad San Andrés Cohamiata que me permitieron conocer la historia del pueblo wixárika. De no ser por sus relatos, testimonios y opiniones habría sido imposible estudiar ciertos temas que aquí abordo. Mi agradecimiento al tiempo concedido y a las experiencias compartidas en las tres estancias de campo. En ese sentido, quiero agradecer a Juan Bonilla, Claudia Oliva, Rosalio Rivera, Genaro de la Cruz, Daniel Mijares, entre tantas otras personas que debiesen sentirse incluidas en este somero listado. Estoy particularmente agradecido del apoyo que me brindó Micaela Carrillo, quien en dos ocasiones me permitió dormir en su casa durante el trabajo de campo. Tuve la suerte de conocer a sus hijos, amigas y nieta. Cocinamos en las mañanas para luego conversar, preguntar y escuchar. Me mostró la comunidad y sus alrededores. Y gracias a sus recomendaciones, logré intercambiar posiciones con integrantes de San Andrés Cohamiata sobre el lugar que ocupan los pueblos indígenas en la sociedad mexicana y sus luchas por el territorio.

Fueron diversos congresos y seminarios que me ayudaron a contrastar los hallazgos de esta investigación. Destaco mi participación en el ‘VII Congress Native American and Indigenous Studies’ (Washington, D.C.), el ‘Espace de Recherche, Sociologie et Anthropologie’ en el Institute Das Hautes Etudes De L’Amérique Latine, Université Sorbonne Nouvelle (París) y el Seminario Permanente del Proyecto PAPIIT IN300115: “Ruralidades, sujetos sociales y respuestas comunitarias”, a cargo del profesor Hernán Salas Quintanal. En todos estos espacios conté con interesantes observaciones que sin duda enriquecieron mis reflexiones sobre los temas que aquí indago.

A mi madre y a mis hermanos, mi familia, que desde Chile y Argentina han compartido conmigo las dificultades y los éxitos de este proceso. Agradezco su amor y constante apoyo.

Por último, esta tesis ha podido alcanzar su finalización gracias a tres becas provistas por la UNAM. La primera de ellas para completar mis estudios de maestría a tiempo completo durante dos años. La segunda para realizar una estancia de movilidad estudiantil en el Lateinamerika-Institut de la Freie Universität Berlin, entre noviembre de 2015 y mayo de 2016. Y la tercera para obtener del grado de maestro como becario del Proyecto PAPIIT IN305316: “De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías, debate, evaluación y crítica en América Latina”, a cargo de la profesora Verónica López Najera. Por todo lo anterior, tendré una deuda permanente de gratitud con la Coordinación de Estudios de Posgrado de la UNAM, sin cuya ayuda financiera este trabajo no habría sido posible.

Introducción

La presente tesis corresponde a una investigación desarrollada para optar al grado de maestro en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. El material que presentamos se ensambló a partir de una pormenorizada revisión bibliográfica acerca del pueblo wixárika (huichol), la que fue complementada, a su vez, por un conjunto de datos etnográficos construidos durante tres estancias de campo, dos en la comunidad San Andrés Cohamiata (Jalisco), en los meses de abril y julio de 2015, y otra en la localidad Jesús María (Nayarit), entre diciembre de 2014 y enero de 2015. La consustancialidad de ambas estrategias, una proveniente del trabajo de archivo (fuentes primarias) y otra propia de la investigación etnográfica (fuentes secundarias), nos permitió abordar la estrecha relación que subyace entre política e identidad en las luchas por el reconocimiento de los pueblos indígenas de México, ya que en esa articulación, entre cultura y poder, se han recreado y reproducido las condiciones para el ejercicio de una ciudadanía diferenciada.

El objetivo general fue examinar la dimensión política que adquiere la etnicidad en los conflictos territoriales motivados por la creciente mercantilización de los recursos naturales. En virtud de las nuevas condiciones de desposesión territorial y acumulación de capital, distinguimos un proceso cada vez más persistente hacia el reconocimiento de la diferencia como un medio que garantice la plena realización de derechos colectivos en un horizonte igualitario. Para una mayor comprensión del problema, por un lado, discutimos sobre la cuestión del reconocimiento como categoría política y antropológica que ha tomado un lugar preponderante en el debate sobre el multiculturalismo y, por otro lado, ocupamos el concepto de redistribución en tanto política social de la igualdad que presupone una distribución más equitativa de los recursos. La convergencia de ambas perspectivas, en efecto, resultó central para estudiar con herramientas teóricas críticas la formación política de las identidades culturales en un contexto de conflicto por el uso, acceso y control de los territorios y los recursos naturales.

El aparato conceptual fue testado empíricamente a través de un caso etnográfico, a saber, las reivindicaciones territoriales del pueblo wixárika a propósito de la posible construcción de empresas mineras en el Área Natural Protegida Wirikuta, espacio concebido por sus habitantes como una ruta de peregrinación ancestral. Con este caso de estudio destacamos que en la época global del neoliberalismo multicultural las representaciones de lo indígena han sido dominadas por un régimen discursivo de ascendente fascinación por lo culturalmente opuesto. Conforme a esto y en conexión directa con ese principio, observamos un proceso en el cual una 'identidad étnica fuerte' puede ser presentada como si se tratara de una carta indispensable para obtener valoración y reconocimiento. Todavía más, junto al aprovechamiento del multiculturalismo como discurso jurídico, este escenario ha implicado una renovación en la acción colectiva del pueblo wixárika, quienes han hecho de sus 'atributos étnicos' un canal político para visibilizar sus luchas ante públicos más amplios y, consecuentemente, sumar fuerzas y promover convergencias para la protección de sus territorios.

De acuerdo con lo anterior, planteamos que desde la segunda mitad del siglo XX hasta la fecha, las luchas por el reconocimiento basadas en identidades de género, clase y/o etnia, han puesto en cuestión la legitimidad de las modernas democracias representativas. Del mismo modo, las demandas territoriales de los pueblos indígenas, la conquista de derechos colectivos, como otras reivindicaciones económicas, se han multiplicado en distintas direcciones, sin rumbo estable, en un contexto globalizado que presagiaba no solo el incremento del comercio mundial sino también un proceso de homogenización cultural a escala planetaria. Ya sean movimientos sociales por la identidad o movimientos por una ciudadanía multicultural, éstos, en su conjunto, señalan un nuevo imaginario que catapulta al primer plano de la discusión el tema de la identidad cultural (Benhabib, 2006). En este crisol de perspectivas se conjugaron dos cuestiones claves que fueron debidamente indagadas. En primer lugar, la exaltación de la diversidad sobre la que se monta una identidad colectiva que exige un justo reconocimiento, y en segundo término, la emergencia de grupos sociales de rápido crecimiento que han cobrado mayor protagonismo en nuevas formas de conflictividad (Femenías, 2007).

Los conflictos sociales, situados en el tiempo histórico del capitalismo neoliberal, tienen una manifestación concreta en la tensa e irresoluble relación que mantienen Estados, empresas transnacionales, clases y pueblos indígenas en relación a la construcción de mega proyectos de inversión económica. En México, que dista de ser el único caso de la región, las inequidades estructurales tienen distintas expresiones que no solo se cristalizan en la cuestión de la distribución de la riqueza, sino en esta otra dimensión: el desigual acceso, uso y control del territorio y los recursos bióticos que permiten la reproducción de la vida. En ese sentido, es importante tener en cuenta que los territorios donde la gran minería se emplaza son mayoritariamente de tipo rural, aunque con presencia e impactos en espacios urbanos. Pero no solo eso, pues en México buena parte de estos territorios corresponden a lugares donde históricamente han habitado los pueblos indígenas. Ante el crecimiento exponencial de conflictos sociales y ambientales en todo el continente americano por la ejecución de proyectos orientados a la explotación de bienes comunes naturales, junto a la constitución de un nuevo marco normativo nacional e internacional de derechos que se inclina hacia el reconocimiento de la pluralidad étnica, nos preguntamos, en consecuencia, por las distintas estrategias políticas que han desarrollado las comunidades del pueblo huichol para luchar por el reconocimiento de sus territorios y lugares sagrados.

Las reivindicaciones territoriales del pueblo wixárika son tan antiguas como la misma colonización española en la región nayarita. Por tal motivo, lo que intentamos fue concentrarnos en su deriva actual pero sin desconocer su larga trayectoria histórica, haciendo particular énfasis en los múltiples efectos ha traído consigo un modelo de desarrollo que sigue cautivo por las beligerantes presiones de la economía neoliberal y las industrias extractivas. Enlazado con esta sentencia, y para situar nuestro caso de estudio, recordemos que en el año 2009 la empresa Minera Real Bonanza, anexa a la empresa canadiense *First Majestic Silver*, obtuvo 22 concesiones para extraer plata y otros minerales en un área cercana a Wirikuta, en el pueblo Real de Catorce, San Luis Potosí. Este lugar pertenece a uno de los cinco sitios sagrados del pueblo wixárika y al

hacerse pública la posibilidad de inicio de explotaciones mineras en sus adyacencias, comunidades locales –mayoritariamente campesinas e indígenas– junto a otras organizaciones sociales, expresaron su descontento realizando distintas acciones para oponerse a la ejecución del proyecto (Lamberti, 2014). Con todo, autoridades tradicionales de San Andrés Cohamiata, San Sebastián Teponahuastlán, Santa Catarina Cuexcomatlán e integrantes del Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta, han desarrollado un papel influyente en lo que refiere a la visibilización de sus demandas y en la politización de la identidad étnica como una fórmula para obtener el reconocimiento de sus sitios sagrados.

A lo largo de esta investigación también constatamos que la defensa del territorio indígena se desarrolla mediante la reconstrucción mítica de la historia. Una historia antigua que opera en forma de mito. Esto quiere decir, a nuestro parecer, que la simbolización de un pasado común podrá realizarse con el objeto de elaborar una retórica reivindicativa de un espacio considerado propio, fuertemente arraigado al desarrollo de un grupo étnico. En suma, la narración mítica del peregrinaje hacia Wirikuta daría cuenta de un espacio sagrado codificado en símbolos, relatos e historias que pertenecen al repertorio cultural de las comunidades. Una historia que es parcialmente exteriorizada hacia la sociedad mexicana mestiza, y en donde la memoria colectiva, a la vez, se encontraría anclada a sitios que recrean y reproducen un pasado pero de cara a las necesidades del presente.

Al reflexionar sobre la gran diversidad de expresiones de protesta social en México, como la que se está desarrollando en la Sierra Madre Occidental con el pueblo wixárika, nos propusimos examinar, en consecuencia, si estas manifestaciones apuntan al reconocimiento de reivindicaciones identitarias particulares (Taylor, 1992), a la superación de injusticias culturales arraigadas en modelos sociales de representación, interpretación y comunicación (Fraser, 2007), o bien, a una mayor ‘culturalización’ de los conflictos sociales, en el que la pertenencia a una determinada ‘cultura minoritaria’ puede utilizarse para movilizar moralmente la resistencia política (Honneth, 2006). Conforme a esta premisa, el problema que quisimos colocar en el centro de la discusión consistió en describir y analizar la dimensión política de la identidad étnica del pueblo huichol en un contexto de conflicto con el Estado, grandes empresas mineras y entre las propias comunidades por el control, acceso y uso de los territorios.

Como primera hipótesis, planteamos que dicha politización de la identidad requiere para su despliegue –local y global– que las demandas particulares de los pueblos indígenas se posicionen estratégicamente en un campo político que vaya más allá de sus fronteras, involucrando para ello a diferentes organizaciones sociales con y sin adscripción étnica. El caso concreto del pueblo wixárika nos muestra que, de una cierta manera, la escenificación pública de marcadores culturales étnicamente definidos puede servir como una estrategia para obtener reconocimiento y, consecuentemente, justicia social en el más amplio sentido del término. Igualmente, la politización de las identidades colectivas presupone que las fronteras grupales sean permeables a los cambios, abiertas al diálogo intercultural, y que exista un intercambio recíproco entre diferentes visiones de mundo, esto es, una ‘contaminación mutua’ entre una multitud de heterogeneidades que no pueden reducirse entre sí.

Como segunda hipótesis, sostuvimos que el discurso de la emergencia étnica en México encuentra complementariedades con el discurso ecologista –crítico de las externalidades negativas del capitalismo neoliberal– en favor de la territorialidad indígena y la defensa del medio ambiente. La retroalimentación discursiva entre ‘lo étnico’ y ‘lo ecológico’, por ende, ha permitido que la etnicidad asuma un papel político en la medida que hace posible aumentar su poder sobre el territorio, sus recursos, y en cierta forma, incidir en la deriva del mismo. Por todo esto, señalamos que el pueblo wixárika en general, y la comunidad San Andrés Cohamiata en particular, ha cultivado sus diferencias culturales con el fin de obtener reconocimiento de su identidad étnica, lo cual ofrece ciertas garantías concernientes a la propiedad de la tierra, el control de los recursos y el manejo del ecosistema que se percibe en riesgo por la gran minería.

Tomando en cuenta lo hasta aquí dicho, vale la pena precisar la estructura que tiene la presente tesis. Para comenzar, definimos los rasgos distintivos de la etnografía en la investigación social empírica con el plan de establecer sus potencialidades en el estudio de las identidades indígenas contemporáneas. Luego de esta breve aclaración respecto del trabajo de campo, continuamos con una revisión de las condiciones históricas que han ocupado un lugar determinante en la interpretación de las reivindicaciones territoriales del pueblo wixárika, así como en las características políticas, sociales, económicas y culturales de la comunidad San Andrés Cohamiata en la actualidad. Para ello analizamos una buena cantidad de textos etnológicos, arqueológicos e historiográficos que han dedicado su observación a la Sierra Madre Occidental, cuyos resultados han contribuyeron verdaderamente a un mayor conocimiento de los pueblos indígenas de la región nayarita. No obstante, apuntamos que dichas indagaciones también valieron para construir una configuración semántica esencializada de lo huichol, como una identidad étnica fuera de la historia, descontextualizada, pura e inmutable.

En un segundo momento, identificamos los límites, alcances y desafíos de la política multicultural en México para testear bajo qué condiciones y por medio de qué mecanismos el pueblo huichol ha hecho de la identidad cultural un mecanismo de legitimación de sus demandas en un escenario de neoliberalismo avanzado. En concordancia con esto, presentamos los principales compromisos políticos que ha adquirido el Estado mexicano en lo que concierne a la implementación de un marco jurídico normativo nacional e internacional de derechos humanos, con la intención, en definitiva, de establecer qué garantías constitucionales estarían en riesgo –directa o indirectamente– por la inminente extracción de minerales en el Área Natural Protegida Wirikuta. En este mismo acápite, por último, examinamos la centralidad que posee el territorio en las reivindicaciones del pueblo wixárika, asunto que nos permitió, simultáneamente, evaluar de qué modo sus peticiones se enlazan con el problema del multiculturalismo antes examinado.

En la parte tercera, abordamos la preeminencia del sector industrial minero en la política económica mexicana, así como los conflictos sociales y ambientales que ha provocado este modelo de acumulación basado en la libre circulación de capitales transnacionales y en el despojo territorial que se expresa en la masiva expedición concesiones mineras a sectores privados extranjeros. Para ello tomamos la experiencia reciente del pueblo huichol, ya que el área de Real

de Catorce, en San Luis Potosí, representa un claro ejemplo del modelo económico privatizado, extractivo y mono-exportador que ha impulsado el Estado mexicano en las tres últimas décadas, el que se ha fundado, como veremos en las páginas que siguen, en la sobreexplotación de recursos naturales para su comercialización en el mercado global. Asimismo, identificamos y analizamos los discursos a favor y contra de la gran minería y el vínculo que ésta guarda con la renovada movilización de las comunidades. Todo lo anterior tuvo la siguiente pregunta como eje estructurante: ¿cómo se articula la ‘cuestión étnica’ con el ‘discurso ambiental’ en la progresiva judicialización de proyectos mineros?

En el cuarto y último capítulo, esbozamos una preocupación relativa al sistema de representación de la otredad cultural que ha construido la antropología, en tanto campo disciplinario que ha hecho del ‘otro’ su ‘objeto de estudio’ predominante. La comercialización de versiones estereotipadas del chamanismo huichol y la estilización de su identidad étnica en los medios de comunicación de masas, sirvieron para tratar en un sentido amplio la construcción de su imagen, de su identidad y de su propia cultura. Este problema, para ponerlo de manera sencilla, emerge en conexión directa con el mercado especulativo de la etnicidad que hace del chamanismo indígena uno de sus fetiches favoritos. A lo largo del acápite empleamos la noción de ‘esencialismo estratégico’ con la finalidad de aproximarnos a una explicación más convincente respecto a la politización que toma la identidad cultural en los conflictos étnicos de hoy.

Finalmente, dedicamos unas palabras a la importancia que tiene para las sociedades indígenas diseñar una nueva política de alianzas con diferentes organizaciones sociales. Esta articulación transcultural entre diferentes luchas sociales –ya sean de género, de clase y/o étnicas– permitiría promover convergencias intergrupales y, sobre todo, conducir colectivamente demandas de diverso orden hacia espacios políticos antes negados. Para cerrar, proponemos un par de ideas en torno a los posibles aportes de esta tesis a los estudios de la antropología política sobre la etnicidad, las relaciones interétnicas y las luchas por el reconocimiento de los pueblos indígenas de México y América Latina, exponiendo sus potencialidades y principales limitaciones. Asimismo abrimos un par de preguntas alrededor de la problemática estudiada para ponderar que significan los conflictos por el territorio en el presente de los grupos étnicos, y que lecciones se desprenden de nuestro caso de estudio para otras experiencias a nivel nacional y global.

Estrategia metodológica

El conjunto de procedimientos utilizados para alcanzar los objetivos de esta investigación se basaron en diferentes estrategias para la construcción e interpretación de datos. Las modalidades fueron principalmente dos: trabajo de archivo y trabajo etnográfico, con especial énfasis en la subjetividad y en los testimonios de los actores. Atendiendo lo anterior, esta tesis se desarrolló en dos etapas diferenciadas: i) Levantamiento, registro y sistematización de información bibliográfica. Fuentes primarias: periódicos, literatura especializada, documentación institucional de organismos públicos, de organizaciones sociales del pueblo wixárika y medioambientales. ii) Trabajo de campo y análisis del problema. Fuentes secundarias: entrevistas semiestructuradas

llevadas a cabo en terreno a dirigentes del pueblo wixárika e integrantes de la comunidad San Andrés Cohamiata que no hayan participado del conflicto antes descrito, observación de actividades y participación en eventos públicos sobre la problemática en Wirikuta.

Por medio de la clasificación bibliográfica preparamos un acervo documental sobre la historia cultural del pueblo wixárika con el propósito de ampliar el contexto en cual se inserta San Andrés Cohamiata. Toda esta información se utilizó para describir el contexto territorial y las principales características sociales, económicas y políticas de la comunidad en el presente. Por esta razón fue necesario consultar en diferentes instancias la base de datos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), el Censo de Población y Vivienda (2010), el Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México (PNUD, 2010), del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), del Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL), del Servicio Geológico Mexicano y de la Cámara Minera de México.

En lo que refiere a los discursos de las comunidades del pueblo huichol en contra de la gran minería, anexado a los testimonios que se construyeron durante el trabajo de campo, sistematizamos abundante información disponible en diversos sitios web relacionados a organizaciones sociales que adhieren a sus demandas, como el Frente por la Defensa de Wirikuta o del Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta, sólo por nombrar a las más destacadas. Para conocer la ideología corporativa defendida por la empresa canadiense *First Majestic Silver*, basada en una ética utilitarista que intenta maximizar sus ganancias acorde a una imagen que autoproclama ‘socialmente responsable’, consultamos en varias oportunidades su página web para identificar y analizar los discursos que han empleado en nombre del ‘progreso’ y el ‘desarrollo’ para así defender sus generosas tasas de rentabilidad en el largo plazo.

Como dijimos más arriba, los antecedentes proporcionados corresponden a una detallada revisión bibliográfica acerca de los pueblos indígenas que habitan la región conocida como el ‘Gran Nayar’, la cual incluye buena parte de los Estados de Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas, respectivamente. Dicha recopilación documental fue complementada por un conjunto de datos etnográficos construidos durante tres estancias de campo, dos en la comunidad San Andrés Cohamiata y otra en la localidad Jesús María. Durante el trabajo de terreno se llevaron a cabo diecisiete entrevistas semiestructuradas, la gran mayoría de ellas en San Andrés Cohamiata (quince), tanto a personas que manifestaron una participación activa en la controversia por Wirikuta así como a quienes a la fecha no habían mostrado mayor injerencia en la problemática en cuestión. La complementariedad de ambas estrategias, una proveniente del trabajo de archivo (base de datos en fuentes secundarias) y otra propia del enfoque etnográfico (fuentes primarias construidas en terreno), definieron un proceso conducente a la elaboración de generalizaciones teóricas y empíricas más amplias en cuanto, por un lado, a la dimensión política que adquiere la etnicidad en las demandas territoriales del pueblo wixárika y, por otro, respecto a las representaciones esencializadas que se construyen sobre lo indígena en nuevos contextos de conflictividad interétnica.

El criterio de selección utilizado para determinar a las/os entrevistadas/os, se estableció a partir de una muestra lo suficientemente amplia capaz de incorporar a distintos sujetos, con oficios, edades, géneros, creencias e intereses claramente diferenciados (véase tabla no. 1). La gran mayoría de los informantes se dedicaba al trabajo agrícola y tenían por lo menos un familiar que vivía o había vivido en los grandes centros urbanos, como Tepic, Guadalajara o Distrito Federal. En términos generacionales, era clara la brecha que separaba a jóvenes y adultos mayores en lo que concierne a los conocimientos que tienen unos y otros sobre la composición del calendario ritual. En San Andrés Cohamiata, por otro lado, casi todas las mujeres entrevistadas se desenvolvían en el mundo de las artesanías, y con grados de participación disímil en lo que concierne a la organización de la cooperativa encargada de comercializar sus productos. A juzgar por lo que pudimos constatar en campo, la incursión de las mujeres en cargos políticos o en discusiones comunitarias era más bien marginal, aunque con notables excepciones, lo que abre otro flanco de preguntas respecto a la participación de las mujeres en la vida política de las comunidades indígenas. Los jóvenes con quienes tuvimos la oportunidad de conversar visitaban a sus familiares en tiempo de fiestas (como en Semana Santa), o bien para pasar una breve temporada en periodo de vacaciones escolares. En ellos se notaba un respeto e incluso admiración por las costumbres del pueblo huichol. Pero, conjuntamente, desapego en el sistema de creencias y distanciamiento con el cumplimiento de compromisos colectivos. De cualquier manera, sus experiencias nos permitieron conocer un poco mejor cómo es la vida de los huicholes en las ciudades del país, cuál es la valoración que tienen de ella y sus oposiciones con el ‘campo y sus días’. Otro elemento a destacar es que todas las entrevistas fueron grabadas en audio y transcritas para su posterior comparación cualitativa.

Las entrevistas semiestructuradas se complementaron con observación directa en actividades sociales, productivas y culturales desarrolladas por integrantes de la comunidad. Con este material logramos crear lazos de confianza con miembros de San Andrés Cohamiata. Los primeros contactos fueron de reconocimiento y de ubicación en el espacio de la experiencia. Siempre en un primer momento habrá reticencias, el observador es mirado a su vez como un intruso y es tratado en consecuencia. Empero, lentamente, en la medida que se desarrollaron las conversaciones individuales y consolidando la presencia en el lugar, se abrieron espacios de mayor confianza, donde sujeto observador y sujeto observado se consideraron legítimos dialogantes, esto es, como partícipes de un proceso abierto de socialización primaria. Los espacios escogidos para aplicar las entrevistas correspondieron preferentemente a aquellas instancias en donde los huicholes plantearon sus interrogantes, dudas o cuestionamientos en temas relativos a sus territorios, como en asambleas comunales o eventos públicos.

Ciertamente, también deberíamos reconocer el alcance que tuvieron las conversaciones informales al interior de la comunidad. Con esto nos referimos a esos diálogos no planificados y que se podían manifestar en cualquier espacio, por fuera de los márgenes que impone el cuestionario. Hace referencia, al mismo tiempo, a las pláticas espontáneas que estallan en momentos de alta circulación, como en fiesta de Semana Santa, donde no era posible o deseable contestar más de dos preguntas al pasar dado el intenso ajeteo que hay para esas fechas de

celebración. Esta aproximación cualitativa permitió abordar distintas temáticas pero desde lo incierto, incalculable y oscilante que hay en la vida cotidiana, de un modo más coloquial e informal, compartiendo formas de pensar, comprender el mundo y conceptualizar el conflicto que enfrenta la comunidad indígena de San Andrés.

En lo que refiere al trabajo de campo, la primera salida tuvo una duración de ocho días. En ella dimos los pasos iniciales hacia una caracterización general de la región nayarita desde el municipio Jesús María, en Nayarit. Si bien fueron pocos días, este viaje fue tremendamente útil ya que nos sirvió para identificar el contexto geográfico donde se ubicaba el pueblo huichol. Además era la primera vez que visitábamos esta región por tanto el desconocimiento era cuasi-total. En esta fase se aplicaron dos entrevistas, las que nos permitieron establecer mayor confianza en el área de estudio, identificando mejores rutas de acceso y contactos para establecerse posteriormente en la comunidad. En un segundo momento procedimos a construir el cuestionario que sería aplicado a partir de ejes temáticos discutidos con antelación a la salida. Cuatro fueron los ejes que estructuraron la pauta de entrevista. i) Reconocimiento y derechos de los pueblos indígenas; ii) Gran minería y sus impactos sociales y ambientales; iii) Conflictos por el control del territorio; iv) Formas de autoidentificación étnica. La segunda excursión tuvo lugar en San Andrés Cohamiata durante fiesta de Semana Santa, en abril de 2015, con una duración de trece días, y en la cual fue posible realizar seis entrevistas. Finalmente, en la última etapa, en julio de 2015, se efectuaron nueve entrevistas más, rescatando la experiencia de los sujetos en cuanto productor agrícola, campesino e integrante de una comunidad indígena.

Con respecto al análisis interpretativo de los ejes temáticos, profundizamos en las experiencias de los sujetos comparando discursos y estrategias a fin de identificar y comparar eventuales percepciones transversales vinculadas a determinadas posiciones de clase, etnia y territorio concreto (Valles, 1999). Tanto las entrevistas como los relatos de vida se aplicaron a distintos miembros de la comunidad y a personas sin adscripción étnica que colaboran o que ha colaborado en sus asambleas e instancias organizativas. Sumado a lo indicado hasta aquí, para la muestra empleamos como criterio de selección el que los sujetos mantuvieran un grado de cercanía con el conflicto por el territorio, o bien, que estuvieran relativamente ausentes de la controversia. En términos metodológicos esto significó registrar una constelación de posiciones, divergentes entre sí, en lo que atañe a las reivindicaciones territoriales del pueblo wixárika.

Tabla no. 1. Muestra de entrevistas.

	Mujeres	Hombres	Total
Ancianos	3	2	5
Adultos	3	3	6
Jóvenes	3	3	6
Total	9	8	17

Fuente: Elaboración propia.

El diseño metodológico fue principalmente cualitativo al complementar las técnicas de investigación etnográfica con lo que desde las ciencias sociales se ha denominado ‘enfoque biográfico’. Esto significó asumir una posición teórica que conlleva una selección de métodos concretos para realizar las tareas propuestas con la comunidad de San Andrés. El enfoque biográfico es un espacio interdisciplinario en el que confluye la historia social, la sociología, la antropología y los estudios de memoria. La transcripción de relatos, la elaboración de historias de vida, la edición de autobiografías o el uso de documentos personales, configuran este campo de estudio (Del Valle y Gálvez, 2016). Este espacio ha abierto un interesante debate referente al pluralismo metodológico de las ciencias sociales, evidenciando los múltiples modos de construcción del conocimiento y los diferentes itinerarios epistemológicos que buscan profundizar en lo que las personas y los grupos hacen, piensan y dicen (Pujadas, 2000).

En términos teóricos, la investigación biográfica plantea como premisa inicial que los fenómenos sociales no pueden ser aprendidos en su complejidad sino se integra la manera en que los individuos viven, sienten y representan sus experiencias individuales y colectivas. En algún grado esta perspectiva fue una reacción al pensamiento positivista dominante de la primera mitad del siglo XX, en el cual la construcción del conocimiento provenía de la identificación de hechos sociales como fenómenos concretos, medibles y objetivos (Del Valle y Gálvez, 2016). Por el contrario, las técnicas del enfoque biográfico arrancan de la creación de nuevos marcos conceptuales que recuperan el papel de los discursos, representaciones, creencias y experiencias de los sujetos. Este enfoque, por lo tanto, tiene afinidad con los métodos cualitativos, pero también con una epistemología que dista del paradigma positivista de las ciencias sociales.

La metodología cualitativa –y el enfoque biográfico– están íntimamente relacionados a paradigmas interpretativos cuya finalidad es comprender la realidad social desde la perspectiva de los propios actores. Sirve, por lo demás, para “captar, analizar e interpretar los aspectos significativos diferenciales de la conducta y de las representaciones de los sujetos y/o grupos investigados” (Ortí, 2002: 281). He aquí una de las principales razones que justifica la estrategia metodológica defendida: los relatos de vida construidos por medio de entrevistas semiestructuradas provienen de la creación de nuevos sistemas conceptuales que recuperan el papel que poseen los discursos, las creencias y las experiencias de los sujetos.

Por consiguiente, “memoria e identidad son igualmente dispositivos desde los cuales hay que entender las potencialidades y limitaciones de los documentos orales y materiales de vida, fuentes sobre las que se fundamenta la investigación biográfica” (Hernández, 2005: 103). Posicionarse desde una mirada cualitativa, junto al uso de técnicas biográficas en el marco del trabajo de campo, coadyuvo para examinar la dimensión política y simbólica de los discursos que manifiestan los sujetos sobre su presente y pasado. Desde esta perspectiva, conocer los fundamentos culturales, políticos, jurídicos e históricos que han configurado el actual proceso organizativo de la comunidad de San Andrés Cohamiata en particular y del pueblo wixárika en general, con especial énfasis en la posición de sus actores involucrados, hizo posible realizar una radiografía del conflicto en curso.

Conceptos básicos y aproximación teórica

El razonamiento teórico que proponemos tiene por objeto delimitar los conceptos con los cuales se llevó a cabo esta investigación. Bajo la problemática antes planteada, en cuanto a la construcción política de las identidades étnicas y las luchas por el reconocimiento de los pueblos indígenas en un contexto de privatización radical de los recursos naturales, formulamos un marco de análisis que engloba dos dimensiones mutuamente dependientes. La cuestión del reconocimiento como categoría política que ha tomado un lugar preponderante en el debate académico sobre el multiculturalismo, por un lado (Honneth, 1997; Kmylicka, 1996; Taylor, 1992). Y el concepto de redistribución en tanto política social de la igualdad que busca una distribución más equitativa de la riqueza, por el otro (Fraser, 1997; Benhabib, 2006; Fraser y Honneth, 2006). Ambas nociones –reconocimiento y redistribución– están resultando fundamental en los trabajos que debaten sobre la igualdad y la diferencia, siendo de gran utilidad, aparte, para discutir la deriva contemporánea que siguen las reivindicaciones territoriales del pueblo huichol. Pero, junto a una revisión crítica de estos conceptos de cara a su aplicación empírica, este apartado expone otro conjunto de instrumentos teóricos usados en la interpretación de los resultados, tales como territorio indígena, cultura y etnicidad.

Tal como hemos mencionado a lo largo de este prolegómeno, el problema que queremos colocar en el centro de la discusión remite a la dimensión política que adquieren las identidades étnicas en un contexto de conflicto entre Estado, empresas mineras, sociedad nacional y pueblos indígenas. Para ello, en un primer momento, abordamos la noción de territorio indígena por el lugar que éste ocupa en las recientes movilizaciones en defensa del Área Natural Protegida Wirikuta. Este concepto nos permitió, entre otros asuntos, situar atinadamente el resurgimiento étnico que acontece en la Sierra Madre Occidental a la luz de los hechos que están marcando el proceso organizativo del pueblo wixárika. En la parte segunda, presentamos algunas observaciones en torno a politización de la identidad colectiva, así como su interpenetración en la vida de los signos y en los territorios que se disputan en escenarios de fricción interétnica. Visto bajo este aspecto, la etnicidad asume un papel político fundamental dado las características pluriculturales que muestra la región de estudio. Finalmente, exploramos en las teorías del reconocimiento y las políticas de la redistribución en la época global del neoliberalismo multicultural. En todo caso es importante advertir que estos conceptos aparecen en varios momentos, dependiendo del tópico que se estuviera discutiendo, consecuentemente, en lo que sigue solo desplegamos las principales características del marco teórico pero sin profundizar demasiado en él para privilegiar su testeo empírico a lo largo de los capítulos.

Identidad y memoria: cultura y territorio

El primer punto a clarificar en el esquema teórico descansa en el concepto de territorio indígena y territorialidad, fundamentalmente por su presencia sistemática en los estudios de antropología política y, sin duda, con el objeto de generar mejores canales de comprensión acerca de los procesos colectivos de identificación social que configuran el estado actual del pueblo wixárika. Los territorios indígenas fueron conceptualizados como medios de producción que hacen

posible la reproducción material de las comunidades (dimensión económica) y, al mismo tiempo, como espacios de significación socialmente compartidos compuestos de una compleja red de identificaciones histórico-culturales (dimensión simbólica) (Raffestin, 1989; Escalera, 1999; Ther Ríos, 2012; Barabas, 2014). A propósito de la problemática antes descrita, hicimos uso de este concepto para mostrar bajo qué condiciones la reclamaciones de los territorios, una de las más frecuentes entre la mayor parte de las sociedades indígenas de América Latina, constituye un campo para discutir algunos de los elementos básicos que caracterizan a los procesos de negociación, demanda y conflicto entre grupos étnicos, Estado y sociedad nacional (Bello, 2004). Cabe tener presente que las reivindicaciones territoriales representan espacios de abundantes disputas, y muchas de ellas todavía no encuentran solución (Foerster y Vergara, 2000), y donde es posible, además, apreciar una serie de cambios en la acción colectiva de los pueblos indígenas, ya que la construcción política de las identidades étnicas (Máiz, 2004) ha recreado nuevas estrategias de solidaridad grupal así como novedosas formas de protesta social.

La idea de territorio que ensayamos en este trabajo debe ser atendida en tanto como un tipo de representación simbólica y construcción material que los sujetos hacen de un espacio socialmente compartido a través de símbolos, prácticas sociales y formas de intercambio económico. Más aún, en el ‘habitar’ de los territorios históricos del pueblo huichol se exhiben múltiples maneras de conceptualizar un espacio donde se reside en clave comunitaria (Liffman, 2012). Conforme a esto y conexión directa a ese principio, ocupamos la noción de territorio como una categoría analítica de apropiación espacial donde se construye la identidad colectiva, se reproduce la cultura y se expresa la vida social en términos simbólicos y rituales (Barabas, 2010). En ese sentido, en los capítulos que siguen, particularmente en la parte segunda y tercera, podremos ver con mayor claridad de qué forma el proceso de diferenciación identitaria del pueblo huichol se apoya de una concepción sacralizada de la naturaleza. Igualmente, interpretamos el Área Natural Protegida de Wirikuta como ‘universo de reconocimiento’ (Augé, 2000), es decir, como un ‘lugar antropológico’ donde el particularismo del ‘nosotros’ se funciona en la universalidad de las demandas, y a partir del cual los sujetos pueden reconocerse en lo común, en una historia compartida y narrada mediante diferentes lenguajes. En fin, podríamos decir que “el territorio se nombra, se muestra o se materializa en una imagen, en un juego de operaciones simbólicas en las que, por su propia naturaleza, ubica sus contenidos y marca los límites” (Silva, 2006: 50).

Para nuestra tesis fue preciso repensar el concepto de territorio indígena fundamentalmente de acuerdo con sus dimensiones culturales, de ahí que territorio indígena y cultura deban considerarse dentro de un mismo universo analítico. Empero, y como bien advierte Terry Eagleton (2000), cultura es una de las palabras más complicadas y de la que quizás se haya escrito como ninguna, siendo parte de una verdadera constelación de enunciados que no han logrado consensuar una definición. De esta forma, es prácticamente imposible si quiera esbozar un pequeño panorama respecto a sus diversas interpretaciones en el tiempo, ya que, como dice el crítico inglés, “¿cuántos significados ha tenido la idea de cultura desde la Ilustración hasta el posmodernismo?” (Eagleton, 2000: 22). En cualquier caso cabe señalar que un gran

número de antropólogos, principalmente anglo-norteamericanos de la segunda mitad del siglo XX, hizo suya la definición ‘semiótica’ desarrollada por Clifford Geertz, quien no dudó en presentarla como un ‘con-texto’ dentro del cual se materializan los fluctuantes acontecimientos de la vida social. Esto es, “un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos [...] por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento ante la vida” (Geertz, 1996: 27). Así, como podemos ver, nos encontramos en el campo de la significación social y, por tanto, en los dominios de lo que Ferdinand De Saussure denominara ‘semiología’, o sea, el estudio de la vida de los signos en el seno de la vida social. Una crítica que se ha vuelto común a este enfoque de la cultura, en tanto ‘interpretación’ de ‘interpretaciones’, es que deja en un segundo plano los factores coercitivos que usualmente no pueden reducirse a lo simplemente semántico (Gellner, 1997) Esto implica que el análisis de las relaciones interculturales y las luchas territoriales de los pueblos indígenas no deberían limitarse solo a los sistemas simbólicos, sin tomar en cuenta la dinámica de los contextos donde se cristalizan dichas relaciones de poder (Bartolomé, 2006). Pero, después de todo, lo verdaderamente significativo para nuestro estudio es que cultura, territorio y etnicidad convergen en un mismo centro de gravedad para explicar los cambios en la agencia política de las identidades indígenas de México.

Sintetizando lo anterior, el uso conceptual de territorio indígena estuvo relacionado a un proceso de conceptualización del espacio de acuerdo a ciertas valoraciones de una naturaleza sacralizada. Esta estimación tiene ventajas a ponderar, primero, porque permite aproximarnos a la dimensión simbólica-cultural de los territorios pero sin descuidar su deriva material-económica, y segundo, porque muestra al complejo ceremonial Wirikuta como un espacio múltiple, de correlación permanente con la naturaleza, de filiación étnica y de relación con entidades extrahumanas cristalizadas en el acto ritual (Barabas, 2014: 437-452). En resumidas cuentas, podemos entender al territorio indígena desde dos dimensiones imbricadas: una material y otra simbólica, ambas como esferas constitutivas de lo humano.

Formas y expresiones de la etnicidad

Las acciones del gran capital en su fase neoliberal han generado profundas transformaciones económicas en los pueblos indígenas de México, acaparando sus recursos naturales, expropiando sus medios de producción y alterando de manera irreversible el entorno ecológico. Empero, las llamadas consecuencias socioculturales del ‘desarrollo’ han propiciado un inesperado proceso de fortalecimiento identitario que está cumpliendo un papel, más o menos exitoso, en los esfuerzos de las comunidades en resistir o controlar los procesos referidos. Como tal, colectividades culturalmente diferenciadas de la sociedad mayoritaria, como el caso del pueblo wixárika en la Sierra Madre Occidental, han participado en un dinámico proceso de robustecimiento de la identidad étnica, como así también de sus organizaciones sociales y propias dinámicas locales. Según el grado de organización, número y relaciones que se tengan, la organización social de los wixárika ha ejercido cierto control sobre sus sitios sagrados, construyéndose un discurso político referente a su identidad étnica para conducir y visibilizar sus demandas.

El carácter multiétnico de la Sierra Madre Occidental abre interrogantes de diversa índole. Por un lado, se observa una compleja red de interacciones, flujos y desplazamientos en la construcción social del ‘nosotros’ wixárika. Por otro lado, se vislumbra una amalgama de narrativas que se funden en retóricas de la identidad para pensarse a sí mismos como indígenas y relacionarse e interactuar con otros grupos de la sociedad nacional. El concepto de etnicidad, es decir, “esa suerte de subjetividad colectiva que todos damos por sentada, ha resultado ser muy eficaz como principio de reconocimiento, apego y movilización, componentes que luego cuajan en la identidad” (Comaroff y Comaroff, 2011: 42-43). Su contenido visible siempre corresponderá al producto de condiciones históricas que dan forma a las motivaciones que reivindican elementos del pasado para pensar el presente y proyectar delante de sí un horizonte de experiencia posible, un mundo en el cual sería posible habitar.

Las comunidades étnicas se caracterizan por la idea de un origen común, un pasado compartido, una distinción cultural respecto a otros grupos. Este imaginario social bien puede construirse en base a la representación simbólica y material de un territorio considerado como propio. Así, el proceso de adscripción colectiva se sustenta mediante la creación, producción y fabricación de emblemas o marcadores identitarios, lo que ha sido denominado como diferencias culturales de ‘significado primario’. Para el antropólogo colombiano Eduardo Restrepo (2004), la propuesta de Fredrik Barth significó una verdadera transformación teórica en la comprensión de los grupos étnicos. Basándose en una amplia experiencia etnológica y con un excelente manejo analítico, argumentó que la etnicidad no era simplemente la expresión interna de un grupo determinado sino el resultado de las relaciones entre diferentes grupos humanos. En resumen, podemos decir, que “las culturas se forman a través de interacciones y diálogos complejos con otras culturas, y que sus límites son fluidos, porosos y controvertidos” (Benhabib, 2006: 297).

Las perspectivas más recientes de la etnicidad, como la desarrollada por John y Jean Comaroff, señalan que este concepto fue adoptado por las ciencias positivistas para describir un fenómeno concreto que podía ser contrastado con la experiencia y a través de la observación. En su mayoría, “dentro de esa tradición, la noción más antigua sobre la etnicidad tuvo un carácter existencial: la etnicidad como disposición, como categoría sociológica, como un principio de un *ser-en-el-mundo* de índole colectiva, la etnicidad como un sentimiento tan profundo que se puede morir por él” (Comaroff y Comaroff, 2011: 64). Frente a posiciones primordialistas que aluden a la etnicidad como una condición inmanente de la naturaleza humana, como una manifestación ontológica de su ‘ser’ cultural, el constructivismo ensayó como respuesta que los fenómenos relacionados a los procesos de interacción social debían ser entendidos, antes al contrario, como el resultado de incompatibilidades de fuerza históricamente localizadas. Para una teoría de la etnicidad de mayor rendimiento explicativo habría que hacer hincapié, entonces, en el “carácter construido de las identidades de los grupos étnicos, en cuya constitución se evidencian tanto componentes históricos, lingüísticos o culturales” (Bartolomé, 2006: 70). Esta perspectiva está asociada a las formulaciones teóricas referidas a la construcción de las naciones, tales como la ‘invención de la tradición’ de Eric Hobsbawm y Terence Ranger (1983) o a las ‘comunidades imaginadas’ de Benedict Anderson (1993).

Las políticas sociales en América Latina han estado orientadas a disminuir la pobreza antes que a redistribuir la riqueza. En los últimos treinta y cinco años de neoliberalismo en México, constatamos un crecimiento exponencial en los conflictos sociales y ambientales, así como en las demandas de los pueblos indígenas por el reconocimiento de la diversidad etno-cultural, las que han generado, a su vez, cambios significativos en las agendas legislativas dando mayor énfasis en las políticas del reconocimiento, el multiculturalismo y la diferencia. Respecto a la definición de grupo étnico, es preciso consignar que emplearemos esta categoría para referirnos a las “colectividades determinadas históricamente que tienen características tanto objetivos como subjetivas, es decir sus miembros comparten rasgos comunes, tales como la lengua, el territorio, la religión, etc., así como un sentido de pertenencia a las fronteras que se construyen socialmente y pueden ser permeables” (Barth, 1996 [1969]: 19).

La ‘etnización de la política’, o si se quiere, la ‘politización de la etnicidad’ (Assies y Gundermann, 2007), da cuenta de una tendencia cada vez más recurrente en los países americanos globalizados que, en contra de lo que presagiaba la teoría política liberal, no ha generado un proceso de homogenización cultural radical; antes bien, en el época del multiculturalismo neoliberal los discursos sobre la diferencia cultural de los pueblos indígenas se ha multiplicado como un verdadero síntoma de la modernidad. La presencia en la esfera pública de actores, prácticas, símbolos y representaciones étnicamente definidas ha aumentado sin precedentes. Es relevante hacer notar que esas formas de resistencia política de ninguna manera deberían sobreestimarse en términos sociológicos, dado que, en determinadas circunstancias, su valor público se debe a menudo a la estilización en los mismos medios de comunicación (Honneth, 2006).

Conforme con esto, la etnicidad se ha convertido en un punto nodal de organización y movilización para los pueblos y grupos que luchan por obtener reconocimiento, igualdad o libertades humanas fundamentales. En este sentido, el concepto de etnicidad presupone que las relaciones humanas sean construidas en contextos históricamente estructurados. Siguiendo las lecciones de Rodolfo Stavenhagen sobre la dinámica étnica contemporánea, y tal como se puede confrontar en el caso wixárika, diríamos que el resurgimiento de la etnicidad apela a un hecho político observable en términos empíricos. Y este se manifiesta cuando las comunidades se agrupan alrededor de identidades específicas, en donde las luchas por la conservación del medio ambiente, como el reconocimiento de sus rasgos culturales, la soberanía sobre sus territorios y el control de los recursos naturales parecen ser de primera importancia (Stavenhagen, 2006).

La reivindicación de la diferencia siempre demanda la especificidad de algo en particular. Los movimientos sociales asociados a las luchas por el reconocimiento de las ‘minorías culturales’ emplean un discurso fuerte de sí, un suerte de ‘esencialismo estratégico’ que puede entenderse como una ‘ontología ficcional’ que busca construir un sujeto autoafirmado, con conciencia étnica y revalorizado, y que a partir de la construcción de una identidad colectiva se proponga un horizonte emancipatorio, es decir, llevar adelante un proyecto político reivindicativo (Femenías, 2007: 112-115). En todo caso, la revalorización de identidades colectivas históricamente menospreciada será siempre de carácter coyuntural y en vista de los

objetivos políticos que demanda la contingencia del momento. Tal como indica Nelly Richard, se requiere ejercer una constante vigilancia teórica sobre el peso ontologizante ‘del nosotros en tanto que X’, donde ‘X’ puede significar tanto indígena, afro, musulmán, migrante, homosexual, etc. Se debe evitar, por tanto, una construcción del ‘nosotros’ en términos absolutos para no cerrar a la diferencia sobre sí misma mediante una totalización identitaria (Richard, 1997: 345-361).

Reconocimiento y redistribución

Los conceptos de reconocimiento y redistribución tienen dos dimensiones íntimamente relacionadas pero analíticamente diferenciables: una filosófica y otra política. Desde un punto de vista filosófico: paradigmas normativos elaborados por teóricos morales. Desde un punto de vista político: demandas, protestas y movimientos sociales en la esfera pública (Fraser, 1997). Sea esto como fuere, lo que queremos sostener, es que en términos filosóficos redistribución y reconocimiento asumen orígenes divergentes. La noción de redistribución proviene de una tradición liberal angloamericana, que cuenta con John Rawls como uno de sus máximos representantes. El concepto de reconocimiento, inversamente, proviene de la filosofía hegeliana, en donde identidad y diferencia adquieren un lugar privilegiado en la autoconciencia del hombre. Mirado así, “en esta tradición de pensamiento, el reconocimiento designa una relación recíproca entre sujetos y se estima que dicha relación de entendimiento ideal es constitutiva de la subjetividad [...] uno se convierte en sujeto individual solo en virtud de reconocer a otro sujeto y ser reconocido por él” (Fraser, 2006: 27). Esta idea bien lograda muestra que las relaciones sociales son anteriores a los individuos, por un lado, y que la intersubjetividad es anterior a la subjetividad, por el otro. De este modo, la construcción relacional las identidades culturales, entendidas como el resultado un proceso históricamente estructurado por el poder, tendrá en la idea del reconocimiento mutuo uno de sus principales fundamentos normativos.

Pese a orígenes filosóficos tan disimiles, reconocimiento y redistribución encuentran terreno fértil para su complementariedad. Así, por ejemplo, una gran cantidad de conflictos sociales y ambientales que acontecen en América Latina se han revelado a partir de las profundas desigualdades económicas y territoriales de los pueblos indígenas. Lo que estaría en juego sería la aparente tensión entre redistribución y reconocimiento. Pero quizás no necesitamos escoger, ya que, “el punto es, y siempre ha sido, cómo lograr reconocimiento e impulsar la igualdad simultáneamente, como partes de un mismo proceso” (Díaz-Polanco, 2006: 125). Más en general, para Díaz-Polanco los partidos políticos de izquierda comúnmente, al menos durante la segunda mitad del siglo XX, han privilegiado la cuestión de la redistribución, en tanto lucha social por la igualdad y contra la explotación de clase, relegando a un segundo plano el reconocimiento de las identidades colectivas. De otro lado, los enfoques sobre la diversidad, particularmente los indigenismos latinoamericanos, han mostrado una profunda debilidad al separar arbitrariamente igualdad y reconocimiento como dos esferas irreconciliables. De cualquier forma, la construcción de un nuevo paradigma de relaciones sociales, basado en el principio de redistribución (igualdad) y en la cuestión del reconocimiento (diferencia), se presenta como una alternativa para interpretar desde un ángulo crítico las injusticias que

acontecen en el marco del capitalismo y que tiene a los pueblos indígenas como uno de sus principales protagonistas (Díaz-Polanco, 2006).

Como podemos ver, y conforme a las indicaciones de Nancy Fraser (1997), pareciera ser que en el mundo de hoy las reivindicaciones de justicia social se dividieran en dos grandes categorías. Por un lado, estarían aquellas que pretenden una distribución más justa de la riqueza para combatir las desigualdades socioeconómicas. Por otro lado, las que buscan el reconocimiento igualitario como base de una cultura democrática, participativa y plural. La primera, nos dice Fraser, remite a políticas sociales de la igualdad, mientras que la segunda, por el contrario, refiere a políticas culturales de la diferencia. El problema que nos plantea Fraser, entonces, se puede resumir así: ¿redistribución o reconocimiento?, ¿política de clase o política de identidad?, ¿igualdad o diferencia? En función de lo dicho anteriormente, Nancy Fraser define este proceso de cambio como una transición de la idea de la redistribución a la de reconocimiento: “mientras el primero va ligado al concepto de justicia que tiene como objetivo la creación de la igualdad social a través de la redistribución de bienes que garantizan la libertad, el segundo define las condiciones para una sociedad justa a través del objetivo del reconocimiento de la integridad individual de todos sus miembros” (Honneth, 2010: 10). Como veremos en las páginas que siguen, es perfectamente plausible la convergencia entre ambas perspectivas, sobre todo para ampliar una discusión que contribuya a las luchas indígenas por sus derechos y por su plena participación política.

Los terrenos de las luchas colectivas descansan en la idea de que una política de la redistribución requiere de una política del reconocimiento y viceversa, toda política del reconocimiento basada en principios democráticos necesitará, en última instancia, de una redistribución socioeconómica tendiente a la igualdad de oportunidades. Sin embargo, durante los últimos decenios del siglo pasado la corriente ‘culturalista’ contribuyó de manera decisiva a que dominara un discurso orientado hacia el reconocimiento, la pluralidad y la multiculturalidad, postergando a un segundo plano las desigualdades económicas, la distribución de la riqueza y la explotación de clase. En palabras del sociólogo portugués Boaventura De Sousa Santos, las políticas del reconocimiento se afrontaron:

(...) en términos culturalistas, es decir, restándole importancia a los factores políticos y económicos involucrados. Los polos de la igualdad, la solidaridad, la cooperación y la redistribución fueron ignorados. Al comenzar este nuevo siglo, luego de casi veinte años de implacable globalización neoliberal, el balance entre los polos bivalentes mencionados deben volver a ser revisados (2003: 232).

Pero tal como hemos visto, redistribución y reconocimiento no representan alternativas excluyentes. Pretender elegir entre una y otra, constituye, de acuerdo a Díaz-Polanco, y en términos de Nancy Fraser, “la anatomía de una falsa antítesis” (2006: 21). Si bien este paradigma es susceptible de ser aplicable a varios tipos de movimiento social, ya sea étnico, de clase o de género, es fundamental hacer notar que redistribución y reconocimiento refieren a distintas concepciones de injusticia. El primero se centra en las iniquidades enraizadas en una estructura socioeconómica determinada. La segunda, por el contrario, se enfrenta a injusticias que se

interpretan como culturales, alojadas en patrones institucionalizados de valoración cultural reproducidos en el seno de la vida social (Fraser, 2006). Sea esto como fuere, si redistribución y reconocimiento aluden a distintos tipos de injusticia, así como a diferentes soluciones, también será posible distinguir las particularidades que caracterizan a dichas colectividades. En el paradigma de la redistribución los sujetos son principalmente colectivos de clase, que se definen por su posición en los medios de producción y en el mercado. En lo que concierne a las políticas del reconocimiento, los sujetos no se distinguen tanto por su posición en la estructura productiva, sino por el respeto, estima y prestigio que disfrutaban en relación con otros grupos de la sociedad.

En virtud de reconocer la situación de doble opresión que se ha desplegado desde la colonización española, es pertinente sostener que los pueblos indígenas han sido explotados económicamente y discriminados culturalmente. La primera, como vimos antes, refiere a injusticias de distribución y la segunda a injusticias de reconocimiento. En muchos casos existe una correlación entre ambas esferas. Todavía más, y de acuerdo con los planteamientos de Eriksen, “la identificación étnica puede ser un factor importante de pertenencia a una clase, pues el sistema capitalista ha hecho de la diferenciación y jerarquización étnica un elemento estructural para legitimar la configuración en clases y su acceso desigual a los medios de producción y al producto de ellos” (1993: 21).

La relación entre etnia-clase, como la de reconocimiento y redistribución, pueden perfectamente intersectarse como puntos de un mismo plano. Pensamos que esta convergencia se cristaliza en lo que Nancy Fraser ha denominado “grupos bidimensionales” (1997: 17-89), vale decir, colectivos que se caracterizan por enfrentar, por un lado, inequidades arraigadas en la estructura socioeconómica, y, por otro, injusticias enraizadas en patrones de valoración cultural. Así, los grupos bidimensionales a los que se refiere Fraser comparten los rezagos de una mala distribución de la riqueza como de un reconocimiento erróneo. En los próximos capítulos podremos revisar detalladamente hasta qué punto las reivindicaciones territoriales del pueblo wixárika, en un contexto de alta conflictividad por la mercantilización de la naturaleza, pueden ser estudiadas e interpretadas a la luz de las teorías del reconocimiento y las políticas del multiculturalismo.

Capítulo I

Contexto social, político y económico del pueblo wixárika

Cae
Cae eternamente
Cae hasta el fondo del infinito
Cae al fondo de ti mismo
Cae lo más bajo que se pueda caer
Cae.

Vicente Huidobro, *Altazor*.

El presente capítulo tiene por objeto introducir al lector/a tanto en las condiciones históricas que juegan un papel determinante en la interpretación de las reivindicaciones territoriales del pueblo wixárika, así como en las características políticas, sociales, económicas y culturales de la comunidad San Andrés Cohamiata en la actualidad. Para ello, se relatan brevemente procesos históricos de gran complejidad que sólo pretenden ser puntos de referencia para una mayor comprensión sobre los cambios que experimentan las identidades étnicas contemporáneas en un contexto de conflicto por la privatización radical de los territorios y recursos naturales en México.

Este acápite se estructura en función de cinco dimensiones mutuamente dependientes. La primera de ellas versa sobre las particularidades que depara el trabajo de campo en la investigación etnográfica, subrayando el momento de la observación directa, en las interacciones cara a cara y en la reflexividad que ahí se juega (Cefaï, 2013: 101-119). En segundo lugar, presentamos un breve recuento de los trabajos etnográficos que han tenido lugar en la Sierra Madre Occidental a través de la labor intelectual de diferentes antropólogos nacionales y extranjeros. Como veremos más adelante, muchas de estas investigaciones contribuyeron verdaderamente a un mayor conocimiento de los pueblos indígenas de la región nayarita, no obstante, dichas indagaciones también han valido para representar una identidad étnica esencial, pura e inmutable. En un tercer momento examinamos el contexto geográfico, histórico y lingüístico del pueblo wixárika, utilizando para ello un amplio registro documental que apunta a sus rasgos físicos, ambientales y culturales. Luego, en cuarto lugar, abordamos el sistema político-ritual de los wixaritari (huichol en plural) y sus principales actividades económicas. En efecto, sostenemos que todo esfuerzo por comprender la creciente politización de la otredad cultural wixárika ante la posible implementación de empresas mineras en sus sitios sagrados (dígase Wirikuta), debería ir acompañada, inobjetablemente, por aquellos principios que regulan el poder y orientan la movilización de sus comunidades. Por último, en diferentes momentos del capítulo hacemos referencia a las principales características económicas, geográficas y sociales de la comunidad San Andrés Cohamiata, con la finalidad, en última instancia, de identificar los discursos étnicos locales que fungen como estrategias políticas cada vez más valiosas que los actores indígenas tratan de aprovechar.

1. A modo de introducción: el trabajo de campo y la Sierra Madre Occidental

Esteban Krotz (1991), haciendo uso de la fecunda obra del filósofo alemán Ernst Bloch, recupera la figura del viaje como una metáfora que alude a la construcción de un conocimiento nuevo. Esto quiere decir que el viaje no sería una simple experiencia de contemplación individual, muy por el contrario, su especificidad radicaría en el intento de forjar un conocimiento del mundo cuyo testimonio opera de manera fragmentaria y cifrada. Por su parte, el viaje antropológico, nos dice Krotz, tiene un propósito claro y distinto: “conocer un determinado aspecto de la realidad sociocultural, una problemática, los habitantes de una región, un grupo social [o] una cultura” (1991: 54). Como podemos apreciar, lo que nos interesa es destacar las propiedades que posee este particular tipo de viaje, cuales atributos, de cierta forma, se cuadran con el epígrafe de Huidobro señalado más arriba. Y es que la etnografía muchas veces implica dar un salto al vacío, dejarse ‘caer’ en la plena incertidumbre, enfrentarse con aquello que se desconoce pero que al mismo tiempo quiere ser revelado por medio de la observación, la escritura y la escucha. En definitiva, el ‘viaje antropológico’, en tanto extrañamiento y dislocación de lo propio, descansa en un reconocimiento directo de la alteridad, es decir, en el entendimiento intersubjetivo de ‘otras’ identidades.

La dimensión afectiva, sensitiva y presencial de la etnografía, vinculada estrechamente a la observación directa de los espacios públicos y privados, proporciona los elementos necesarios para trazar una descripción atenta al detalle, a ese conjunto de prácticas sociales que en principio pasan inadvertidas, pero que en realidad gozan de especial importancia para quien se dedica al estudio de la cultura. En la acción cognitiva de comprender e interpretar el mundo social por medio de la etnografía, ahí, en ese espacio dialógico y relacional, irrumpen inquietantes preguntas respecto a la producción del conocimiento: ¿cómo construirlo?, ¿cómo acceder a él?, ¿cómo se define el texto antropológico?, o en clara referencia a los contenidos de esta investigación, ¿de qué manera se representa y conceptualiza lo indígena y la cultura wixárika?, ¿cómo se instituye una política del reconocimiento sin caer en esencialismos?, o más aún, ¿cómo nombrar una diferencia sin que se destruya en el mismo acto de su representación? (Castro-Gómez, 1998; Spivak, 1998); éstas y otras preguntas configuran un campo temático de la mayor trascendencia en la cual se inscribe la presente tesis.

Los recursos lingüísticos empleados para describir las condiciones geográficas de la Sierra Madre Occidental, así como la incorporación inicial de quien narra en primera persona sobre las fluctuaciones de la cultura wixárika, toman distancia de esa atmósfera monótona, opaca, incapaz de contravenir la canónica escritural dominante. Este acercamiento de raíz positivista probablemente aplicaría la siguiente secuencia explicativa: se visita un sitio, se vuelve con información sobre la gente que vive ahí y luego se procesa lo construido con los pares de la comunidad científica. He ahí el axioma que rige a la teoría antropológica tradicional. A la inversa de esta linealidad, recupero y problematizo una premisa que asume la ‘autoridad del texto etnográfico’ (Clifford, 1995), la cual, precisamente, discrepa con aquellas posiciones que tratan los fenómenos socioculturales como hechos simplemente objetivos, medibles, mensurables, separando irreversiblemente lo que el investigador piensa, observa y dice de lo estudiado.

No cabe duda que las descripciones etnográficas son importantes para crear un ambiente de mayor entendimiento acerca del lugar en el que se está trabajando. Es más, mi propio intento fue construir un registro lo suficientemente heterogéneo, independiente de si todas las anotaciones tuvieran relación o no con los objetivos de la tesis. Así, a lo largo de las tres estancias de campo opté por redactar, en cada mañana y en cada noche, envuelto en la espesura del silencio, las notas más completas que me fueron posible empleando para ello diversas estrategias. Estas anotaciones incluyeron la descripción de conversaciones, entornos familiares, paisajes y actividades en la comunidad San Andrés Cohamiata. Habría que decir, entonces, que la observación a la cual recurre el etnógrafo implica un ejercicio de identificación permanente con los informantes, de una paciente consideración a sus puntos de vista, pues, en muchos casos, estas experiencias intersubjetivas fungen como la fuente básica y más sustantiva de la práctica investigativa.

El ingreso a San Andrés Cohamiata no estuvo exento de complicaciones dado que las comunidades wixaritaris, por lo general, instituyen estrictas condiciones de acceso frente a la intrusión de agentes exógenos mestizos. Dichas dificultades tuvieron lugar desde un comienzo, previas a mi llegada a San Andrés, cuando recién iniciaba mi entrada a la extensa Sierra¹. Pero para mi sorpresa estos obstáculos me condujeron a revisar con especial atención libros y ensayos que alegaban sobre la cuestión poscolonial en el pensamiento social latinoamericano (Castro-Gómez, 1998; Richard, 1997; Cusicanqui y Barragán, 1997). En la órbita de estos magníficos manuscritos cabía la posibilidad de tensionar aquellas nociones estereotipantes que asumen lo ‘otro’ como ‘peligroso’, ‘extraño’ y ‘amenazante’, apreciaciones llenas de prejuicios que sin justificación incitan la hostilidad, la autodefensa y la violencia. Esta pausa a modo de intervalo entre lectura y observación directa, en definitiva, abrió una interesante reflexión sobre el acceso a la información secundaria como un proceso de negociación permanente, en el cual se pregunta, se mira, se escucha y se formulan hipótesis como etapas dependientes e interconectadas en la producción de conocimiento.

¹ Si bien más adelante volveremos sobre las dificultades que tuvo mi inserción en la comunidad de San Andrés Cohamiata, vale la pena, por el momento, presentar un breve episodio que de cierta manera ilustra estos obstáculos que parecieran ser inherentes al trabajo de campo. En el transcurso de un segundo viaje a San Andrés, en el mes de abril de 2015, participé en diferentes actividades que se desarrollaban en la comunidad a propósito de la fiesta de Semana Santa. Fue en este contexto de celebración y algarabía que un hombre de unos cincuenta años, al percatarse que cargaba una libreta de notas, y que hacía uso de ella para registrar lo que ahí ocurría, se acercó hacia mí, sin previo aviso, con una disposición más bien seca para preguntar cuáles eran mis motivaciones para visitar *Tataike* y quién la había autorizado. Antes siquiera de balbucear las primeras palabras para intentar dar una respuesta a su duda, Don Gerardo me frenó, no me permitió seguir hablando, no quería oír mi opinión, era con toda seguridad el momento de escuchar. Luego de unos minutos y en los cuales no mostrara mayor preocupación por mis enseres de trabajo –cámara fotográfica, cuadernos, lápices, etcétera– Don Genaro comenzó, lentamente, a exteriorizar una actitud más flexible, más abierta a conversar, hasta que por fin me dio la oportunidad de exponer cuáles eran mis propósitos. Como contaba con el permiso de las autoridades tradicionales y como para ese entonces me recibía una familia huichola prácticamente conocida por todos, Don Genaro terminó por convencerse de que mi presencia no representaba una amenaza. De cualquier modo, y muy a mi pesar, seguía siendo un completo intruso. Pues bien, ya en una tercera visita, y por esas paradojas que depara el trabajo de campo, comencé a tener una relación más fluida con el mismo hombre que se había molestado por mis inoportunas anotaciones. Era, sin duda, el primero paso para transitar de intruso a huésped.

Por último, y antes de continuar con la caracterización del pueblo wixárika, esbozo unas cuantas interrogantes para concluir este breve prolegómeno. ¿Cómo se construye la ‘otredad’ cultural en el campo de la representación?, ¿qué participación le cabe a la antropología en las representaciones esencializadas de lo indígena?, ¿qué valor toma el territorio y los recursos naturales en las legítimas demandas del pueblo huichol?, ¿cómo podemos redefinir la noción de reconocimiento a partir de las complejas relaciones interétnicas que mantiene el pueblo huichol, Estado mexicano y empresas mineras transnacionales?, ¿mediante qué mecanismos estereotipantes los medios de comunicación de masas se apropian, circulan y comercializan las prácticas culturales de los pueblos indígenas? Para responder a estas preguntas habrá que investigar en la historia del pueblo wixárika a través de sus prácticas, discursos y representaciones que se organizan colectivamente alrededor de una identidad étnica que exige un justo reconocimiento.

2. Antecedentes etnográficos, geográficos e históricos del pueblo wixárika

2.1. Un breve recuento etnográfico del Gran Nayar

Un buen número de estudios sociales relacionados a la cultura wixárika toman como punto de arranque el trabajo desarrollado por el etnólogo berlinés Konrad Theodor Preuss, entre 1905 y 1907. Junto con trazar los primeros lineamientos metodológicos para un avance significativo en el conocimiento de los grupos étnicos que habitan el ‘Gran Nayar’, Preuss contribuyó, de manera decisiva, en las primeras pesquisas de la antropología alemana sobre la historia antigua de México y América Latina². El ‘viaje antropológico’ de Preuss fue novedoso en aquel entonces por varias razones, entre las que destacan, sin ir más lejos, la sucesiva ejecución de instrumentos etnográficos, fotografías en terreno, grabaciones de cantos en lenguas nativas y un genuino interés por la cultura material arqueológica. Como oportunamente lo resume Arturo Gutiérrez, “en 1906 el antropólogo alemán se adentró en la sierra, pues pensaba que al reunir información de primera mano se podría profundizar sobre las relaciones que los grupos vivos guardan con las culturas prehispánicas” (2010: 36). Este hecho, en suma, señala el comienzo de las investigaciones antropológicas sobre los pueblos indígenas en la región nayarita las cuales, como tendremos sobrada ocasión de reiterar en lo que sigue, han crecido tenazmente en los últimos cincuenta años.

Una compilación de artículos editados por Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (2003), que ahonda en diversas temáticas de la cultura wixárika, hace suya una larga trayectoria etnológica que comenzó a tomar forma con el seminal proyecto etnográfico de Konrad Theodor Preuss. He aquí otro elemento a tomarse en cuenta: la investigación etnológica que Preuss emprendió

² Luego de su trabajo de campo en la Sierra Madre Occidental, Konrad Theodor Preuss continuó con una serie de expediciones en distintas partes del continente americano, como en Colombia, entre 1913 y 1919. Para ese entonces, y antes de iniciar este viaje, el destacado etnólogo alemán se desempeñaba como curador de la Sección Americana del *Königliches Museum für Völkerkunde*, Berlín. Cabe precisar que el contexto político de la Primera Guerra Mundial (1914-1918) fue determinante para que Preuss permaneciera por varios años en Colombia, estancia que se prolongó más de lo previsto pero que le permitió realizar exhaustivas exploraciones en el campo de la arqueología y en el estudio comparativo de las sociedades indígenas.

entre 1905 y 1920 se inscribe en el programa científico de su mentor Eduard Seler (1849-1922), antropólogo alemán especialista en culturas precolombinas que estimuló con rigurosidad el desarrollo de la Escuela Americanista de Berlín³. De un modo general podríamos decir que su plan de trabajo supuso permanecer por varios meses recopilando antecedentes de primera mano en cada ‘tribu’, hasta llegar a conocer lo mejor posible su lengua, condición política, sistema de parentesco y organización económica. Durante los nueve meses que convivió con los huicholes de San Andrés Cohamiata y Santa Catarina Cuexcomatitlán, Preuss recabó suficiente información para publicar en 1912 *Die Religion der Cora: Die Nayarit-Expedition*. El espíritu de su trabajo de campo lo resume el propio autor con las siguientes palabras: “hay que convivir tranquilamente con la gente, compartiendo sus alegrías y problemas” (Preuss, 1912: 26, cit. Jáuregui y Neurath, 2003). En estricto rigor, sin embargo, habría que decir que fue el antropólogo y fotógrafo noruego Carl Lumholtz quien por primera vez se adentró en territorios huicholes, trabajo que derivó en dos publicaciones de especial resonancia en México, sobre todo para quienes se dedicaban a su estudio etnohistórico; me refiero a los libros: “The Huichol Indians of Mexico” (1899) y “Symbolism of the Huichol Indian” (1900).

Ciertamente, deberíamos reconocer que uno de los principales objetivos de este apartado es recuperar una vasta tradición etnológica disponible acerca de los grupos étnicos que habitan el Gran Nayar, con particular interés en la atención que recibió el pueblo wixárika, pero asimismo, buscamos demostrar que dichos proyectos etnográficos, con evidentes matices en sus hallazgos, estuvieron vinculados a una praxis de representación etnológica idealizada de las culturas prehispánicas. Muestra de ello fue el trabajo de Robert Zingg bajo el alero del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago a comienzos del siglo pasado. La pesquisa a cargo de Zingg fue publicada al inglés en 1938 y posteriormente reeditada por el Instituto Nacional Indigenista (INI) en la colección “Obras Fundamentales de la Antropología y el Indigenismo en México” (2012). En total concomitancia al ideario indigenista de la época, Zingg declara, con un tono aparentemente afable, que:

(...) el espectáculo de una ranchería huichol resulta encantador para la persona que ame lo exótico y lo primitivo [...] Los indígenas no muestran ningún sentimiento de inferioridad frente a los mexicanos reunidos para la ceremonia, ni tampoco les intimida mi presencia. Ellos son los anfitriones que, de acuerdo con su costumbre, nos da una porción de los productos que poseen en abundancia. Se sienten atraídos, como nosotros cuando contemplamos las piezas de un museo, por mi cámara fotográfica, mi cuaderno de notas y mis enseres de campamento (2012 [1938]: 32).

³ La Escuela Americanista de Berlín tuvo particular auge durante los primeros años del siglo XX, gracias a la labor desempeñada por los profesores Walter Lehmann, Walter Krickeberg y Konrad Theodor Preuss, quien, como ya dijimos, hizo notables contribuciones en el área de México Central. Para la década del cincuenta destaca el trabajo de Günter Zimmermann, catedrático de Estudios Americanistas de la *Arbeitsstelle für Altamerikanische Sprachen und Kulturen* (Instituto de Investigaciones de Lenguas y Culturas de la América Indígena), uno de los americanistas más famosos del mundo moderno de habla alemana. Información disponible en: http://www.iai.spkberlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_2/IND_02_Zimmermann.pdf [Consultado el 27 de mayo de 2016].

Este somero pero categórico pasaje de Zingg, quién con sus propias palabras describe a los huicholes como una ‘tribu de artistas’, de cierta manera se iguala a la vieja idea roussoniana del ‘buen salvaje’, conforme a la cual el hombre en su ‘estado de naturaleza’, y desprovisto de cualquier institución coercitiva, se caracterizaría por el apoyo mutuo, la reciprocidad equilibrada y la cooperación desinteresada. Ahora, pese a las notables diferencias existentes entre las culturas humanas, en sus modos y formas de convivencia con la naturaleza, este tratamiento primordial de lo ‘otro’ creó las condiciones para construir una imagen naturalizada de lo indígena en dos formas antagónicas. La primera de ellas, y funcional al poder estatal, en tanto expresión cosificada de un pasado glorioso, excelso y monumental. La segunda, en cambio, hizo del significativo étnico todo aquello codificado en términos de inferioridad, pobreza y atraso. Este régimen de representación estereotipado sobre la identidad étnica, y de la cual la antropología fue verdaderamente tributaria, corresponde a la ilustradora distinción entre la exaltación del ‘indio muerto’ –relegado a las vitrinas de un dispositivo museográfico- y la negación del ‘indio vivo’ (Gutiérrez Chong, 2004) –en tanto sujeto políticamente insumiso que lucha para subvertir sus condiciones de exclusión social–. Volveremos sobre este asunto en el siguiente capítulo.

El párrafo citado de Robert Zingg ordena a la perfección un conjunto de proposiciones en torno a una interpretación etnológica sobre el desarrollo cultural del pueblo wixárika. En otro pasaje más tajante aún, queda al desnudo una posición teórica teñida de evolucionismo en el mismo instante que su argumentación establece una antítesis cuasi-natural entre un ‘mundo-europeo-moderno-occidental’ y otro ‘mundo-indígena-primitivo-rural’. El texto de Zingg, efectivamente, reproduce una concepción despectiva de lo indígena, es decir, perfila una escritura colonial de cariz eurocéntrica que imagina a ‘otras’ culturas como una suma de grupos humanos organizados alrededor de un sistema social ‘premoderno’; colectivos que en resumidas cuentas tendrán que ‘subsistir’ bajo la ‘fragilidad’ que impone la forma de vida tribal, en tanto estadio no desarrollado de producción⁴. Esta situación refleja que casi siempre las sociedades nativas “se determinan negativamente, en función de sus carencias: sociedades sin Estado, sociedades sin leyes, sociedades con economía de subsistencia” (Clastres, 2010: 156). Pero nada más falso que esta visión peyorativa de las sociedades indígenas. Con Zingg y otros tantos de la época, observamos una fuerte ambivalencia en las representaciones que suscita el sistema ritual de los huicholes, ya que, por un lado, se idealiza a su cultura cerca de un pasado histórico, único, singular e irrepetible, pero simultáneamente, es excluida de los asuntos políticos que conciernen a la modernidad. Robert Zingg nos dice en una pequeña nota:

¡Qué ingenua es la gente primitiva y qué fácil de manejar es cuando uno sabe cómo hacerlo y ha logrado conquistarla de la manera tan completa como yo

⁴ Una de los efectos del patrón global de dominación colonial fue que el llamado ‘problema indígena’ se intentara resolver por los postulados de la aculturación forzosa. Guillermo Bonfil Batalla, de hecho, sostuvo en más de una ocasión que “la presencia del indio en la conciencia mexicana reviste formas diversas y contradictorias. En el discurso oficial va de pasado glorioso a presente redimible. Para los sectores que lo juzgan es obstáculo de la modernización, recurso turístico, sinónimos de incapacidades múltiples, objeto de compasión o burla, masa manipulable, amenaza de subversión, lastre, vergüenza, curiosidad y, siempre, alteridad” (1979: 97). Y proyectando un escenario aún más adverso en el horizonte, Bonfil Batalla concluye que “en el futuro el indio no tiene cabida, su recuperación significa su desaparición, el tránsito definitivo al pasado” (1979: 97).

había conseguido al fin que se me entregara la comunidad de Tuxpanj (...)
Como niños me creyeron y siguieron mis consejos. Experiencias como ésta
mientras me mantenía en asociación durante meses seguidos con un pueblo
ingenuo y primitivo, me dieron la pauta de que existe una diferencia de grado
en la forma de cómo los individuos de la cultura primitiva y civilizada se
comprometen en la participación mística (2012 [1938]: 62).

Si bien ha transcurrido bastante tiempo desde que se comenzaron a superar las limitaciones teóricas y metodológicas de este enfoque evolucionista, una buena cantidad de etnografías acerca del pueblo wixárika mantuvieron una impronta exotista y particularmente sensacionalista al momento de explicar las rupturas y continuidades de su mundo religioso, político y cultural. De la misma forma veremos que la construcción de una subjetividad indígena esencializada así como la apropiación mercantilizada de sus prácticas culturales, tendrán expresiones concretas en la creación de nuevos mercados y en el surgimiento de nuevos regímenes de consumo. Muestra de lo anterior es el alto grado de estilización que ha tomado en los medios de comunicación la creciente producción de cintas cinematográficas que, junto a visibilizar las legítimas demandas del pueblo wixárika concernientes a sus territorios, también ha contribuido a comercializar su identidad étnica como si se tratase de una lucrativa marca comercial que se abriga bajo el publicitario título: “Huicholes: Los últimos guardianes del peyote”. Escucharemos sus resonancias en la medida que avancemos en el texto.

Retornemos por un momento a nuestra revisión documental que procura compendiar una extensa tradición etnográfica sobre sociedades indígenas que habitan la región del Nayar. Para ello, quizás, valga la pena destacar, en primer lugar, el trabajo realizado por el arqueólogo Phil C. Weigand (1992), o por la historiadora mexicana Beatriz Rojas (1993), o las esquemáticas indagaciones del antropólogo norteamericano Jean Meyer (1989). Todos estos esfuerzos, como mencionamos anteriormente, resultaron de gran utilidad para examinar con mejores herramientas metodológicas y nuevas categorías analíticas la vieja historia de dominación colonial que azotó a esta región indígena de México, y sobre todo, para identificar y evaluar los cambios y persistencias que proyectan las reivindicaciones territoriales del pueblo wixárika.

A diferencia de los tepehuanos, cuyos estudios aún se encuentran en una fase inicial, las investigaciones antropológicas sobre la cultura wixárika tienen a su haber un macizo cuerpo de conocimientos que se sustentan en décadas de trabajo de campo (Jáuregui y Neurath, 2003). Así, entre la década de 1970 y 1980 se comienza a forjar una nueva generación de profesionales con una fuerte presencia de antropólogos norteamericanos, tales como Thomas B. Hinton, Barbara Myerhoff y Joseph E. Grimes, entre otros (Jáuregui, 1998). En adelante las indagaciones acerca de la cultura wixárika comenzaran a dividirse en dos grandes corrientes. Por un lado, surgirá una perspectiva materialista con fuerte énfasis en lo económico y, por otro lado, una tendencia teórica de corte idealista que privilegiará los tópicos del arte, la cosmovisión y el consumo ritual del peyote. La intervención de antropólogos mexicanos en estos años fue más bien embrionaria, y cuando mucho contribuyeron con algunos ensayos relativos a los grupos indígenas del Gran Nayar, como es el caso de Alfonso Villa o Salomón Nahmad, cuyas aportaciones a la antropología nacional fueron casi las únicas en las décadas de 1970 y 1980 (Jáuregui y Neurath,

2003). Con el propósito de ofrecer un panorama lo suficientemente generoso en lo que refiere a la incorporación de nuevos antropólogos mexicanos y extranjeros en el estudio del pueblo wixárika, recuperamos un compacto resumen preparado por Jesús Jáuregui y Johannes Neurath.

Otros antropólogos norteamericanos se sumaron a la lista de investigadores en la región: Jay C. Fikes, Stacy B. Schaefer, Philp E. Coyle, Paul Liffman y George Otis, a los que se agregaron franceses (Efrén Milanese y Denis Lemaistre), ingleses (Anthony Shelton) y japoneses (Masaya Yasumoto y Yasuhito Yamamori), quienes lograron que a mediados de la década de los noventa el panorama fuera estimulante. Por aquel entonces también se sumaron antropólogos mexicanos (Jesús Jáuregui), alemanes (Ingrid Gesit, residente en México) y austriacos (Thomas Lackner y Johannes Neurath) (2003: 18).

Entretanto, y siguiendo la estrategia metodológica antes señalada que conecta fuentes primarias (trabajo de archivo) con fuentes secundarias (trabajo de campo), presentamos una breve caracterización geográfica e histórica del pueblo wixárika, específicamente en relación a las variables sociales, territoriales, políticas y culturales más significativas de la comunidad San Andrés Cohamiata. Lo que trataremos de demostrar es que la extensa territorialidad reivindicada como propia nos permite situar al pueblo huichol en el campo de 'lo político' y, desde luego, en un dinámico proceso de 'construcción identitaria' cuyos fundamentos se pueden hallar tanto en las representaciones que giran acerca de su cultura, en los usos políticos de un pasado común, así como en la revitalización de una memoria étnica que se asume colectivamente. Después de todo, cuando se trata de una memoria colectiva que se forja en el juego dialéctico del recuerdo y el olvido (Nora, 1999: 24-25), las interpretaciones del pasado se convierten en un terreno de abundantes disputas, sobre todo cuando tratamos de analizar y explicar las configuraciones contemporáneas de la etnicidad en contextos de conflicto social y ambiental.

2.2. Dimensión geográfica

A continuación presentamos un cuadro preliminar de nuestra inclusión en el Gran Nayar, para lo cual fue necesario, en primer término, conocer las propiedades físicas de un espacio primigenio que prontamente dio paso a la constitución de un territorio, esto es, un espacio socialmente producido por aquellos sujetos que lo habitan mediante prácticas materiales y simbólicas de diverso tipo (Barabas, 2014). Expuesto de este modo, quizás sea oportuno destacar que la Sierra Madre Occidental es el complejo montañoso más grande de México, extendiéndose por casi 1 200 km desde el noreste de Sonora (30°35'N) hasta el norte de Jalisco (21°00'N) (González-Elizondo et. al, 2012). En esta zona además confluyen tres regiones que albergan ecosistemas templados y semifríos (región Madreña), semiáridos (Madreña-Xerófila) y cálidos-secos (Tropicales) (Morán, 1984). Desde la cima de la montaña, mientras tanto, se divisan altas cumbres, todas intercaladas, que reflejan con total nitidez la inmensidad oceánica del paisaje serrano, y como entre nubes de humo, cayendo en una profundidad oscura, casi abismal, se vislumbra un desierto rojizo que también ha sido el 'hogar' de los huicholes, es decir, un 'lugar donde las cosas cobran sentido' (véase figura no. 1).

Figura no. 1. Sierra Madre Occidental, Jalisco.



Fotografía del autor: San Andrés Cohamiata. 8.4.2015.

México es un país que por su ubicación geográfica alberga los tres grandes ecosistemas forestales (bosques, selvas y zonas áridas), lo cual le permite disponer con una de las floras más variadas del mundo⁵. De conformidad a la clasificación del Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), el territorio mexicano está dividido en 15 provincias fisiográficas (una de ellas es la Sierra Madre Occidental), y que a su vez se subdividen en 86 subprovincias. Por su parte, un completo estudio publicado por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) respecto a las perspectivas del sector forestal en América Latina, afirma que México, en la actualidad, “cuenta con aproximadamente 64 millones de hectáreas (ha) de bosques de clima templado y selvas que abarcan el 32% del territorio nacional. Adicionalmente cuenta con 56 millones de ha de matorrales y cerca de 2 millones de ha de vegetación hidrófila” (Varela y Aguilera, 2011: 11).

Tomando en cuenta este contexto, y como bien ha documentado la geografía (Ruanchogonzález et al, 2013), la Sierra Madre Occidental representa un nicho ecológico fundamental para el ecosistema de la zona centro-norte de México. En su interior yacen grandes y extensas plantaciones de pino y encino las que han sido gravemente intervenidas por la acelerada explotación forestal y la inescrupulosa tala ilegal de árboles⁶. En los meses de invierno las lluvias

⁵ Información disponible en: <http://www.fao.org/docrep/007/ad102s/AD102S12.htm> [Consultado el 7 de junio de 2016].

⁶ “La deforestación, la tala ilegal y el cambio climático representan una serie amenaza para los bosques templados que ocupan 17% de la superficie total del país aproximadamente –unos 330 mil kilómetros–, y que albergan 50 de las 111 especies de pinos y 190 de las 460 especies de encinos existentes en el mundo (...) de los bosques templados proviene 90% de la producción maderera del país y de ese total, 90% corresponde a especies de pino y el restante 10% de encino”. Información disponible en: <http://www.proceso.com.mx/377813/deforestacion-tala-ilegal-y-cambio-climatico-amenazan-bosques-templados-unam> [Consultado el 7 de junio de 2016].

son más bien escasas formando un lugar deshidratado, seco, territorio calcificado por temperaturas bipolares. La temporada de lluvias comienza en junio y comúnmente culmina entre los meses de septiembre y octubre. Este cambio estacional transforma bruscamente la aridez de la sierra en un exuberante bosque semi-trópic. Los recursos hídricos, tanto los que corren por las quebradas o los que se almacenan de modo transitorio en pozos de diversa profundidad, resultan de primera importancia para sus habitantes y constituyen un factor determinante en la ubicación de las rancherías así como en la distribución espacial de las viviendas de San Andrés Cohamiata y de otras comunidades del pueblo huichol⁷.

La cadena de montañas que da forma a la Sierra Madre Occidental se eleva 2 800 metros sobre el nivel del mar y es interrumpida por un conjunto de valles que crean un extraordinario paisaje semidesértico. Podríamos decir, que “entre los relieves se reparten mesetas de variada extensión y distintos grados de disección, erosión y elevación, por lo que se encuentran separadas por valles estrechos de vertientes abruptas” (Barrera, 2003: 21). De tal forma que los relieves de la montaña son una variable a tener en cuenta para el uso de los recursos naturales disponibles, tal como ocurre con el agua o la madera (Ochoa-García, 2001). Cabe destacar, en fin, que la Sierra Madre Occidental “es particularmente rica por tener la mayor superficie con bosques templados del país como por la confluencia en su territorio de floras de diversos orígenes y por su gran variedad de hábitats. En esta región se presenta aparte la mayor diversidad de asociaciones de pinos, encinos y madroños a nivel mundial” (González-Elizondo et al, 2012: 21).

La extensión territorial de la región nayarita comprende unas 250 000 hectáreas y las altitudes de su densa geografía de montañas, quebradas y cañones, se ubican entre los 400 y 3 000 metros sobre el nivel del mar, con una gran variedad de espacios ecológicos y una abundante diversidad en recursos bióticos (Barrera, 2003). De todo esto se desprende un hecho de la mayor trascendencia para conocer los fundamentos que esgrimen organizaciones del pueblo wixárika en la defensa de sus derechos territoriales. Sus tres principales comunidades, distribuidas en varias rancherías acorde a un patrón de asentamiento altamente disperso, durante siglos han simbolizado un vasto territorio colectivamente ‘imaginado’ mediante prácticas sociales, intercambios económicos y sacrificios de sangre (Liffman, 2012).

Respecto a los animales que componen la rica fauna silvestre en la sierra huichol, se encuentran: conejos, liebres, ardillas grises, zorros, guajolotes, cuervos, águilas, lechuzas, tejones, pericos, abejas para conseguir miel, coyotes, diversas serpientes, alacranes y venados. De estos animales, la ardilla gris, el águila y el venado adquieren un particular valor para su cosmovisión. Carl Lumholtz, de hecho, sostenía que la ardilla gris tenía la singularidad de convertirse en un

⁷ A partir de la información construida en terreno logré constatar que la mayoría de las viviendas en San Andrés Cohamiata han sido construidas por los mismos habitantes de la comunidad con todo tipo de materiales, muchos de ellos disponibles en la extensa sierra, como la paja o el lodo. En determinados momentos, sobre todo cuando se aproxima la temporada de lluvias, los vecinos se alientan entre sí para renovar los techos con nuevos insumos que se consiguen a menor costo en Huejuquilla el Alto, Municipio de Mezquitic. Por otra parte, en San Andrés Cohamiata hace muchos años se estableció la norma de que toda familia tiene el derecho a ocupar una pequeña parcela donde puede construir su casa y trabajar una pequeña superficie. Los espacios van desde los 50 hasta los 100 mt², diferencias que en muchos casos estará marcada por el cargo que desempeñe cada quien en la comunidad.

referente espacial, una guía del reino animal que orientaba la búsqueda del peyote y que recibía el nombre de *Taku*. Este animal, describe Jesús Torres Contreras, es uno de los héroes de su mitología, “que defendió al sol contra los muchos dioses animales que eran sus enemigos el día de su nacimiento. Junto con el gigantesco pájaro carpintero, la ardilla ayudó al sol a ponerse en ese día. De acuerdo con sus hábitos diurnos, se cree que es el compañero del sol, y se supone es más sabia que los otros animales” (2000: 80). Esta valoración sacralizada de la naturaleza es significativa para comprender el sentido que persiguen sus ceremonias y, consecuentemente, sus acciones colectivas en contra de la minería.

El sistema de la milpa en el cultivo de maíz, como una dimensión insustituible en la agricultura tradicional mesoamericana, requiere para su producción de generosas cantidades de agua que asegure el correcto crecimiento de las cosechas para consumo familiar y, en menor medida, para la comercialización a pequeña escala. Junto a lo anterior, las nociones de ‘crecimiento’ y ‘fertilidad’ ocupan un lugar sobresaliente en la visión de mundo del pueblo wixárika, las que se expresarán en un proceso ritual que escenifica la llegada de la lluvia. Esta esperada liturgia conexas a la siembra se denomina en lengua nativa *Namavita Neixa* y corresponde a uno de los momentos más relevantes del ciclo agrícola cuando comienzan a caer las primeras lluvias cerca del Cañón del Río Chapalagana, al norte de Jalisco (Neurath y Pacheco, 2005). La temporada de lluvias, en consecuencia, reorganiza un buen número de actividades agrícolas, regulando el crecimiento de los principales cultivos de la región, como el maíz, frijol, chile y calabaza, solo por mencionar aquellos más sobresalientes en la dieta cotidiana de las familias huicholas.

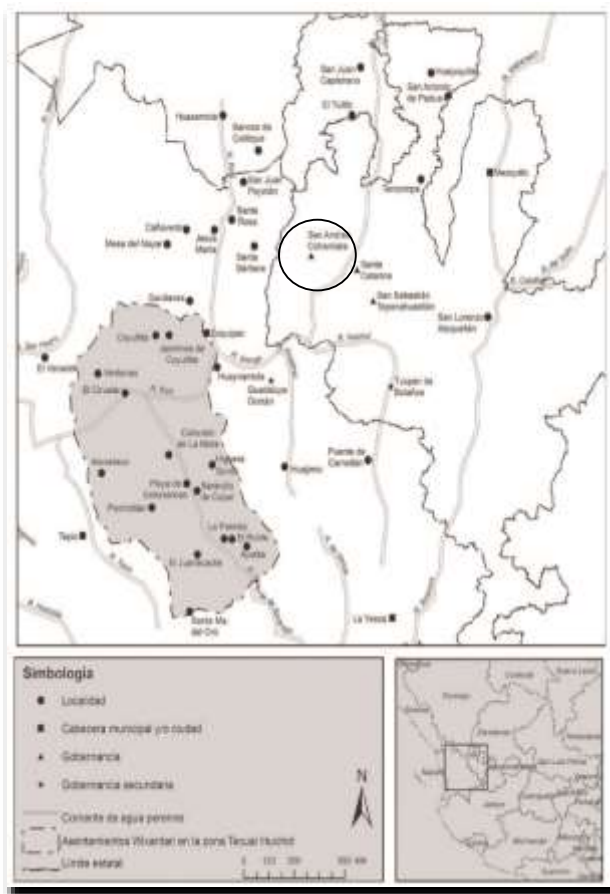
A partir de lo planteado, finalmente, es posible mostrar la imbricación que subyace entre cultura y medio ambiente así como las relaciones que se establecen entre los hombres y la naturaleza. Como vimos páginas arriba, el enfoque teórico que seguimos en esta tesis va en una línea distinta de los preceptos epistemológicos que rigen a la ‘ecología cultural’. Pero igualmente cabría reconocer los alcances que tuvo este concepto en la obra de Julian Steward (2007 [1955]), quien, ya en sus escritos más tempranos sobre evolucionismo multilineal, la juzgó como una categoría de análisis capaz de explicar los procesos de interacción que se construyen entre el medio ambiente y la cultura. Esta noción, como bien sabemos, fue testeada empíricamente por Steward y sus discípulos en diferentes áreas culturales (como en Puerto Rico). Aun así, tendríamos que evaluar hasta qué punto sería conveniente redefinir este concepto a la luz de la relación que mantiene el pueblo huichol con la naturaleza, o, para ser más precisos, preguntarse en qué medida resulta útil para volver a interpretar el complejo ‘maíz-venado-peyote’ sugerido por el antropólogo Carl Lumholtz, precursor en estudios sobre el arte y la vida religiosa huichol.

2.3. Dimensión demográfica

De acuerdo con los datos del último Censo de Población y Vivienda (2010), el total de la población wixárika asciende a 43 929 habitantes, aunque históricamente las cifras no han sido del todo exactas debido a las difíciles condiciones de acceso de la montaña. En compañía de otros grupos indígenas –coras, tephuanos, tepenacos y mexicaneros– los wixaritaris habitan la

porción meridional más austral del Occidente mexicano, entre los valles del río Bolaños al este y el río Huaynamota al oeste, principales corrientes fluviales en la zona cuyos caudales alimentan el río Grande de Santiago (Liffman, 2012). Como señalamos anteriormente, los huicholes ocupan una vasta región que comprende el norte de Jalisco, el este de Nayarit, el sur de Durango y el suroeste de Zacatecas, distribuidas en los municipios de Mezquitic, Bolaños, El Nayar, Ruiz y Mezquitlan (véase mapa no. 1). De todos modos, “aunque el territorio que actualmente ocupan es menor al que aparece reflejado en su cosmovisión, el territorio vivido es de aproximadamente 90 000 kilómetros cuadrados. La contracción del territorio es un elemento clave para entender la problemática que enfrentan los sitios sagrados del pueblo wixárika” (Gutiérrez, 2003: 9).

Mapa no. 1. Distribución espacial de las comunidades wixaritari⁸.



Fuente: Téllez, 2014: 19.

Son cinco las comunidades ocupadas únicamente por población indígena wixárika: San Andrés Cohamiata (*Tateikié*), San Sebastián Teponahuaxtlán (*Wnaut+a*), Santa Catarina Cuexcomatitlán (*Tuapuríé*), Bancos de San Hipólito (*Uweni Muyevé*) y Tuxpan (*Kuruxi Manumé*). Los wixaritari que viven fuera de las comunidades se encuentran asentados principalmente en los municipios del Nayar, la Yesca y Ruiz, todos ubicados en Nayarit. Habría considerar, desde luego, a la población mestiza desperdigada en las fronteras de los territorios huicholes que

⁸ En el centro del círculo se ubica la comunidad San Andrés Cohamiata, Jalisco.

asciende a unos 14 000 habitantes (Vázquez, 2009). En lo relativo a San Andrés Cohamiata (749.4 km²), se ubica al norte del estado de Jalisco, en el municipio de Mezquitic. Si bien a la fecha no hay cifras oficiales disponibles, en 2012 sus habitantes prepararon un registro de población que contabilizó cerca de 450 personas. Este censo habría surgido como una petición esgrimida por autoridades del Consejo de Tierras Comunales ante el sostenido aumento en el robo de animales, situación que ha provocado graves conflictos locales.

En lo que concierne a la movilidad espacial del pueblo wixárika, convengamos, para empezar, que el patrón de asentamiento de las comunidades se caracteriza por una acentuada dispersión, la que en buena parte se explica por la accidentada geografía del Gran Nayar. Es así que dadas las condiciones de la montaña, sus habitantes han vivido de una forma relativamente aislada en pequeñas ‘rancherías’ separadas unas de otras por cientos de kilómetros. Pero, a pesar de las extraordinarias distancias que dividen a las comunidades, las familias huicholas de todas formas encuentran la fórmula para reunirse en el ‘corazón’ de la Sierra Madre Occidental, puntalmente en San Andrés Cohamiata, espacio que opera como centro cívico-ceremonial con funciones de tipo religioso, político y económico. Las comunidades también están rodeadas de ejidos mestizos con los que históricamente han mantenido conflictos, tanto por cuestiones territoriales como por razones económicas, políticas y culturales (Anguiano, 1974).

Los pueblos indígenas del Nayar se han caracterizado por mantener altos índices de pobreza y un limitado acceso a bienes públicos básicos, como el uso de alcantarillados o el consumo de agua potable⁹. La gran mayoría de sus caminos son de terracería y en 2005 se inauguró una red eléctrica que abastece a solo un 20% de la población (Vázquez, 2009). Enseguida presentamos los resultados sobre la composición socioeconómica de los hogares huicholes que reflejan un cúmulo de dificultades materiales (véase tabla no. 2). Dichas necesidades, empero, parecieran ser una tendencia compartida por otras regiones de México, principalmente en aquellas regiones donde se agrupa una mayor masa de población indígena y campesina. Sin ir más lejos, un informe de las Naciones Unidas en 2015 a cargo de evaluar el cumplimiento de los ‘Objetivos de Desarrollo del Milenio’ (ODM), sostiene que uno de cada dos mexicanos vive en la pobreza, es decir, 53.3 millones de personas, lo que representa el 45.5% de la población. El estudio muestra una significativa brecha de desigualdad entre los estados del país. En Chiapas, por ejemplo, la pobreza afecta al 74.7% de sus habitantes, en Nuevo León, en cambio, sólo llega a un 23%. O bien, “mientras en Distrito Federal el Índice de Desarrollo Humano (IDH) se sitúa a la par de países como Argentina, el IDH de Chiapas es parecido al de Siria o Nicaragua. A nivel municipal las disparidades son aún más evidentes. En Chiapas y Oaxaca se encuentran municipios con un IDH similar a países como Nigeria o Senegal”¹⁰.

⁹ En 2002 el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de Naciones Unidas adoptó la Observación no. 15 sobre el ‘Derecho Humano al Agua’. El artículo no. 1 establece que “el agua es un recurso natural limitado y un bien público fundamental para la vida y es condición previa para la realización de otros derechos humanos”. Información disponible en: http://www.un.org/spanish/waterforlifedecade/human_right_to_water.shtml.

¹⁰ Información disponible en: <http://www.unicef.org/mexico/spanish/17046.htm> [Consultado el 7 de junio de 2016].

Tabla no. 2. Características de la población en hogares huicholes, 2000.

	Total	%	Hombres	Mujeres
Población en hogares huicholes	43 929		21 544	22 385
Hablantes de lengua indígena	30 726	69,9	14 996	15 730
No hablantes de lengua indígena	5 721	13.0	2 821	2 900
No especificado	7 482	17.0	3 727	3 755
Población 0 a 4 años	7 337	16.7	3 227	3 755
Población 5 a 14 años	13 552	30.8	6 719	6 833
Población 15 a 24 años	8 322	18.9	3 914	4 408
Población 45 a 64 años	3 707	8.4	1 899	1 808
Población 65 y más años	1 392	3.2	737	655
Población de edad no especificada	453	1.0	232	221
Población de 15 años y más	22 587		10 942	11 645
Sin instrucción escolarizada	7 792	34.5	2 881	4 911
Con algún grado de primaria	9 097	40.3	4 904	4 193
Con posprimaria	5 401	23.9	3 036	2 365
No especificado	297	1.3	121	176
Población ocupada	11 582		7 487	4 095
Ocupados en actividades agropecuarias	4 152	35.8	3 635	
Ocupados sin ingresos	3 754	32.4	2 336	1 418
Viviendas	8 422			
Con agua entubada	4 968	58.85		
Con drenaje	2 049	24.27		
Con electricidad	3 943	46.71		

Fuente: Neurath, 2003: 31.

De manera prácticamente similar, el Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México de 2010 (IDHPI) viene a corroborar la delicada situación socioeconómica que atraviesan los grupos étnicos del país. Desde una perspectiva comparada los números muestran que lejos de revertirse este difícil contexto de exclusión social, hoy en día las desigualdades de clase, género y etnia se siguen ensanchando. Es más, las sociedades indígenas en México muestran una sistemática tendencia a la marginación social con respecto al resto del país (véase tabla no. 3). Una de las novedades de este informe es que conexas a las categorías que sugiere el PNUD para medir el desarrollo humano de las naciones, incorpora otros tantos indicadores que proporcionan información respecto a las condiciones en las que se encuentra la población nativa de México. Más en general, “las carencias que enfrentan los indígenas abarcan otros aspectos que tienen efecto directo sobre su bienestar material y social. Por ello es importante que, al medir la pobreza, se incorpore un criterio multidimensional que capture características diferentes de ingreso”¹¹.

¹¹ Información disponible en: http://hdr.undp.org/sites/default/files/mexico_nhdr_2010.pdf. [Consultado el 18 de mayo].

Tabla no. 3. Población indígena en situación de pobreza por ingresos y pobreza multidimensional, México 2008.

Indicadores	Población indígena (millones)	% respecto población indígena
Privación social		
Población con al menos una carencia social	10.6	93.9
Población con al menos tres carencias sociales	7.3	64.2
Ingresos		
Pobreza por ingresos	8.2	72.6
Pobreza extrema por ingresos	4.3	38.0
Pobreza multidimensional		
Población en situación de pobreza Multidimensional	8.0	70.9
Población en situación de pobreza Multidimensional extrema	3.6	31.9
Población total	11.3	100.0
Población que no se encuentra en situación de pobreza por ingresos	3.1	27.4

Fuente: PNUD, 2010.

Con esa infinita capacidad que tuvo para anticiparse a las discusiones más acuciosas del país, Guillermo Bonfil Batalla no perdió la oportunidad de sostener, una y otra vez, que “cualquiera que sea la escala que se use para medir la desigualdad en México, los indios, en el campo y la ciudad, siguen hasta mero abajo” (1979: 100). Esto es absolutamente cierto si tomamos en cuenta la evidencia oficial disponible. Pongamos por caso los resultados del Índice de Rezago Social de los Pueblos Indígenas (IRSPI) de 2005, los que muestran una desigualdad social extrema, “donde Chiapas, Durango, Nayarit, Chihuahua y Guerrero presentan los niveles más altos de exclusión para los pueblos y comunidades indígenas”¹². En función de los contenidos del IRSPI, se puede observar, más aún, que los mayores niveles de rezago se encuentran en la región Tarahumara, seguida por la región Huicot o Gran Nayar. Esta información es particularmente interesante considerando el área donde se sitúa nuestro caso de estudio, ya que Mezquitic, espacio administrativo que engloba a San Andrés Cohamiata, pertenece a unos de los municipios indígenas más atrasados a nivel nacional¹³.

¹² Información disponible en: <http://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/35731/cdi-indice-rezago-social.pdf> [Consultado el 17 de mayo de 2016].

¹³ Los indicadores que componen el IRSPI para el periodo 2000-2005 son: analfabetismo, asistencia escolar, primaria incompleta, sin agua entubada, sin drenaje, sin energía eléctrica, con piso de tierra, sin sanitario exclusivo, con hacinamiento, sin televisión, sin refrigerador, sin lavadora. Información disponible en: <http://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/35731/cdi-indice-rezago-social.pdf> [Consultado el 17 de mayo de 2016].

Como podemos constatar, los altos niveles de vulnerabilidad de los pueblos indígenas de México manifiestan no solo un desigual acceso a las oportunidades económicas sino también, y más problemático aún, la ausencia de prácticas administrativas efectivas que garanticen el pleno reconocimiento de la pluralidad étnica. Esta situación no deja de ser paradójica pues, de una parte, en México, como en otros lugares de América Latina, se impulsan macizas enmiendas legales en favor de la diversidad cultural o se ratifican instrumentos jurídicos supranacionales que buscan reconocer el carácter pluricultural de la nación; pero, a la par, se adopta una política económica neoliberal que niega el pleno ejercicio de los derechos sociales y un modelo de desarrollo extractivista que menoscaba la integridad de los pueblos indígenas. En el siguiente capítulo analizaremos con mayor detalle la llamada ‘brecha de implementación’ del marco normativo internacional de derechos, para esclarecer, en definitiva, en qué medida esta ‘brecha’ ha repercutido –directa o indirectamente– en la acción colectiva del pueblo wixárika.

2.4. Dimensión lingüística

El Gran Nayar es una de las regiones con menor número de municipios (8) y en términos cuantitativos presenta una composición etnolingüística equilibrada en comparación con otras regiones indígenas del país (véase gráfico no. 1). Considerando la preeminencia que adquieren los marcadores étnicos como herramienta política capaz de regular algunos efectos de la gran minería, resulta necesario, por consiguiente, referirnos a la fisionomía de la lengua huichol en relación con otras familias lingüísticas¹⁴. Paul Liffman sostiene que “el *wixárika* es una lengua que pertenece a la familia lingüística yuto-nahua central, siendo su pariente más próxima el *náayeri* (cora) y es la lengua viva más parecida al náhuatl” (2012: 32). Acorde a las indagaciones de Robert Zingg, “la familia lingüística de los huicholes estaría emparentada con el uto-azteca-sonorense” (2012: 21). Procurando atender este amplio espectro de interpretaciones, para la transcripción de los diferentes nombres en huichol seguimos las recomendaciones apuntadas por Arturo Gutiérrez (2010), quien en su espléndido trabajo sobre ritualidad y sistema de cargos del pueblo wixárika¹⁵, se ajusta a un sistema lectográfico fonético creado por el Centro de Investigaciones de Lenguas Indígenas de la Universidad de Guadalajara. Este sistema se compone por los siguientes símbolos: ‘, a, e, i, +, h, l, m, n, p, r, t, u, w, y.

La lengua¹⁶, además de ser una dimensión insustituible en el proceso de comunicación humana, funge como un marcador identitario que en determinados contextos puede ser escogido

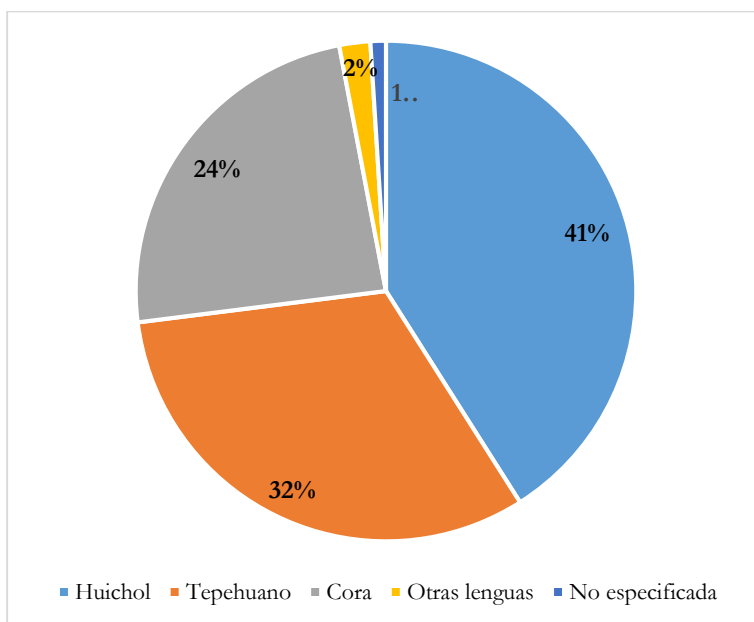
¹⁴ En México, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) clasifica la diversidad lingüística de los pueblos indígenas en 11 familias y 68 agrupaciones, de las cuales se subdividen en 364 variantes lingüísticas. Información disponible en: http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf [Consultado el 9 de mayo de 2016].

¹⁵ Respecto a la exodenominación ‘huichol’, cabe tener presente que remite a un nombre despectivo para referirse al pueblo wixárika. En esta investigación, no obstante, emplearemos de manera indistinta ‘huichol’ o ‘wixárika’, pero sin desconocer la carga valorativa que tiene uno u otro nombre que en ningún caso esperamos reproducir.

¹⁶ El lingüista suizo Ferdinand de Saussure estableció una clara distinción entre ‘lengua’ y ‘lenguaje’. La primera, sostiene Saussure, “refiere a un producto social de la facultad del lenguaje y a convenciones adoptadas por el cuerpo social para permitir esa facultad a los individuos” (2005 [1972]: 25). La segunda, en cambio, “es una capacidad humana multiforme y heteróclita que pertenece al dominio social e individual” (2005: 27). La intervención de Ferdinand de Saussure fue especialmente novedosa en su momento, ya que ambos conceptos, lenguaje y lengua, estaban siendo utilizados de manera indistinta por la teoría clásica de la lingüística.

para la ‘objetivación’ de una cultura o de una etnia. Esto quiere decir que la lengua también puede operar como un signo distintivo de la identidad étnica, o en otras palabras, que sobre la base de ciertos atributos, como la lengua, el vestido, el territorio o ciertas instituciones, es factible definir a un ‘otro’ como perteneciente a un determinado grupo social. “¿Pero qué sucede cuando un grupo pierde estas características y pese a ello sigue autodefiniendo una pertinencia grupal?” (Bello, 2004: 30). La pregunta recién esbozada nos conduce a replantear la aparente ‘objetividad’ o la ‘necesaria correspondencia’ que habría entre los elementos culturales manifiestos y un grupo social en particular. Más todavía, si consideramos la definición que Fredrik Barth (1996 [1969]) hizo hace algunas décadas del concepto de ‘grupo étnico’, tendríamos que decir que éste, ante todo, constituye una forma de organización social que no se limita por sus características más visibles (lengua, vestimenta, y otras), “sino por la demarcación de fronteras étnicas, esto es, por las diferencias objetivas que los propios actores definen como significativas para sí y para otros. De esta manera, la característica fundamental de la existencia de un grupo étnico es la autoadcripción y la adscripción de otros” (Bello, 2004: 32).

Grafico no. 1. Población indígena según principales grupos etnolingüísticos, Gran Nayar.



Fuente: Elaboración propia basada en CDI/PNUD, 2010.

Durante el trabajo de campo varios habitantes de San Andrés Cohamiata, de todas las edades, géneros y oficios, opinaron sobre la importancia de practicar su lengua vernácula reconociendo en ella un valor intrínseco, como si se tratase de una dimensión ontológica al ‘ser’ huichol, es decir, como una cuestión clave en la reproducción de su identidad étnica. “No queremos perder nuestra identidad, como es ser wixárika, como es la lengua materna, como es la vestimenta típica, como es nuestra forma de trabajar la tierra, como son los usos, costumbres y tradiciones de nuestro pueblo, la lengua no puede desaparecer”, dice Juan Bonilla, gobernador

segundo de San Andrés (entrevista realizada el 13 de abril de 2015)¹⁷. Desde otro ángulo, Lorena Carrillo, una joven artesana que pertenece a la cooperativa de la comunidad, destaca la necesidad de cultivar la lengua nativa entre los huicholes.

Hablar la lengua materna es muy importante para nosotros, ya que es lo que nos distingue de otros pueblos. Todos y todas quienes pertenecemos a esta cultura estamos vinculados a su lengua, en ese idioma nuestros padres nos han educado y así hemos crecido. El español llegó después y tuvimos que aprenderlo a la fuerza. Lo mismo pasa si conocemos a gente de otros pueblos, podemos estar más enterados de lo que pasa en otros lugares. Porque quizás compartimos los mismos problemas pero no nos conocemos (entrevista realizada el 14 de abril de 2015).

Una breve observación sobre la lengua huichol y la educación bicultural en México. Más allá de las necesarias y bien argumentadas críticas que se puedan exponer sobre la educación bilingüe, y considerando las claras limitaciones de sus diferentes modalidades de implementación, es necesario reconocer, tal como sugiere Christian Gros, que “el rol otorgado a las lenguas vernáculas en la enseñanza, y sobre todo ese derecho a determinar libremente los contenidos educativos (contextualizarlos), constituye nada menos que una ruptura frente a un proyecto igualitario y nacional de educación en el Siglo de Las Luces” (2012: 91). La desavenencia incitada por el derecho a la ‘etnoeducación’, a nuestro modo de ver, debe ser atendida desde una perspectiva histórica que considere los proyectos educativos que convino el moderno Estado nación en Latinoamérica durante el siglo XIX, en los cuales, como ha sido ampliamente documentado, se debía trabajar por la homogeneidad cultural de la nación¹⁸; un pueblo, diríamos, “formado por individuos libres e iguales, por ciudadanos igualmente instruidos en la razón, la lengua y en las leyes de la República” (Gros, 2012: 92).

También es cierto, y sin desconocer las posibilidades de la educación intercultural bilingüe, que los mecanismos institucionales que ha desarrollado el poder central para llevar a cabo esta tarea han resultado ser lejanos a las realidades sociales de los pueblos indígenas. Baste como muestra las políticas de ‘integración’ aplicadas por el Instituto Nacional Indigenista (INI) en la Sierra Madre Occidental durante la década del sesenta. En palabras de Jesús Torres, el INI “lo primero que emprende es la creación de escuelas en el interior de estos pueblos (huicholes, coras y tepehuanos), porque, según la política oficial, esta sería la solución al problema de la pobreza. Es decir esta sería la respuesta del Estado para sacar del atraso a los indígenas del país” (2000: 189). Como podemos ver, en los años sesenta se comienza a fraguar una política educativa estatal para regiones indígenas con altos niveles de analfabetismo, no sin una alta deserción y ausencia de los niños/as en las escuelas. En 1963, nos dice Torres, “nace el Centro Coordinador

¹⁷ Tal como adelantamos en la introducción, con el objeto de cuidar la confidencialidad de la información se modificaron íntegramente todos los nombres de los/as entrevistados/as que participaron de esta investigación.

¹⁸ Para Benedict Anderson (1993), la nación se experimenta como una ‘comunidad políticamente imaginada’, una creación activa de la comunidad de ciudadanos. Habría que destacar, no obstante, que “el concepto de moderno de nación heredaba el cuerpo patrimonial del Estado monárquico y le inventaba una nueva forma (...) La identidad nacional estabilizó esta insegura relación estructural: una identidad cultural integradora, basada en continuidad biológica de relaciones de sangre, una continuidad espacial del territorio y una comunidad lingüística” (Hardt y Negri, 2014: 114-115).

Cora-Huichol [con sede en Mezquitic], dependiente del INI, el cual forma cuadros técnicos que habrían de permitir llevar la educación hasta las comunidades de la Sierra Madre Occidental” (2000: 190). Así, para los años que transcurrieron entre 1963 y 1965,

(...) se fundaron las primeras escuelas en las comunidades de Tuxpan de Bolaños y Ocota de la Sierra, en el Estado de Jalisco, a las que ingresaron 39 niños y 18 niñas. Cada maestro se hizo a cargo de su escuela en estas localidades. En el siguiente ciclo (1964-65) se fundó la de San Andrés Cohamiata. A partir de estas fechas llega por primera vez la educación ya en forma oficial a las comunidades huicholas (Torres, 2000: 190).

Anotaremos una constatación final en lo que concierne a los conflictos que se han generado entre escuelas secundarias y cultura huichol, fundamentalmente en lo que refiere a los traslapes de las actividades educativas formales con aquellas actividades estipuladas por el calendario agrícola-ritual. En un interesante artículo publicado por Séverine Durin y Angélica Cortés, se divisa que en la comunidad vecina a San Andrés Cohamiata, en Santa Catarina Cuexomatitlán, “la escuela suele ser vista como un ‘mal necesario’ [...] A su vez es vista como una actividad que contribuye a alejar a los niños de su cultura, pues esta institución ajena compete con la socialización tradicionalmente a cargo de los mayores” (2005: 149). Para ambas autoras, el conflicto entre escuela y cultura huichol se puede constatar cuando los niños y niñas deben dedicar gran parte de su tiempo a las actividades educativas en desmedro de las actividades concebidas como ‘tradicionales’, con especial énfasis en “las que giran en torno de la agricultura del maíz –trabajo agrícola, ceremonial y sistema de cargos–” (2005: 150).

Estas observaciones, que servirían para una larga discusión sobre los derroteros de la educación escolar intercultural o respecto a su rol en la desarticulación de formas culturales consuetudinarias, son compartidas parcialmente por Luisa Martínez, comunera de San Andrés Cohamiata, quien afirma: “yo tengo dos hijos, uno de 15 y otro de 17, ambos están en la preparatoria. Yo siempre les digo: ‘ahora vas a bailar y nada de estar durmiendo’. Con mi mamá tenemos confrontaciones, yo le digo que los jóvenes no se interesan y por eso le pregunto: ¿cuánta gente adulta crees tú que va con sus hijos y le exige el cumplimiento de sus deberes?” (entrevista realizada el 12 de abril de 2015). En la medida que avancemos podremos seguir dilucidando las dificultades que depara cultivar la lengua nativa entre los integrantes de la sociedad wixárika. Mientras tanto, es preciso que localicemos un par de hechos sumamente significativos e influyentes en el transcurso de su historia para luego acercarnos a la organización política y económica que estructura socialmente a sus comunidades en el presente.

2.5. Dimensión histórica

La historia antigua del pueblo wixárika es demasiado amplia y compleja como para pretender abordarla en toda su extensión en tan solo unas páginas. Pero al menos intentemos dar un panorama general para situar en un contexto más amplio sus reivindicaciones políticas, territoriales y culturales. Siguiendo lo escrito por Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, podríamos apuntar, de manera preliminar, que hay tres hitos imprescindibles en todo intento por conocer el devenir histórico de la región nayarita, a saber: i) “los casi 200 años que transcurrieron entre

los primeros contactos con los europeos y la reducción militar en la Mesa del Tonati en 1722, ii) la conformación del Reino de Lozada, entre 1857 y 1873, y iii) la avanzada evangelizadora protestante que se inició a mediados del siglo XX” (2003: 24). Cada uno de estos hechos fue absolutamente determinante para fijar el estilo de una escritura colonial llena de fantasías, fábulas y alegorías respecto a la otredad cultural del pueblo wixárika. Más aún, cabe recordar que el ‘Gran Nayar’ fue un nombre adjudicado por los españoles “al relacionar la zona con el descubrimiento del cadáver del *Tonani* o *Gran Nayari*, dios de los indígenas coras; de ahí también se acuñó el término nayarita, con el cual se denominaba y agrupaba a diversos grupos étnicos como huicholes, coras, tepehuanos, tecuales y mexicaneros” (Herrera, 2013: 128). Cabe destacar que para muchos interesados en estudiar la historia del pueblo huichol en su ‘larga duración’, la empresa ha resultado ser particularmente compleja debido a los escasos datos arqueológicos disponibles.

Para Weigand y Fikes (2004), los huicholes se desarrollaron inicialmente entre las montañas y barrancas del extremo norte de Jalisco y las partes adyacentes de Nayarit. Si bien, como decíamos, los datos arqueológicos son bastante preliminares en cuanto a su cobertura regional, hay suficiente información para sostener que su configuración cultural “comienza en el periodo Clásico Mesoamericano (200-700 d.C.), pero sin duda se hallaba bien establecido para el periodo Epiclásico (700-900 d.C.) o Postclásico temprano” (Weigand y Fikes, 2004: 52). Como puede verse en el texto recién citado, el desarrollo del pueblo huichol data de épocas muy tempranas y su origen da cabida a una serie de interpretaciones no siempre compatibles entre sí. La hipótesis más aceptada nos dice que los primeros habitantes descienden de distintos grupos étnicos que se fueron asentando paulatinamente en la Sierra Madre Occidental, antes y después de la conquista española. Mientras que otro conjunto de investigaciones,

(...) proponen la existencia de cuatro áreas aborígenes sujetas a distintas influencias: los huicholes tecuales, orientados hacia la costa y con fuertes rasgos mesoamericanos; los del sur de la zona del río Chapalgana, influenciados por las culturas de Huajamic-La Yesca e Ixtlán del Río; los del norte del Chapalgana, influenciados por los grupos Chalchihuites de Zacatecas y, los huicholes del este y el centro del Chapalgana influenciados por el valle de Bolaños (Torres, 2000: 37).

Para afrontar con mayor amplitud la historia antigua del pueblo huichol, bien nos dice Phil Weigand (1993), se debería tomar en cuenta el posible contacto que mantuvieron sociedades prehispánicas en los sitios arqueológicos de Chalchihuites, Teuchitlán y La Quemada. Las indagaciones de Weigand y otros/as arqueólogos/as, como Marie Areti Hers o María Teresa Cabrero, concluyen que la forma circular de los centros ceremoniales del pueblo huichol siguen un arquetipo arquitectónico bastante similar al desarrollado por la cultura Teucaltichlán. En su trabajo Phil Weigand pretende establecer vasos comunicantes entre relaciones sociales, intercambios económicos y rutas comerciales que corresponderían a una etapa temprana del pueblo wixárika vinculada a las ruinas de La Quemada, uno de los sitios arqueológicos más

destacados del norte mesoamericano¹⁹. En todo caso, como explica Jesús Torres, “la información de esta zona es muy generalizada, las descripciones son muy vagas, y hacen referencia a La Quemada de forma imprecisa” (2000: 35).

Conviene sostener que hay diversas interpretaciones acerca de la época colonial, republicana y posrevolucionaria, y otras tantas lecturas de cómo estos momentos altamente relevantes influyeron en el desarrollo social, político y económico del pueblo wixárika. Para Marina Anguiano (1974), por ejemplo, las comunidades wixaritari fueron el resultado de una tardía pero progresiva conquista y evangelización española. Así, durante los siglos XVII y XVIII un gran número de huicholes fue incorporado por la fuerza a las fronteras de San Luis Colotlán (Jalisco), ya sea en calidad de indios flecheros o soldados fronterizos (Anguiano, 1974: 169-187). Esta frontera fundada en 1722 tuvo el propósito de reducir, contener y ‘pacificar’ a los llamados ‘indios de guerra’, ya que se temía una posible política de alianzas entre coras y wixaritari dadas las proximidades culturales entre ambos grupos (Rojas, 1992). Fue así que la administración colonial del Reino de Nueva España, como medida de control hacia un eventual alzamiento indígena, recomendó la rápida instauración de un gobierno civil que resguardara los intereses que suponía el cuidado de estas fronteras. Considerando esta situación, y con el fin de evitar nuevos conflictos, las comunidades del pueblo wixárika solicitaron a los españoles un acuerdo de paz, no obstante, la corona lo negó rotundamente para luego ramificar su dominio militar a lo largo de la región bajo el sigilo de la evangelización cristiana (Anguiano, 1974). Recapitulando, entonces, “las transformaciones más importantes que ha conocido la sociedad wixárika desde el Posclásico hasta el siglo XX deben ser entendidas dentro de los siguientes contextos: la inclusión de los wixaritari al distrito de Colotlán en 1590, la presión sobre las tierras comunales en los siglos XVIII y XIX, y las luchas agrarias del siglo XX” (Durin, 2003: 4).

En cuanto a los inicios de la invasión militar española en la región nayarita, cabe tener presente, en primer lugar, la violenta agresión del Gobernador Nuño de Guzmán en 1529. Puesto que “el arribo y actitud de Nuño de Guzmán y su ejército hicieron que varios indígenas se replegaran hacia la sierra y se vieran afectadas sus rutas comerciales y como consecuencia sus formas de organización social” (Torres, 2000: 42). Este evento, sumado a las misiones cristianas encargadas de ‘extirpar idolatrías paganas’, creó las condiciones de posibilidad para consolidar la empresa colonial y, por añadidura, la dominación imperial en el centro-norte de México. Con todo, la institucionalización de la colonia en suelo huichol tuvo múltiples aristas, ya que “una vez presentes las instituciones misioneras, administrativas y militares, las haciendas y las minas fueron apoderándose de las comunidades indígenas de Huaynamota, San Pedro Peyotán y Tenzompa, situadas en el pie de la montaña” (Liffman, 2012: 72). Conforme con esto, vale la pena que nos refiramos a las *Memorias de la Misión de San Andrés Cobamiata* (1853-1872), un documento histórico de carácter eclesiástico que describe con lujos y detalles la geografía del

¹⁹ La Quemada es “un conjunto arqueológico que se encuentra a 57 kilómetros al sureste de la ciudad de Zacatecas. Se trata de un complejo de pirámides, edificios y patios ubicados sobre una colina a 250 metros de altura, con 1500 metros de longitud y 500 de anchura, situado a 500 metros del río Tuitán [...] De los habitantes de La Quemada no se sabe mucho; ha sido recientemente cuando se han hecho las excavaciones e investigaciones más sistemáticas” (Wehrheim, 2010: 381).

lugar, así como de las fiestas y un balance de cuán convertidos estaban los indios hacia el ‘dios verdadero’ (Herrera, 2013). Con este texto de incalculable valor podemos observar, en efecto, que con la llegada de los españoles los huicholes “fueron empujados hacia los espacios que hoy habitan, por lo que la sierra sirvió como refugio a aquellos que buscaban huir de la dominación y la esclavitud. Del mismo modo, los recién llegados relacionaron su identidad con apego hacia las cuestiones tradicionales y el rechazo ante el exterior” (Herrera, 2013: 132).

Para fines del siglo XVIII la administración colonial española reconocía para sí un gran éxito de la empresa evangelizadora al constatar una conversión cuasi-total de los wixaritari a la religión cristiana. Pero, en estricto rigor, diríamos que “las actividades evangelizadoras comenzaron solo después de la caída de la Mesa del Nayar en 1722. A fines del siglo XVIII, los huicholes recibieron títulos de propiedad comunal que hasta la fecha son el fundamento legal que define los límites de cada comunidad” (Neurath, 2003: 22). Otras fuentes de información etnohistórica señalan que esta región fue abandonada por las misiones durante un tiempo aproximado de cincuenta años, motivada, en gran medida, por el proceso político de independencia nacional y las luchas intestinas que acontecieron en los albores de la republicana mexicana. Sea esto como fuere, lo que queremos destacar aquí, es que durante la colonización española diversas incursiones bélicas, evangelizadoras y militares se establecieron en territorios del pueblo cora, tepehuano y huichol, lo que generó, por cierto, un urgente sentido de resistencia y pertenencia social entre sus habitantes. Por esta razón eclosionaron confrontaciones de gran profundidad, como la insurrección armada protagonizada por el mestizo agrarista Manuel Lozada en el siglo XIX²⁰.

La guerra de la independencia en México (1810-1821) instaló una atmósfera de beligerancia entre quienes estaban a favor de la conformación de una república independiente con aquellos que se resistían a renunciar a los privilegios que les había otorgado la tiranía colonial. Es en este contexto –cerca del año 1850– cuando las labores de evangelización concluyen ‘exitosamente’ con una incontrastable imposición de la teología cristiana por sobre el sistema de creencias del pueblo wixárika, coacción que tuvo como corolario la masiva destrucción de centros ceremoniales, conocidos en San Andrés y sus adyacencias como *Tukipas* (Neurath, 2011). La ocupación militar-colonial, acompañada de una política territorial estatal expansionista

²⁰ En el prefacio de una novela escrita por Ireneo Paz –abuelo del poeta Octavio Paz– se cuenta que: “cuando no había concluido la primera mitad del siglo XIX, brotó de las tierras nayaritas un hombre que trocó el arado por el arma homicida. En aquellos dominios dejó constancia de su ferocidad, a tal grado que pasó a la historia con el apodo singular de *El Tigre de Alicia*” (1895: 12). A Lozada lo llamaron de múltiples maneras: bandolero, agitador, subversivo, defensor de los pobres. Pero su muerte, en concreto, significó la desaparición de uno de los cacicazgos más conocidos de la región, haciendo posible que se creara la constitución de Nayarit como estado federal. La debacle de Lozada es resumida brillantemente por un periódico local de Enero de 1898 bajo el título ‘Hace veinticinco años’, y recuperado Jean Meyer (1969: 535). El pasquín *Sol de Tepic* relataba entonces: “Traicionado por todos, fue aprehendido. Lo trajeron a Tepic montado en mal caballo. Vestía pobremente, un pie calzado con un botín y el otro con un huarache. Todo el pueblo aglomerado en las calles lo veía con asombro. Él, impasible, sin fijarse en nadie. Fue juzgado sumariamente y condenado a muerte. Pidió un sacerdote y se auxilió [...] Antes de recibir la descarga que lo dejaría sin vida, dijo: ‘Soldados de la Federación, vais a presenciar mi muerte que ha sido mandada por el gobierno y que así lo habrá querido Dios; no me arrepiento de lo que he hecho; mi intención era procurar el bien de los pueblos. Adiós Distrito de Tepic. ¡Muero como hombre!’”.

impulsada por los autoproclamados ‘vencedores’ de la moderna república, no solo produjo un profundo malestar en la población indígena sino también una incomodidad en aquellos mestizos desfavorecidos en el reparto de bienes públicos que había prometido el estado-nación-soberano. Esta inconformidad, como dijimos en el párrafo anterior, derivó en la formación de un movimiento social armado liderado por el General Manuel Lozada, quien, escoltado con cientos de hombres y mujeres procedentes de diversos puntos del país, protagonizó la denominada ‘Guerra de Occidente’ en la cual colaboraron conjuntamente coras, tepehuanos y huicholes contra hacendados y latifundistas de Nayarit, Jalisco, Sinaloa y Zacatecas (Liffman, 2012).

Como hemos visto a lo largo de este apartado, hay un conjunto de hechos que requieren especial atención para situar históricamente las reivindicaciones territoriales del pueblo wixárika en lo que más adelante llamaremos la ‘época neoliberal del multiculturalismo’. Entre ellos destacan las sucesivas ofensivas entre liberales y conservadores acontecidas inmediatamente después de la independencia nacional en 1821, momento en el cual, de igual forma, integrantes de la congregación franciscana destruyeron varios sitios sagrados e intentaron parapetar a los huicholes en pequeñas reducciones (Liffman, 2012). La dictadura de Porfirio Díaz (1876-1910), con características que serían imposible de enumerar, trajo consigo la absoluta disolución de la propiedad comunal e inició uno de los mayores despojos territoriales de los que se tenga noticia, sólo comparable con la usurpación ocurrida durante la época colonial. Por otro lado, la reforma agraria impulsada por el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) dio un nuevo ánimo a los huicholes para plantear sus demandas relativas a la devolución de tierras y al reconocimiento de su existencia cultural en la Constitución de 1917 (Liffman, 2012).

No resulta fácil explicar las disputas por la tierra que han protagonizado los pueblos indígenas sin una acabada descripción de los efectos que tuvo la política indigenista entre las décadas de 1940 y 1970, periodo en que el Estado mexicano diseñó una nueva institucionalidad gubernamental para ‘asimilar’ al indígena en una nación que se pensaba a sí misma culturalmente homogénea y políticamente indivisible con la figura condecorada del mestizo como principal estandarte. Si bien este no es lugar para describir las políticas públicas aplicadas por el Estado mexicano hacia los pueblos indígenas, ni menos para aventurarse a proveer una evaluación de las mismas, igualmente revisaremos, de manera breve, los alcances de la acción estatal indigenista en el Gran Nayar que, a nuestro modo de ver, resultan absolutamente imprescindibles para analizar con más antecedentes las demandas territoriales del pueblo wixárika en la actualidad.

Es ampliamente conocido que una de las grandes tareas del INI fue detonar un proceso de aculturación forzosa con la finalidad de ‘modernizar’ e ‘integrar’ a la población nativa al seno de la nación mestiza-dominante, todo esto mediante la ejecución de programas de vivienda, salud y educación escolar. Esta política estatal desde sus orígenes obedeció a una voluntad que buscaba construir una nación ‘políticamente imaginada’ (Anderson, 1993), cuyo prototipo del ciudadano era el mestizo. La labor del INI en la sierra huichola empezó en la década de 1960 con la creación del Centro Coordinador Indigenista (CCI), un espacio de cobertura regional que tuvo como principal tarea implementar programas de intervención social en zonas con alta presencia indígena y campesina (Torres, 2000). La primera acción del CCI destinada a los habitantes del

pueblo huichol, fue la construcción de una pista de aviación en San Andrés Cohamiata para facilitar la comunicación entre las comunidades (Durin, 2003). Es así que desde un comienzo la política indigenista estuvo orientada en esta zona fundamentalmente a crear nuevas vías de comunicación y a fomentar una educación bilingüe.

Pero no fue hasta que el gobierno federal puso en marcha el ‘Plan Huicot’ (1965-1976) que la acción estatal indigenista comenzó a cobrar mayor notoriedad pública en la región. Uno de sus ejes fue impulsar la producción mediante el trabajo agrícola y, análogamente, buscó solucionar problemas de colindancia entre comunidades localizadas en diferentes entidades federativas (Torres, 2000: 64). Asimismo, “creó nuevas vías terrestres, entregó –entre otras innovaciones tecnológicas– tractores para arar las partes altas de la sierra, ofreció créditos agrícolas, y construyó centros de salud e internados escolares” (Durin, 2003: 8-9). Luego de cinco años de aplicación y con disímiles resultados, se decide remplazar el Plan Huicot por el Comité de Planeación de las Áreas Marginadas (COPLAMAR), programa que estuvo a cargo de la presidencia de José López Portillo (1976-1982). Es así que para conseguir una mejor articulación entre las comunidades y la acción indigenista, “en 1975 fue creado el Consejo Supremo Huichol con el fin de facilitar la operación de COPLAMAR. La creación de vías terrestres continuó, los créditos agrícolas se otorgaban mediante el Banco Nacional de los Campesinos (BANRURAL) y se trató de impulsar el corte de madera” (Durin, 2003: 9).

Valiéndose de un sinfín de críticas que originó la política estatal indigenista en la década de 1980, el INI comienza a modificar su discurso público, ahora apuntando hacia una retórica que perfilaba un súbito tránsito de la homogeneidad cultural de la nación a la heterogeneidad étnica de la sociedad mexicana. Este estrepitoso cambio de estrategia dio paso a la creación del Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL), un proyecto de intervención social que comenzó a tomar forma durante el sexenio de Carlos Salinas de Gortari (1988-1994). Este programa gubernamental trajo consigo la implementación del Fondo Regional de Solidaridad (FRS), espacio que, en principio, pretendía contribuir con recursos fiscales a mejorar la articulación entre las comunidades wixaritaris en diversas líneas de acción. En ese caso, “el objetivo institucional era crear una organización étnica regional y, de forma secundaria, financiar proyectos productivos. En 1991 se creó la Unión de Comunidades Huicholas de Jalisco (UCIHJ), encargada de gestionar el FRS” (Durin, 2003: 9).

Es cierto que durante este periodo aumentaron los recursos para financiar nuevas obras en infraestructura o para fomentar la producción agrícola a pequeña escala, pero siempre a través de la insuficiente fórmula de créditos a plazo. Por esta razón, buena parte de las ideas ejecutadas, así como los que vinieron después, se caracterizaron por su carácter clientelar, pues la mecánica del indigenismo instituyó por vía legal una relación de dependencia excesiva con instituciones del Estado. Con referencia al pueblo huichol, su campo de maniobra quedó circunscrito a un reducido margen donde sólo era posible reivindicar una diferencia cultural que aceptara con docilidad el apoyo financiero del Estado, pero neutralizando toda voluntad transformadora que condujera a mayores niveles de autonomía, autodeterminación, reconocimiento legal de territorios, o participación y representación política.

3. Organización social, económica y religiosa del pueblo wixárika

3.1. Sistema productivo tradicional y nuevas estrategias

Las principales actividades económicas del pueblo wixárika son la agricultura, la ganadería, la venta de artesanías y, en menor medida, el trabajo asalariado durante temporadas de migración estacional. Como bien advierte Neurath (2003), el cultivo de maíz en la milpa es una actividad fundamentalmente de consumo familiar ya que su producción se destina muy poco al comercio. Se trata, por consiguiente, de una estrategia económica en la que confluyen e interactúan esferas de la vida religiosa, económica y política. Además, “sólo quienes siembran las varientes sagradas del maíz podrán participar en las ceremonias parentales o comunales y únicamente quienes participan de estas ceremonias tienen derecho al usufructo de la tierra” (Neurath, 2003: 12). El sistema productivo de los huicholes se agrupa en funciones primarias de índole agropecuaria, teniendo a la cría de ganado bovino como una de las actividades más relevantes, la que es complementada, en menor escala, por la agricultura y la venta de artesanías. Habría que agregar, de igual forma, que la agricultura dedicada al maíz (*Iku*) combinada con la del frijol (*Rutzi*) y la calabaza (*Mume*), “se realiza acorde con las condiciones climáticas y morfológicas de la sierra. En las laderas de la montañas el sistema de cultivo es el de roza, tumba, y quema o sistema de oca (*wika'etsiya*); es el sistema más difundido y valorizado culturalmente. En las escasas zonas planas, se usa el sistema de roturación o de tiro (*kwietsanariya*)” (Durin y Rojas, 2005: 154).

Los recursos naturales disponibles en San Andrés Cohamiata se dividen de la siguiente manera: tierra para ganado y cultivo, bosque para madera y agua para subsistencia y para ganado (Vázquez, 2009: 169-207). Los cultivos de la milpa reúnen diferentes variedades de maíz, calabaza y frijol, todos de gran significado para las familias huicholas. Cabe recordar que el maíz es un cereal que no sólo sirve como alimento cotidiano, “sino que también para hacer todos los derivados que se utilizan en las ceremonias religiosas: tejuino (*Nawá*), maíz tostado o esquite, el atole blanco (*Tsinari*), etc.” (Torres, 2000: 22). Por todo esto, “el maíz es el forjador de la cultura y se convierte en un hecho social porque en él se sintetizan las experiencias y las relaciones hombre-naturaleza” (Boege, 1988: 20; cit. en Torres, 2000). En cualquier caso, y tal como veremos más adelante, tanto la artesanía como el trabajo migratorio estacional se han convertido en estrategias económicas cada más utilizadas para complementar los ingresos que provienen de la agricultura. Como la vida religiosa y la organización política se entremezclan con las actividades económicas, vale la pena escuchar la voz de Laura, artesana y dirigente de San Andrés Cohamiata, sobre el peso que tiene el trabajo agrícola en su vida cotidiana:

Para ser wixárika debes sembrar, sino siembras, no eres wixárika. ¿Por qué?, porque nuestra cultura nace de la madre tierra que es la diosa del maíz, de ahí nace toda la cultura y la cosmovisión que orienta nuestra vida. Entonces si no siembras, ¿qué eres?, algo que anda volando por ahí, no eres nada. De ahí comienzan a salir todos los ritos. Desde que lo siembras, lo cultivas, lo deshieras, lo vas cuidando, luego da los frutos, lo vas a cosechar, lo vas a desgranar, lo vas a tostar, y luego comienzas nuevamente el ciclo. Entonces lo primero que debemos realizar en la comunidad para convertirnos en wixárikas es sembrar (entrevista realizada el 10 de abril de 2015).

El relato recién citado pone de manifiesto, y de forma clara, el conocimiento, el respeto y la veneración que hay detrás del maíz, verdadero ‘tótem’ de las culturas mesoamericanas. La siembra comienza en los meses de junio-julio, cuando la tierra está lo suficientemente hidratada luego de las lluvias. El inicio de las actividades agrícolas coincide con la celebración del esquite en el mes de junio y con otras fiestas en torno al maíz, el venado y el peyote. He ahí la simbiosis entre un mundo ritual cosmogónico, la vida agrícola comunal y formas de organización social. Esto porque si bien la domesticación del maíz tiene una dimensión claramente nutritiva, en su crecimiento se aprecian otros procesos en que esta planta ocupa un lugar importante, convirtiéndose en un recurso para la construcción de nuevas realidades (Warman, 1988). En la figura no. 2 podemos observar cómo Micaela Carrillo, distinguida artesana de San Andrés Cohamiata, examina con tiempo, paciencia y dedicación los primeros brotes de su siembra.

Junto a todas estas virtudes, en la que destacan su flexibilidad o capacidad para adaptarse a diferentes condiciones ecológicas, este producto, sustento permanente de las sociedades campesinas, es simbolizado y consecuentemente ritualizado por medio de sucesivas celebraciones. Esto porque para tener buenas lluvias, buenas cosechas y salud en la familia se deben seguir estrictas pautas en la vida ritual de las comunidades. Como tal, “los huicholes inician sus actividades desde que van a sembrar hasta que recogen las cosechas, celebrando con una ceremonia cada etapa de trabajo en la milpa” (Torres, 2000: 27). Los espacios que se utilizan para sembrar son lo que ellos llaman el *coamil*, lugar tradicional para cultivar la milpa. Puede decirse, entonces, “que el hecho de tener su actividad agrícola en la barranca permite en el verano pastorear el ganado en el montaña. Este cambio de lugar ayuda a conservar en buenas condiciones el proceso de crecimiento de la milpa” (Torres, 2000: 27).

Figura no. 2. El trabajo agrícola en San Andrés Cohamiata.



Fotografía del autor: San Andrés Cohamiata. 6.7.2015.

Hay diferentes actividades productivas que tienen lugar a lo largo del año y que son definidas por el calendario ritual. El momento más intenso del trabajo agrícola acontece durante los meses de lluvia, y 20 días antes de que éstas comiencen, se procede al corte de la maleza en los *coamiles* ('tumba'). Consecutivamente ocurre la 'quema' de las tierras para incrementar su fertilidad, faena que requiere una gran cantidad de mano de obra que en la mayoría de los casos es provista por las propias familias. Esto nos conduce a concluir que al igual que muchos indígenas del continente americano, "los huicholes pertenecen a una tradición de agricultores, con una técnica de tumba roza y quema combinada con la caza, la recolección y la ganadería. Esta economía la conjuntan con el indiscutible talento que tienen para representar, en objetos, su mitología, aparte de su habilidad para comercializar dichas representaciones en artesanías" (Gutiérrez, 2010: 26). Luego de que se cosecha el maíz en octubre y se escogen las mazorcas que se guardan para la siguiente siembra, "empieza la temporada seca y de consumo y se aprovecha esta temporada de descanso del trabajo agrícola intenso para dedicarse a otras actividades retributivas como la elaboración y venta de artesanías de chaquira así como el enrolamiento por algunas semanas como jornaleros en los ejidos tabacaleros en el vecino estado de Nayarit" (Durin y Rojas, 2005: 154).

La cría de gallinas y guajolotes también destaca entre los wixaritari, como también la recolección de hongos, raíces, frutos e insectos, cuyo conocimiento es crucial durante las temporadas de escasez de alimentos (Neurath, 2003). Para Durin y Rojas (2005), el ciclo anual de las actividades productivas del pueblo huichol se distribuyen del siguiente modo : i) temporada seca-tumba, ii) salida de los migrantes rurales, iii) lluvias regulares y limpias, iv) quema-regreso de los migrantes rurales, v) sol-cosecha y, vi) siembra-llegada de los migrantes urbanos. Diríamos, por ende, que las principales actividades económicas de los huicholes son:

(...) la ganadería privada que aprovecha los pastizales comunales, la inversión del capital comercial en tiendas de abarrotes [...] y las carreras profesionales en las atiborradas escuelas bilingües y otros programas de gobierno. Para la década de 1990, las actividades ganaderas extensivas de unas cuantas familias invadían las milpas de la gente menos poderosa, imposibilitada de cercar o defender políticamente su tenencia ancestral de la tierra dentro de la comunidad (Liffman, 2012: 86).

La migración laboral estacional tiene como destino principal los ejidos tabacaleros de la costa de Nayarit, donde los jornaleros serranos no solo reciben un salario exiguo sino que a menudo se exponen a la contaminación de agroquímicos altamente tóxico. Es más, "la migración actual hacia los pueblos y ciudades del occidente de México resulta mayormente de las presiones de tipo económico y de las oportunidades de vender sus artesanías en los mercados turísticos" (Weigand y Fikes, 2004: 52). La artesanía se ha convertido en otra actividad económica muy significativa a partir del movimiento contracultural de los años 70' que despertó una masiva fascinación por el arte huichol (Neurath, 2003), la que hasta la fecha sigue ejerciendo un gran 'encanto' entre los extranjeros que visitan las comunidades. Pero es solo en 2014 cuando se constituye formalmente la primera organización de artesanos en San Andrés Cohamiata, cuyo mandato era, en lo esencial, coordinar esfuerzos individuales alrededor de una misma operación

dedicada a la confección y posterior comercialización de artesanías, todo esto en un contexto de mayor apogeo en los proyectos dedicados al ‘etnoturismo’ y donde las visitas foráneas a las comunidades del pueblo wixárika no dejan de cesar. Claudia Oliva, también conocida en San Andrés en lengua huichol como *Utlama* –‘la que tiene el don de crear’–, es Secretaria General de esta organización y líder de la cooperativa *Tacsumuari*. Si bien sus palabras reconocen ciertas mejoras en el trabajo colectivo de las artesanas, también esgrime unos cuantos reparos por el progresivo asombro que suscita el arte huichol ante la cándida mirada extranjera²¹.

Aquí muchas veces termina ganando la codicia de la gente. Siempre he tenido la voluntad, mi madre también, de trabajar por la comunidad. Lo que nos ha movido es que la gente tenga mejores oportunidades y que tenga trabajo en sus comunidades, que cultive la tierra, que haga sus ceremonias de acuerdo a los designios de nuestros dioses, respetando la cultura y sus tradiciones. Y claro que hay apoyos, pero lo hacen como un negocio particular. Y eso no está bien. Muchos hacen negocios en nombre de San Andrés pero es para el beneficio de particulares. Lo que pretendemos con esta organización es justamente lo contrario, es decir, que esos apoyos no sean entre particulares, eso no, quien quiera venir a comprar y ayudar que lo haga a través de este espacio, así también fortalecemos nuestra organización (entrevista realizada el 12 de julio de 2015).

Cabe subrayar que el “papel fundamental de la artesanía, hasta antes de la década de los cincuenta, estaba encaminada más que nada a la elaboración de ofrendas para los dioses. Ofrendas que están representados por símbolos, que son los elementos que forman parte de la cosmovisión del pueblo huichol” (Torres, 2000: 22). Los huicholes entonces no solo cuentan con organizaciones comunitarias dedicadas a temas de interés local, conjuntamente observamos un momento de mayor apertura hacia la participación social basada en la colaboración y en nuevas estrategias de negociación para la resolución de conflictos. Por ello en la Asamblea Comunal que se congrega cuatro veces al año para discutir distintas temáticas, la cuestión relativa al funcionamiento de las cooperativas ha pasado a ser un punto central en las últimas reuniones.

Conexo a la organización que han formado las artesanas, también nos deberíamos preguntar por el proceso la mercantilización que ha experimentado el arte huichol, ya que éste ha facilitado una masiva difusión de su identidad a través de dispositivos museográficos que operan como grandes vitrinas culturales (véase figura no. 3). De ahí que sea pertinente recordar dos observaciones que hace unos años hiciera el matrimonio sudafricano John y Jean Comaroff (2011) respecto a los procesos de mercantilización de la etnicidad. i) La transformación de la cultura en mercancía en la era global del capital financiero no significa necesariamente su destrucción. ii) La etnicidad relacionada al mercado en determinadas circunstancias podrá generar un proceso de revitalización de la identidad cultural.

²¹ En la comunidad San Andrés Cohamiata hay un proyecto de ‘Eculturismo’ financiado por la CDI, aunque debido a varias razones todavía no ha podido operar con normalidad. Este proyecto contó con el apoyo de un millón de pesos mexicanos y luego se formó una cooperativa con cinco personas quienes comenzaron con las obras. El lugar se ubica a las afueras de la comunidad y cuenta con 15 cabañas, dos cocinas, un temascal y varias letrinas. Don Chalio, uno de los precursores de esta iniciativa, nos dice: “vamos a decir que yo soy el responsable de este proyecto, como gerente o director de esta mini-empresa. Ahí tengo a mi equipo con 4 jóvenes, 2 de ellos son muy buenos para hacer promociones y difundir nuestros avances por internet” (entrevista realizada el 19 de julio de 2015).

Figura no. 3. Arte huichol en museos.



Fotografía del autor: Museum of the American Indian (Washington D.C) 24.6.2015.



Fotografía del autor: British Museum (Londres) 29.3.2016.

A sabiendas de la exhibición museográfica del arte huichol en grandes capitales del norte global, urge esbozar una pequeña reflexión en torno a la incombustible relación entre economía y cultura. En el convincente libro escrito por John y Jean Comaroff (2011.), queda lo suficiente claro cómo la etnicidad ha pasado a ser una dimensión cada vez más significativa en los nuevos patrones acumulación de capital. En este texto vemos que las representaciones esencializadas que se construyen sobre de la identidad étnica de las sociedades indígenas son completamente funcionales para la creación de un nuevo mercado que apela al consumo conspicuo de ‘experiencias ancestrales’ o a la venta de ‘estilos de vida autóctonos’. En concordancia con esto, el antropólogo mexicano Héctor Díaz-Polanco (2006), haciendo uso de una tesis de Michael Hardt y Antonio Negri (2000), nos dice que la estrategia de la globalización no se centra como podríamos pensar en la homogenización cultural, a la inversa, el actual momento multiculturalista muestra su insaciable apetito por la diversidad. Ya no se trata entonces de la negación de lo ‘otro’, sino más bien, de un nuevo proceso en el cual la cultura dominante administra las diferencias de acuerdo a las lógicas el mercado, o lo que es lo mismo, “la puesta en práctica de una globalización etnófaga” (Díaz-Polanco, 2006: 23-32). Las interconexiones entre neoliberalismo, etnicidad y multiculturalismo quedarán más claras en el siguiente capítulo.

3.2. Formas de gobierno y organización política

La estructura política tradicional de los huicholes ha experimentado diversas transformaciones luego de la violenta introducción de misioneros y administradores coloniales en la región nayarita a partir del siglo XVIII. Pese a estos cambios, “la base de las comunidades huicholas se encontraría en una institución de origen prehispánico caracterizada por la existencia de una jerarquía ceremonial que gira alrededor de los recintos *Tukipa*” (Téllez, 2014: 18). Estos espacios sirven como cabecera de los centros ceremoniales, y en cierto modo, reflejan un tipo de organización en el cual los cargos de la comunidad son jerárquicamente distribuidos y ligados a un recinto religioso al que rinden culto periódicamente. También es de notar que la “organización política las comunidades wixaritari contemporáneas (caracterizada por la presencia de un grupo de funcionarios encabezados por un gobernador), se basa en la estructura implantada dentro de los *pueblos* o *Repúblicas de Indios*” (Téllez, 2014: 21). De este modo, el actual sistema de organización social de los huicholes es resultado de una combinación de elementos propios de la antigua cultura prehispánica mesoamericana así como de las nuevas formas de interacción que impuso por la fuerza la agencia colonial y luego la naciente república.

Con el trabajo desarrollado por Marina Anguiano en 1974, en el que describe detalladamente los múltiples significados que reviste el cambio de autoridades tradicionales para la vida política del pueblo wixárika, observamos que la familia nucleada en el mismo hogar –o también llamada *quí-* es uno de los pilares de su organización social. Esta información fue posteriormente confrontada con nuestros propios registros de campo, en los cuales, además, constatamos la función que tiene la familia extendida en la formación de una ‘ranchería’ liderada por el más anciano del grupo. Esto significa que será el abuelo de mayor edad quien ejercerá un cargo político-religioso al interior del Consejo de Ancianos o también conocido como *cavitéru*. Pues bien, vemos que “en la estructura política-religiosa de los huicholes coexisten diferentes formas de gobierno que provienen tanto de la época prehispánica, como de la época colonial. En el siglo XVIII, a la estructura tradicional indígena se incorporaron nuevas instituciones: La República de Indios y las Mayordomías” (Anguiano, 1974: 174).

Es pertinente recordar también que “el sistema de cargos cívico-religioso, establecido por los misioneros franciscanos en las comunidades huicholas, estaba conformado por un gobernador o *tatumani*, un alcalde, un capitán de guerra y un alguacil real. Cada uno de estos funcionarios tenía un topil, excepto el capitán de guerra” (Téllez, 2014: 26). Por otro lado, los wixaritari que quisieran pasar a formar parte del Consejo de Ancianos lo debían hacer siguiendo dos mecanismos institucionales claramente diferenciados: i) ya sea después de haber culminado su servicio de cinco años como curandero o *marakame*, o bien, ii) luego de ocupar todos los cargos civiles y dando pruebas de un claro conocimiento en la práctica de aquello que los huicholes denominan el ‘costumbre’²². Podríamos decir, asimismo, que el Consejo de Ancianos junto a la Asamblea Comunal son una de las principales instancias deliberativas para la toma de

²² Para Francisco Guízar Vázquez, “el ‘Costumbre’ se patenta como el conjunto de creencias y ritos propios de los indígenas, constituyendo para ellos el principal sub-campo religioso que permea todos los demás, patentando las fronteras grupales de forma primordial” (2009: 186).

decisiones al interior de la comunidad (véase figura no. 4). Tomando en cuenta las anotaciones registradas durante el trabajo de campo, más el apoyo documental etnográfico en suelo huichol, a continuación pasaremos a describir las principales características que tiene la distribución de cargos en la organización política de la comunidad San Andrés Cohamiata.

a) Gobernador

Es la máxima autoridad en San Andrés y sus obligaciones son diversas. El cargo también existe en San Sebastián y Santa Catarina, así como en otros pueblos indígenas de México. En términos generales, diríamos que el gobernador (*tatoani*) es el ‘líder situacional’ de la comunidad, y todos quienes ejerzan este cargo deberán cumplir con las mismas responsabilidades, tales como presidir la Asamblea Comunal que se realiza al menos tres veces por año, o gestionar la participación de la comunidad en diferentes actividades que establece el calendario agrícola. En lo que concierne a los rasgos más visibles del liderazgo indígena en las sociedades americanas (Clastres, 2010 [1974]: 28-29), localizamos tres propiedades que pueden de ser perfectamente aplicables a la organización política del pueblo huichol. En primer lugar, el gobernador tiene como primera responsabilidad la ‘moderación’ del grupo. En segundo lugar, tiene la obligación de ser ‘generoso’ con sus bienes y, finalmente, debe ser la fuente legítima de la ‘palabra’. En resumidas cuentas, el gobernador debe mantener la paz y la armonía grupal, y su poder no residirá en la coerción, por el contrario, solo se podrá fiar de sus virtudes personales que conduzcan al consentimiento de todas las partes involucradas²³.

b) Juez o alcalde

El alcalde sigue al gobernador en importancia pública, y al igual que éste, es ‘necesariamente’ removido de su cargo todos los años a través de elecciones internas. El juez –o alcalde– también interviene en los asuntos que refieren al desarrollo de las asambleas y participa en los preparativos de las ceremonias del calendario ritual en ausencia del gobernador primero o segundo. Como sostiene Jeremías, un gran conocedor de la historia del pueblo, “el alcalde es parte del gobierno tradicional que es un asunto interno, se preocupa de qué va a pasar con el cambio de varas, con la fiesta de Semana Santa, de todo eso se encarga por un tiempo porque siempre tiene que haber movimiento en los cargos, sino se rompe con la tradición” (entrevista realizada el 18 de abril de 2015).

c) Alguacil

El alguacil desempeña la misma función en todas las comunidades. Es el encargado de dar curso a las sentencias y administrar las sanciones que correspondan a una conducta socialmente

²³ La labor del gobernador segundo es ampliamente reconocida por los habitantes de San Andrés. “En este trabajo de momento uno no sabe lo que debe hacer, pero cuando ya estás en el puesto te van saliendo las ideas, de cuáles son las necesidades de la gente. Yo creo que mi función es estar en la comunidad, con la gente, de hacer todas las reuniones, de recibir a los visitantes, como te platicamos hace un momento, recibir más que nada a la gente que viene de afuera. Además debo guiar las asambleas de la comunidad, como ya sabes, a veces la gente no tiene tiempo pero una persona puede escuchar para luego comentarle a toda la familia, por eso la asamblea se realiza cada mes, también para saber qué cosas van bien y que cosas van mal al interior de San Andrés” (entrevista realizada el 16 de junio de 2015).

condenable, como el robo de animales²⁴, corridas de cerco, o en casos más aislados, homicidios. En todo caso, la sanción más común no pertenece a la esferas del derecho positivo que administra el Estado, ya que las comunidades disponen de otras modalidades para reparar el daño cometido o restaurar el equilibrio quebrantado. Valga como ejemplo el *cepo*. En el caso de San Andrés el *cepo* corresponde a una pequeña habitación emplazada en el centro de la comunidad que permite, en una situación de conflicto, aislar de manera temporal a quien es acusado de algún agravio hasta que se defina su real participación. Mientras tanto, a quien haya cometido una falta al interior de la comunidad se le obliga a restituir el daño infligido con una multa en dinero, trabajo forzado o con la restitución de animales. Por último, el alguacil debe gestionar y actualizar un registro con las visitas que recibe San Andrés, sobre todo en tiempo de fiestas, como en Semana Santa, cuando el número de visitantes aumenta como en ningún otro momento del año.

d) Topiles

En palabras de Robert Zingg, los topiles “son hombres que desempeñan la ardua tarea de llevar mensajes y recados y de ejercer una función policiaca en las comunidades. Aparte de las obligaciones civiles, son los muchachos que realizan la mayor parte del trabajo en las ceremonias” (2012 [1938]: 94). En fiesta de Semana Santa cumplen con una comprometida labor en varias actividades, como en el sacrificio de borregos o manteniendo encendidas las fogatas con abundante leña durante el domingo de resurrección. Para Don Chalio, “los *topiles* son los mensajeros que van y vienen de un lugar a otro, podemos encontrarlos en todas las comunidades y es una ayuda para el gobernador en todo lo que necesite para sus funciones” (entrevista realizada el 16 de julio de 2015).

A partir de la información construida durante el trabajo de campo, diríamos que, en relación a los cargos mencionados, el gobierno tradicional se compone inicialmente por la Asamblea Comunal, que sería, en consecuencia, la primera autoridad. “¿Y quién es la asamblea?”, se pregunta don Rubén, “nosotros mismos, los comuneros la formamos”, responde con seguridad. Las máximas autoridades de la comunidad, entre ellos el gobernador y los *marakames*, participan en el nombramiento del gobierno tradicional que finalmente debe ser ratificado por un cabildo convocado por el Consejo de Ancianos, cabildo que también se conoce popularmente como *Cabiteros*. Las autoridades agrarias, a su vez, están organizadas por un Comité de Bienes Comunes –compuesto por un presidente, un consejero y un secretario– y otro Comité de Vigilancia que corrobora el correcto funcionamiento del primero. El ejercicio político de las

²⁴ El robo de animales ha sido un tema de discusión frecuente en las asambleas de San Andrés. “La misma gente, digamos, muchachos, señores o no sé qué, hay un grupo de aquí mismo que vende el ganado ajeno de otras personas. Entonces viene gente de afuera y le compra el ganado a ese grupo, pero no es su ganado, es robado. Por eso en la asamblea hablaban de ese problema que siempre ha existido. Por eso estaban hablando de cómo lo iban a manejar para que esto no siguiera pasando. Una de las alternativas es formar un comité para que ellos controlen y vigilen este problema. Por ejemplo, si yo soy ganadero, y compro ganado, entonces debo tener mi registro y al comprarlo le debo pedir al comprador todos sus datos. Ahí bien, porque yo voy a llegar diciendo que tal persona me vendió cierta cantidad de ganado pero con registro en mano. Eso lo discuten en la asamblea. A mi robaron y ahora no tengo nada, y hasta ahorita no sé quién fue (entrevista realizada el 14 de julio de 2015).

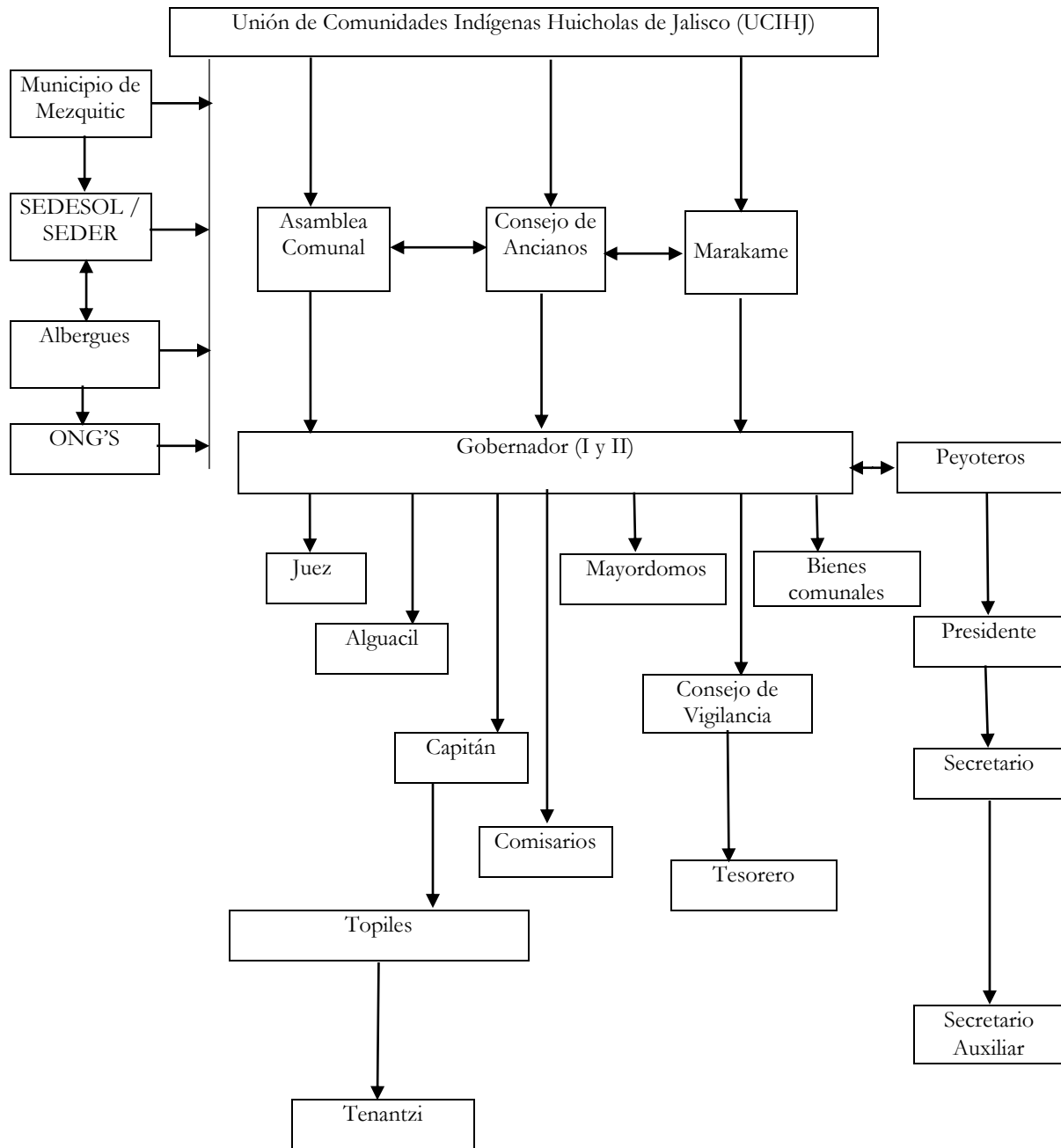
autoridades tradicionales está supeditado a un proceso de rotación permanente, esto porque arrogarse el cargo por dos o tres años traería consigo una excesiva monopolización del poder, y por lo tanto, “dejaría de ser una tradición”, nos dice Genaro en San Andrés.

Como es tradición se debe sujetar esa costumbre y cumplirla cada año. El gobierno tradicional es asunto interno, hablamos de las fiestas que se van a organizar, la preparación de las peregrinaciones, la fiesta de Semana Santa, la danza del peyote, el cambio de varas, todo eso le toca coordinar al gobierno tradicional. Bueno, el gobierno tradicional tiene poder absoluto, porque puede opinar en cuestiones agrarias que refieren a temas territoriales y a todos los bienes de la comunidad: los bosques, las aguas, el aprovechamiento de los recursos, la flora y la fauna, la donación de terrenos, los conflictos territoriales, todos eso discutimos en las asambleas de la comunidad (entrevista realizada el 16 de julio de 2015).

Para ir cerrando este apartado, concluyamos diciendo que el fin último del gobierno tradicional es hacer todo lo posible para salvaguardar el equilibrio político al interior y entre las comunidades vecinas, con las cuales San Andrés Cohamiata, por lo demás, ha mantenido históricas disputas por colindancia territorial. Con esto queremos decir que las autoridades del gobierno tradicional trabajan colectivamente bajo un sistema una rotación, primordialmente para que se den bien las lluvias, para que no haya enfermedad, para garantizar las negociaciones con otras organizaciones sociales y para que se desarrollen con normalidad todos los ritos comprometidos. Cada uno de estos funcionarios cuenta con una vara de mando que, en tanto símbolo de status, expresa diferenciación social intracomunitaria por el mismo prestigio que detenta el objeto. “Es chiquita, es un bastón, tiene listones, es una vara para que se la pongan los *Tupiles*, pero primero es el gobernador, luego el alguacil, después viene el comisario y el alcalde”, sostiene Juan Bonilla, integrante del gobierno tradicional en San Andrés. Todas son del mismo tamaño y con un grosor prácticamente similar, “adornadas con casquillos de bala y listones que portan cuando atienden una diligencia, asisten a las asambleas comunitarias, convocan a alguna reunión en el *Kalimwei*/Casa de gobierno o durante los festejos asociados a este recinto. Estas varas son de uso cotidiano y usualmente se portan en la cintura o en el morral” (Téllez, 2014: 32).

Esta sucinta y somera revisión por los cargos políticos ejercidos en la comunidad de San Andrés Cohamiata (véase figura no. 4), nos ha permitido, en último término, “darnos cuenta de la forma en que las estructuras de origen prehispánico (ligadas a la estructura *Tukipa*) y colonial (las jerarquías civiles y religiosas) han logrado mantener su importancia política y ceremonial a pesar de su interacción con las estructuras creadas por el Estado mexicano a nivel regional y nacional” (Téllez, 2014: 34).

Figura no. 4. Organización social tradicional del pueblo wixárika²⁵.



²⁵ Fuente: Torres (2000: 40). Cabe señalar que el encabezado de la figura refiere a la influencia del poder civil que posee la UCIHJ en el resto de la organización social del pueblo huichol, tal como lo propone originalmente el autor.

3.3. Ceremonias y vida religiosa

Luego de haber descrito de manera somera las formas de gobierno tradicional del pueblo wixárika, parece necesario exteriorizar un par de puntualizaciones en cuanto a su sistema de creencias, sobre todo si consideramos el importante lugar que éste ocupa en el conflicto por Wirikuta. Como hemos señalado, los huicholes han conquistado espacios que trascienden los estrictos límites que imponen las entidades federativas de Jalisco, Durango, Zacatecas y Nayarit. Con gran dispersión en la localización de sus sitios sagrados, los huicholes transitan de un lugar a otro, en un ir y venir permanente, de la costa de San Blas al desierto de San Luis Potosí. Esta transgresión de las fronteras estatales se materializa con el peregrinaje que realizan todos los años a diferentes sitios sagrados. Es el caso de Wirikuta, procesión que constituye un acto ritual que opera mediante la repetición de un pasado recodificado en forma de mito, esto es, “la fórmula sagrada que inaugura el mundo, modela la vida e instaura una sociabilidad” (Valencia, 2012: 39). Es gracias a esta ruta histórica-cultural que las familias huicholas también se abastecen del *híkuri*²⁶ (véase figura no. 5), o popularmente conocido como peyote (*Lophophora williamsii*). Don Chalio –Director del Consejo Comunal *Tateikie*– articula muy bien el sentido que tiene este cactus sagrado.

¿Y qué es el peyote para nosotros?, para nosotros los wixárika, los huicholes, el peyote es el gran maestro que nos da sabiduría y nos da conocimiento [...] se revela hacia nosotros para que nos inspiremos y veamos visiones para producir nuestro arte. Entonces es como un libro para nosotros. Es lo que nos muestra el camino del bien y el mal, por eso uno se tiene que confesar, elige un camino a seguir, nos da la dirección del conocimiento que viene de nuestros ancestros. Es para que nos purifiquemos, para que hagamos un alto en la vida, para que reflexionemos que no es en este mundo nuestro destino, sino que hay un más allá (entrevista realizada el 11 de junio de 2015).

La peregrinación a Wirikuta puede ser interpretada de múltiples formas. De manera preliminar, diríamos que es un rito de iniciación que marca la transición de un estado a otro para futuros jicareros (*xukuri*’+*akete* o peyoteros). Pero también es un rito de paso para los niños que luego de viajar cinco veces a este sitio se convierten finalmente en ‘hombres’ de acuerdo a los designios de la comunidad. El rito se divide en tres fases y, de cierto modo, se puede explicar haciendo uso de las categorías que sugiere Victor Turner para estudiar el simbolismo ritual como una dimensión elemental en la configuración de los procesos sociales (1988: 101-137). Turner, en ese sentido, apuesta a tres momentos claves: i) ‘Separación’: desafección individual o grupal antes del ritual. ii) ‘Liminalidad’: punto intermedio o esfera que no posee atributos del pasado o

²⁶ Hay un interesante mito que recupera Phil Weigand en torno al uso del peyote entre los huicholes. “A varios valles hacia el este, vivía un poderoso y perverso sacerdote quien todo el mundo temía. Mataba a muchas personas cada año. Vivía con sus águilas y sus jaguares en una gran piedra rodeada de murallas y cubiertas de edificios. Desde que los venados (antepasados) fueron para allá, los huicholes han traído peyote del este, pero las águilas y los jaguares querían más para ellos. Si los huicholes se rehusaban, los mataban a todos. Si los huicholes traían muy poco, los jaguares mataban a algunos y se llevaban todo el peyote. Después de un tiempo, los huicholes se quedaron sin peyote y los dioses se enojaron. ¿Por qué –preguntaban– ya no hay peyote? El maíz empezó a marchitarse. No había sal. No había plumas. No había conchas. Los huicholes dijeron a los antepasados y a los dioses que el sacerdote perverso se estaba llevando todo” (1992: 107-108, cit. en Torres, 2000: 35-36).

del futuro. iii) ‘Agregación’: ya con el rito consumado se vuelve a una relativa estabilidad con nuevos derechos y obligaciones. Con todo, el consumo del *híkuri* “es parte esencial de este ritual que se ven precisados a realizar durante la recreación de sus mitos de origen, lo que habrá de llevarse a cabo de forma permanente si se quiere garantizar la continuidad del grupo” (Gutiérrez, 2003: 9). Al respecto resulta ilustrativo lo que narra el gobernador segundo de San Andrés Cohamiata, pues cuando se habla de Wirikuta, la cuestión, para él, se debería plantear así:

(...) es el principal sitio sagrado de nuestra raíz, de nuestros ancestros, yo creo que viene cargado de mucha historia. Todo el pueblo wixárika tiene algo para mandar, aunque no vayas puedes enviar una ofrenda a las deidades, como agradecimiento de todo lo que tenemos. Es una obligación. Yo creo que nosotros permanecemos de allá, todos estamos vinculados a este sitio porque forma parte de nuestros abuelos, de nuestras familias, del origen del pueblo wixárika. Entonces lo veo como un lugar sagrado que desde niños sabemos que existe (entrevista realizada el 14 de julio de 2015).

Figura no. 5. Peyote o *Híkuri*.



Fotografía del autor: San Andrés Cohamiata. 13.7.2015.

El antropólogo mexicano Arturo Gutiérrez, quien colaboró en la redacción del primer “Informe de Consulta sobre Sitios Sagrados del Pueblo Wixárika”, a cargo de la CDI, afirma que es a través del constante peregrinar hacia estos lugares como los huicholes aseguran su reproducción cultural en el tiempo. Este informe publicado en 2010 proponía algunos ejes programáticos para definir una nueva relación entre el Estado y las comunidades del pueblo wixárika, ahora, supuestamente, con la debida participación de sus autoridades tradicionales en las medidas administrativas que pudieran poner en riesgo su integridad cultural. Visto así, este texto venía a enmendar el derecho a la consulta previa que establece el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (c169), incorporado en la Constitución Política de los

Estados Unidos Mexicanos con la reforma de 2001 en materia indígena, y en la que, como sabemos, se incluyó la obligación de la Federación, los estados y los municipios a consultar a los pueblos indígenas en la elaboración de los planes de desarrollo federal, estatal y municipal (CDI, 2010). Conforme con esto, para Gutiérrez los sitios sagrados del pueblo wixárika distribuidos en un territorio extenso y accidentado, “no deben entenderse solamente como puntos geográficos, sino que son expresión de la cosmovisión de este pueblo; en ellos el sol muere y renace cada día permitiendo la continuidad de los wixaritari” (2010: 12). Haciendo uso de una precisa descripción preparada por el mismo Gutiérrez para el informe de consulta citado (2010: 11-12), enseguida veamos cuáles son los principales lugares sagrados del pueblo huichol.

a) Wirikuta

Se encuentra al oriente, por donde se levanta el sol. Se ubica en el semi-desierto de San Luis Potosí, en los municipios de Catorce, Villa de la Paz, Matehuela, Villa de Guadalupe, Charcas y Villa de Ramos. La superficie actual protegida llega a las 140,212 hectáreas.

b) Tatei Haramara

Es la madre del maíz de los cinco colores. Este sitio se ubica al poniente, siendo la puerta sagrada a lo que llaman el ‘quinto mundo’, y está representado por las dos piedras blancas (*Tatei Waxieve* y *Tatei Yukawima*) que se levantan en la Isla del Rey, frente al puerto de San Blas, en Nayarit. En este lugar es donde el sol tiene que luchar fuertemente al ocultarse, para renacer cada día por Wirikuta, por donde transitaban los ancestros. Superficie actual protegida 6 hectáreas.

c) Xapawiyeme – Xapawiyemeta

Lugar donde tocó tierra *Watakame*, enviado de la madre del universo, *Takutsi Naakawe* después del diluvio. Este es un sitio sagrado del pueblo huichol ubicado al sur de Jalisco, en la Isla de los Alacranes, en el Lago de Chapala. Superficie actual reducida a 377m².

d) Hauxamanaka

Lugar donde quedó el varado, sitio sagrado en el que la canoa de *Watakame* dejó su varado (restos de la canoa y de lo que arrastró el diluvio), ubicado en la parte alta del cerro Gordo, en la comunidad O’ dam de San Bernardino Milpillas Chico, Pueblo Nuevo, Durango. Superficie actual protegida 60,75 hectáreas.

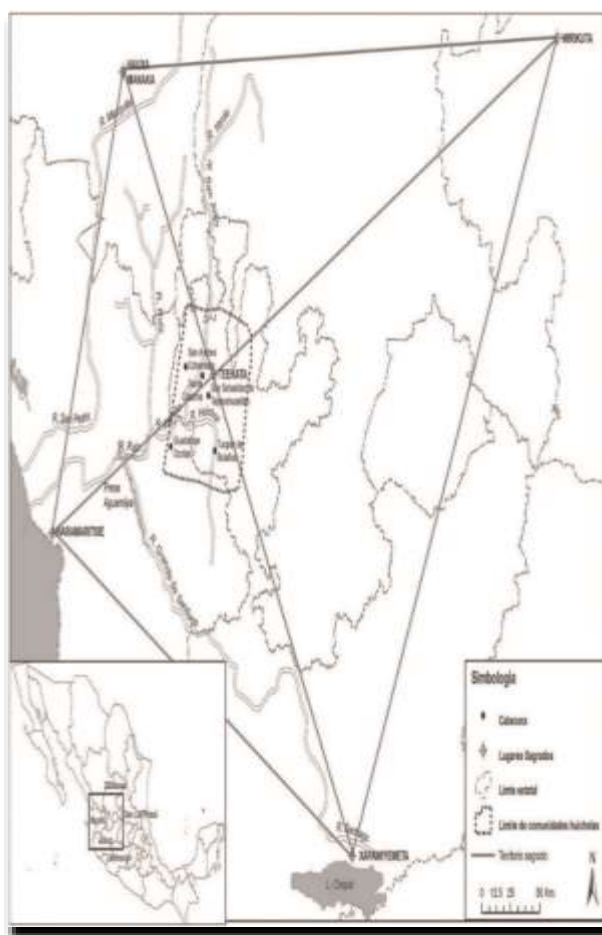
e) Tee’ kata

Lugar del fuego primigenio, donde nació el sol, ubicado en el centro del territorio wixárika, en la comunidad Santa Catarina Cuexcomatitlán, municipio de Mezquitic, Jalisco. La superficie salvaguardada es de 100 hectáreas.

Esta somera descripción pone de relieve, y de forma clara, que el espacio sacralizado del pueblo wixárika se compone de cinco regiones que corresponden a los cuatro puntos cardinales, incluyendo un centro cívico-ceremonial ubicado en San Andrés Cohamiata. De este modo podríamos afirmar que las pautas de movilidad espacial no sólo delimitan el universo huichol en

términos territoriales, pues también se encargan de asegurar el cumplimiento de las obligaciones religiosas asumidas por los integrantes de la comunidad en pos del bien común. En su conjunto, estos cinco lugares forman una cruz romboide, emblema cosmogónico por excelencia de los wixaritari, puntos que se unen de manera indivisible en el peregrinaje realizado a sus lugares sagrados, de oeste a este, de la costa al desierto (véase mapa no. 2). Uno de los principales rasgos de la territorialidad del pueblo huichol, por ende, se caracteriza por un amplio sentido del espacio, si se quiere desterritorializado, que en su concepción y práctica va más allá de la estáticas fronteras que fija el Estado e incluye en su campo a otras regiones que son material y simbólicamente habitadas, como el lago de Chapala, la zona serrana de Durango o parte del desierto de San Luis Potosí.

Mapa no. 2. Centros ceremoniales del pueblo wixárika.



Fuente: Téllez, 2014: 18.

En sentido estricto estos territorios no cuentan con asentamientos huicholes estables, sin embargo, es posible encontrar en ellos una buena cantidad de santuarios que son visitados periódicamente por sus habitantes a través del peregrinaje ritual (Neurath y Pacheco, 2005). De ahí que podamos deducir que en la cosmovisión del pueblo wixárika exista una intrínseca complementariedad entre una esfera que corresponde al reino de la naturaleza con otra

relacionada directamente al mundo social. En nuestro caso de estudio la aparente dicotomía naturaleza/sociedad queda en suspenso dado el lugar que ocupan los denominados ‘actores no humanos’ (Latour, 2007: 13-31), los cuales, luego de un proceso de interacción con otras ‘agencias’ humanas, son susceptibles de ser inscritos en una amplia ‘red’ de significados²⁷. Es más, en la mitología del mundo huichol la realidad ‘objetiva’ carece de importancia, lo realmente relevante es ‘creer’ en la proyección de esa realidad a través de su poder simbólico ya que el sujeto forma parte de una sociedad que también ‘cree’ en ella. En fin, y como perfectamente apunta Claude Lévi-Strauss respecto a la ‘eficacia simbólica’ y su paralelismo con el psicoanálisis a partir una sesión chamánica curativa que estudió entre los indios cuna de Panamá: “los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo” (1995 [1974]: 214).

El centro ceremonial de San Andrés Cohamiata se llama *Tateikie*, que en lengua huichol quiere decir ‘el pueblo de nuestra madre’²⁸. En él se pueden encontrar construcciones con funciones de tipo religiosas y políticas, así como también con construcciones preparadas para las autoridades tradicionales donde regularmente viven por el lapso de un año, lo que corresponde justamente al tiempo que dura su mandato. Esto quiere decir que muy pocas familias huicholas están en condiciones de ocupar este lugar, pues está reservado para quienes ejercen cargos en la comunidad, y que opera, al mismo tiempo, como cabecera comunal que en determinadas fechas del año reúne a varias localidades desperdigadas por la sierra. En rigor, el calendario ritual define una temporalidad a seguir en lo que refiere a reuniones intercomunitarias que se deben cumplir a cabalidad. Prácticamente desierta y deshabitada durante el año, y con un intermitente flujo de extranjeros, el mayor número de visitantes en las comunidades concurre para fiesta de Semana Santa (que coincide con el calendario católico), el cambio de varas y la fiesta del tambor (véase tabla no. 4).

El etnocentrismo, ese obstáculo tenaz y siempre presente en la investigación antropológica, pareciera esconder una condición intrínseca a toda cultura. Después de todo, “la cultura es, en relación narcisista consigo misma, podríamos decir, etnocentrista por definición” (Clastres, 2010 [1974]: 16). La socialización de ‘lo propio’ al interior del pueblo huichol entrará en esta definición ‘etnocéntrica’ de la cultura, dado que su sistema de creencias conviene que el centro del universo se emplaza en su territorio (Neurath y Pacheco, 2005). Como es bien sabido, la transmisión de toda cultura necesita de tradiciones debidamente instituidas que se conecten a

²⁷ En completa sintonía con esta argumentación, el antropólogo Philippe Descola (2001: 18) analiza de qué modo los *Ashuar* (Íbaros) de la Amazonia Ecuatoriana consideran a la mayoría de las plantas y animales como ‘iguales’, esto es, como entidades que “viven en sus propias sociedades y se relacionan con los humanos de acuerdo con estrictas normas de comportamiento social”. Una de las principales preocupaciones de Descola ha girado alrededor del naturalismo, el animismo y el totemismo. Por todo lo anterior, sugiere un perfeccionamiento teórico para estudiar “el lugar que ocupa la naturaleza, el medio ambiente y el discurso social” (Descola, 2001: 17).

²⁸ Esta información fue obtenida en campo a partir de varias conversaciones informales que sostuve con Luis Daniel Olvera, transportista de San Andrés Cohamiata, quien en su camioneta Chevrolet viajaba todas las semanas a distintos puntos del centro-norte del país, como a Puerto Vallarta en la costa de Nayarit, a Ruíz en el mismo estado o a Guadalajara, capital del Estado de Jalisco. Una de nuestras conversaciones tuvo lugar en uno de estos trayectos, específicamente cuando me llevó desde Ruíz hasta San Andrés.

un pasado histórico concreto. Siguiendo a Eric Hobsbawm (2002 [1983]), la tradición goza de significado ritual y posee una función simbólica que la distingue de otras prácticas cotidianas expuestas a la repetición. Con el caso del pueblo huichol, por lo tanto, observamos que diferentes actividades de su vida social, religiosa y política (agricultura, fiestas, cambio de autoridades, entre otras), son indisociables al calendario ritual que trabaja no solo como referente temporal, sino también como un proceso de legitimación de sus instituciones, y sobre todo, como un efectivo mecanismo de cohesión social²⁹.

Tabla no. 4. Calendario ritual en San Andrés Cohamiata.

Ene/Feb	Mar/Abr	May/Jun	Jul/Ago	Sep/Oct	Nov/Dic
<i>Tatei Uxipieri</i>	<i>Xarikixa</i>	<i>Watsiya</i>	<i>Eitsixa</i>	<i>Tetie Neixa</i>	<i>Yapiyatsie</i>
Recolección de cosechas. Cambio de Varas.	Fiesta del esquite o maíz tostado; Fiesta de Semana Santa y preparación de la siembra.	Fiesta del <i>coami</i> ³⁰ ; Fiesta de la lluvia (siembra); y Fiesta del tambor.	Fiesta del abono para las milpas; y Fiestas de la limpia.	Fiesta de la milpa, primeros frutos; Fiestas de los elotes: iniciación de los niños.	Peregrinación a Wirikuta; Fiesta del Sol <i>Hikuri Neixa</i> . Danza y fiesta del peyote.

Fuente: Ochoa-García, 2001: 34.

En directa relación al sistema religioso del pueblo huichol, y con el objeto de mostrar los principales lugares ceremoniales vinculados a su memoria mítica, haremos uso de un contundente relato proporcionado por Rosalío Rivera que justamente nos permite confrontar la información que recopilamos durante el trabajo de campo sobre la vida ceremonial de esta colectividad étnica. Lo citaremos con la extensión que su reflexión merece:

Usted dibuje una cruz. Primero me voy acá abajo (*Aramara*), póngale sitio sagrado. *Aramara* queda en San Blas, Nayarit, y como le digo, es un sitio sagrado, ¿por qué?, porque es el mar, es el agua y el agua es la vida, sitio sagrado

²⁹ En lo que refiere a este punto, cabe destacar un buen número de tesis que se han publicado en los últimos años y que entregan una completa caracterización del pueblo huichol. En ese sentido es importante citar el trabajo de Andrew Félix Boni Noguez, del Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental de la Universidad Nacional Autónoma de México, que por su investigación titulada “Minería, conservación y derechos indígenas. Territorio y conflicto en Catorce, San Luis Potosí”, fue reconocido por la Academia Mexicana de Ciencias por la mejor tesis de doctorado en el rubro de Ciencias Sociales 2015. Una mención aparte para el excelente trabajo de María Julieta Lamberti (2014), con su tesis doctoral en Sociología: *Abajo del amanecer el corazón del universo en disputa. El caso de la instalación de empresas mineras en Wirikuta*.

³⁰ En San Andrés Cohamiata tuve la oportunidad de conocer -y posteriormente entrevistar- a un campesino que era conocido por sus amigos como ‘Bernardo’. Don Bernardo era un hombre que conocía muy bien el trabajo del campo. Y es que prácticamente toda su vida había girado alrededor de la tierra, ya estaba enraizada en ella, con el paso de los años la había convertido en su ‘hábitat’, en su ecosistema, por lo tanto, para él la tierra no era un simple medio de producción, era su ‘hogar’. En una conversación que sostuvimos noté que siempre tenía una palabra para el movimiento vegetal y otras para cuantas para explicar la deriva del mundo animal. Cada brote en contacto con las primeras lluvias era una escena que debía ser contada, según comenta. Don Bernardo, a la vez, hablaba de otras historias, historias sobre la usurpación de territorios por la fuerza, historias que hablaban sobre racismo y estereotipos culturales, pero también de resistencias y luchas por la dignidad humana. En su microhistoria yacía la historia de un pueblo.

para los wixárika. Nos vamos, caminamos y caminamos, hasta acá, ahora póngale Wirikuta. Ahí hay que cumplir con ofrendas, ofrendar a las deidades. Entre las deidades está *Caullumari*, y esto quiere decir el hermano mayor, venado cola blanco, el abuelo fuego. ¿Y en Wirikuta qué hay?, ahí está el peyote. Y nos vamos para acá, póngale acá *Aurra*. ¿Qué quiere decir? Quiere decir raíz, tenemos que respetar nuestra ecología y medio ambiente, por eso este lugar se llama el Cerro Gordo, en el Estado de Durango, sitio que compartimos con Coras y Tepehuanos.

Ahora nos venimos para acá. Se llama *Rapa-Villeme*, esto quiere decir en español árbol del Chalate. Fue la salvación del hombre wixárika en el pasado, con esa madera se hizo un barco donde viajó a los cinco puntos sagrados. Llevamos cuatro. En el centro del corazón: *Tateikie*. Si usted tira una cruz, abajo es la vida, *Aramara*, aquí está Wirikuta, está *Aurra*, ya llevamos tres. San Andrés es el centro del corazón donde hay que dormir y descansar. Esta cruz grande se llama *Tataraturi*, el que hizo todas las cosas, el que hizo el agua, el que hizo la ecología, el día y la noche, es un dios. Para todos los wixaritaris, nuestra fe y creencia, está aquí a grandes rasgos (entrevista realizada el 12 de julio de 2015).

Finalicemos diciendo que los sitios sagrados del pueblo wixárika se encuentran sometidos a presiones económicas, ambientales y sociales de diverso tipo, situación que, no obstante, está lejos de ser nueva. Proyectos turísticos, concesiones mineras, contaminación de tierras, despojo de recursos y mercantilización de bienes comunes, configuran un contexto de alta complejidad. Pero sea quizás el proyecto minero a cargo la empresa *First Majestic Silver* en el Área Natural Protegida Wirikuta –“lugar de los antepasados mayores, del venado convertido en *híkuri*, del nacimiento del más viejo abuelo sol”³¹– una de las principales amenazas para los territorios sagrados del pueblo huichol. Como veremos en los capítulos que siguen, las disputas culturales y ambientales por este sitio adquieren especial importancia para discutir sobre la articulación de una política transcultural entre organizaciones con y sin adscripción étnica, acción colectiva que nuevamente pone a debate el actual estado de los derechos políticos y culturales de los pueblos indígenas en México y América Latina.

³¹ Información obtenida en: <http://www.jornada.unam.mx/2011/06/11/oja170-wirikuta.html> [Consultado el 16 de junio de 2016].

Aporías del reconocimiento en la época del multiculturalismo

En lo que insistimos es que la izquierda necesita encarar tanto las cuestiones ligadas a la ‘redistribución’ como al ‘reconocimiento’. Esto es lo que entendemos por una democracia ‘radical’ y ‘plural’.

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*.

Desde las últimas décadas del siglo XX, las teorías del reconocimiento se han convertido en un relevante eje de discusión para el debate político contemporáneo. Con evidentes matices y alcances en su interpretación, este cuerpo teórico ha sido recuperado por diferentes tradiciones del pensamiento occidental. Así, por ejemplo, algunas propuestas aluden al sentido antropológico del reconocimiento (Rousseau, Hegel o Fichte), trazando en este concepto la posibilidad de encontrar un rasgo ontológico del ser humano, es decir, una referencia básica e inherente a su convivencia y pertenencia social. En otro extremo coexisten una serie de planteamientos procedentes de la filosofía moral, la teoría social y el análisis político que sellan su atención en las dinámicas de conflicto ocurridas en las sociedades capitalistas globalizadas (Honneth, Fraser o Fernet-Betancourt). De cualquier modo, ya sea tomando una perspectiva estrictamente antropológica del término, o bien, desde una posición política-normativa del mismo, no hay duda que las teorías del reconocimiento han contribuido enormemente a una mejor comprensión de los nuevos mecanismos de integración y formación de identidades colectivas, incluyendo en su campo de acción, por cierto, a las identidades de los pueblos indígenas de América Latina.

De acuerdo con la posición que aquí defendemos, el reconocimiento da un lugar privilegiado a la identidad en tanto presupone que la autorrealización práctica del sujeto se lleva a cabo mediante un conjunto de prácticas morales dialógicas indispensables para la constitución intersubjetiva del sí mismo (Benhabib, 2006: 95-145). Digamos por ahora, solamente, que el reconocimiento es clave cuando se trata de abordar el fenómeno de la identidad, ya que el primero complementa al segundo, y viceversa, “siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que otros significantes desean ver en nosotros, y a veces en luchas con ellas” (Taylor, 1992: 63). De ahí que buena parte de las teorías del reconocimiento insista en que la constitución del ‘yo’ necesite para su autoafirmación de un reconocimiento recíproco. Entre los diversos autores que han aportado a la construcción de este debate (Kymlicka, 1996; Ricoeur, 2003; Fraser, 2006), nos concentraremos en dos de sus mayores exponentes: Axel Honneth y Charles Taylor. Aunque sus enfoques muestran visibles diferencias, ambos autores asocian reconocimiento e identidad en una misma unidad de comprensión. Más aún, hasta cierto punto, los dos preparan una sofisticada argumentación teórica con alcances normativos de la sociedad capitalista, razonamiento que será estructurado, como sabemos, mediante una noción de reconocimiento desarrollada por el joven Hegel de Jena así como por la rigurosa psicología social compendiada por George H. Mead.

Con todo, las teorías del reconocimiento y las políticas del multiculturalismo están resultando fundamental en los trabajos que debaten sobre la identidad y la diferencia, independientemente de que se trate del matrimonio homosexual, de las tensiones de la coexistencia multicultural en las sociedades modernas o de las reivindicaciones territoriales de los pueblos indígenas. Sobre este último punto, incluso más, “el reconocimiento de la pluralidad cultural interna de los Estados genera ahora una multitud de discursos y estrategias legislativas. Se construye así una reciente pero ya abrumadora industria de producción de textos y políticas públicas al respecto” (Bartolomé, 2006: 85). Y es precisamente en este escenario, en el cual las sociedades contemporáneas tienen que hacer cada vez más frente a grupos minoritarios que exigen reconocimiento de su identidad (Kymlicka, 1996: 25-77), que el pueblo huichol, en un dinámico proceso de defensa y autonomía territorial, “no solo ha aprovechado el esquema multicultural para obtener beneficios, sino que también lo ha interpretado de formas creativas” (Álvarez, 2015: 132).

En resumidas cuentas, en el presente capítulo examinamos la cuestión del multiculturalismo y su imbricación con las políticas del reconocimiento a través de un planteamiento que se condensa en el siguiente dilema: ¿cuál es la relación entre igualdad social (redistribución) y diferencia cultural (reconocimiento)? La convergencia de ambas perspectivas, en efecto, será útil para situar correctamente el proceso de movilización indígena desarrollado por el pueblo huichol en la actualidad. Luego, en un segundo nivel, identificamos los límites, alcances y desafíos que depara la política del multiculturalismo en México con el objeto de testear empíricamente bajo qué condiciones los wixaritaris han hecho de la identidad cultural un mecanismo de legitimación de sus demandas (Álvarez, 2015). En concordancia con esto, deslizamos varias observaciones sobre los compromisos que ha adquirido el Estado mexicano en relación a los derechos de los pueblos indígenas, para de esta manera identificar cuáles son los derechos individuales y colectivos que están en riesgo –directa o indirectamente– por la posible extracción de minerales en el Área Natural Protegida Wirikuta. En un tercer momento, analizamos la centralidad que adquiere el territorio y el control de los recursos naturales en las reivindicaciones del pueblo wixárika, punto que nos permitirá evaluar de qué modo sus demandas se enlazan con el problema del multiculturalismo antes examinado. La cuestión del territorio y la territorialidad, entonces, cobrará especial importancia al momento de abordar la antes aludida ‘brecha de implementación’, según la cual puede discernirse entre el reconocimiento formal de un marco jurídico internacional de derechos, por un lado, y, simultáneamente, la ausencia de prácticas administrativas concretas que encaucen dicha política afirmativa de la alteridad (Martínez, 2015: 251-278). Por último, y tomando en cuenta las disputas del pueblo wixárika con el Estado, sociedad mexicana y empresas mineras transnacionales por el menoscabo de sus territorios, a largo del capítulo presentamos diversas posiciones esgrimidas por los habitantes de San Andrés Cohamiata respecto a la presencia/ausencia de un reconocimiento recíproco e igualitario en tanto integrantes de una comunidad indígena y, más relevante aún, como miembros de una sociedad pluriétnica que los engloba en una misma comunidad política.

1. Igualdad y diferencia: redistribución y reconocimiento

Desde épocas muy tempranas el concepto de diferencia cargó con un significante de exclusión e inferioridad. La *polis* o ciudad-estado de la antigua Grecia, pongamos por caso, durante siglos se autodefinió como una organización basada en la unión de los ‘diferentes’. Este orden social de la antigüedad, como es bien sabido, necesitó para su funcionamiento establecer una jerarquía –clara y distinta– que ubicara a ‘unos’ en la parte superior de la escala de la naturaleza y a ‘otros’, en cambio, en la parte inferior de la misma (Femenías, 2007: 21-43). Teniendo en cuenta esta premisa, diremos, para empezar, que toda identidad se constituye a través de un proceso de diferenciación personal o grupal. Esta afirmación sugiere dos hipótesis interconectadas. La primera indica que toda identidad, cualquiera ésta sea, siempre será estructurada a partir de una exterioridad negativa que la afirma, o sea, aludimos a ella diciendo lo que no es (Oyarzun, 1996). La segunda, desde un ángulo relativamente similar, sostiene que solo podemos dotar de significado a una identidad si aceptamos desde un comienzo su composición ontológicamente intersubjetiva, es decir, si asumimos con holgura la importancia que adquiere el ‘otro’ en la constitución del ‘yo’. Resumiendo ambas conjeturas señalaríamos que “nadie se construye sin relación al otro. Cada uno necesita ser reconocido para existir: son los otros quienes confirman nuestra existencia, ya que toda existencia es, al mismo tiempo, un reconocimiento” (García-Ruiz, 2010: 154).

Habría que decir que las identidades individuales y colectivas existen como tal porque hay incompatibilidades de fuerza, de antagonismo y de hegemonía. Los ‘diferentes’, escribe Femenías, “son los que no son iguales, en el sentido en que no son todos ciudadanos con los mismos deberes y derechos. Las mujeres, los esclavos, los negros, los extranjeros, los indígenas [...] son entendidos en tanto diferentes, como una desviación de la norma: los anormales, los inferiores” (2007: 55). Pero en el transcurso de la segunda mitad del siglo pasado, aquellas apreciaciones peyorativas de lo ‘otro’ comenzaron a experimentar un revés tanto en su producción teórica como en sus consecuencias políticas. Este giro en la cuestión de la diferencia, ahora como un asunto decisivo que debía ser reflexionado sin sesgos de discriminación, fue parte de una discusión más amplia en torno a las complejidades que presentaba el programa igualitario de la modernidad, en el cual emergió el concepto de moderno de identidad y con ello una política de la diferencia que presuponía que “cada quien debía ser reconocido por su identidad única” (Taylor, 1992: 70)³². Y diríamos que es en la experiencia histórica de la modernidad tardía que se torna más evidente la tensión entre una política de la igualdad y una política de la diferencia, la primera fundada en el principio de ciudadanía universal, mientras que la segunda, en cambio, constituida por el reconocimiento de las personas y los grupos en su diferencia y alteridad.

³² El justo reconocimiento de la diferencia no debería imponer una escala homogénea en su valoración, pues no todos sus aspectos son dignos de respeto. El racismo, en cualquiera de sus formas, no merece a nuestro parecer ningún tipo de tolerancia. En contra de lo que sostiene Amy Guttmann (1992), para quien en una sociedad democrática se deberían *tolerar* ciertas expresiones racistas o antisemitas, sostenemos que el problema político-filosófico de la tolerancia supone precisamente establecer en términos normativos un límite a lo que es públicamente aceptable de decir con aquello que no lo es por resultar perjudicial contra los valores que los sujetos comparten en sociedad.

Tal como aclararemos en otro capítulo, la identidad étnica del pueblo huichol ha sido sometida a diferentes regímenes de representación cultural. En América Latina este cambio de una diferencia indígena antes negada o minimizada hacia una incipiente valoración positiva de la misma, coincide con un proceso histórico que significó transitar de una racionalidad política estatal obsesionada con la homogenización del *ethos* nacional³³, a la posterior constitución de una nueva una lógica global del capitalismo transnacional tendiente a la heterogeneidad ‘no-conflictiva’ de las sociedades multiculturales. Esto significó, en pocas palabras, transitar de una política de asimilación forzosa, que caracterizó al indigenismo latinoamericano, a la multiplicación de las identidades en la globalización neoliberal avanzada. En lo que atañe exclusivamente a la antropología social y a los estudios étnicos, dicha valoración positiva de lo diferente se puede expresar a cabalidad con el sugerente desplazamiento semántico formulado por la antropóloga colombiana Astrid Ulloa (2004). En el pasado, afirma Ulloa, se observaba con distancia y total recelo al ‘sujeto colonial salvaje’. A la inversa, hoy, y de cara a los nuevos ciclos de protesta social, los pueblos originarios del continente americano son representados públicamente como ‘actores políticos ecológicos’.

Sea esto como fuere, vemos que los movimientos sociales indígenas que luchan por la preservación de sus territorios se ramifican en diferentes direcciones contribuyendo en el debate sobre la igualdad (redistribución) y la diferencia (reconocimiento). Inclusive, “la igualdad es una preocupación que, implícita o explícitamente, ha estado y sigue estando en el centro de las luchas sociales y del pensamiento social” (Jelin, 2014: 2). En cuanto al problema general de nuestro caso de estudio, diríamos, aún más, que las reivindicaciones territoriales del pueblo wixárika van acompañadas de un petitorio más amplio que busca establecer las bases para un nuevo trato con el Estado y la sociedad. De manera tal, que en determinadas circunstancias las demandas de los huicholes podrán insistir en un cambio de la política económica para así alterar la distribución de beneficios y cargas entre clases (igualdad). O bien, desde otro ángulo, sus reivindicaciones estarán orientadas hacia un imperativo moral que lucha por el reconocimiento recíproco (diferencia). Pero como oportunamente debate Nancy Fraser en un interesante diálogo con Axel Honneth, “no basta ni una política de la redistribución ni una de reconocimiento solas” (2006: 28). Esto quiere decir que la subordinación de los pueblos indígenas, la explotación de clase o el menosprecio de las minorías sexuales, precisarán de ambas estrategias para su comprensión y eventual superación. De ahí que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2002 [1985]) sostengan que una verdadera radicalización de la democracia demande para sí encarar por igual tanto las cuestiones ligadas a la redistribución como las relacionadas al reconocimiento.

³³ Para Luis Villoro (1988) uno de los rasgos más determinantes de la modernidad ha sido la crisis de los Estados nacionales. El autor sostiene que la ‘nación’ no siempre estuvo ligada al ‘Estado’, ya que su concepción tradicional no implicaba necesariamente soberanía política. En su definición más clásica suelen estar presente a lo menos cuatro dimensiones: i) comunidad de cultura; ii) conciencia de pertenencia; iii) proyecto común, y iv) relación con un territorio. Villoro, en definitiva, diferencia Estado y nación porque responden a necesidades distintas. “La nación satisface el anhelo de todo hombre de pertenecer a una comunidad amplia y afirmar su identidad en ella [...] El Estado cumple otro valor igualmente universal: el de la seguridad y el orden. Para establecer la paz y desterrar la *guerra de todos contra todos* es preciso la sumisión a un poder soberano” (1998: 13).

Es en clara referencia a la última fase de reivindicaciones por el territorio y la identidad cultural que la cuestión del reconocimiento haya recuperado notoriedad entre autoridades tradicionales, civiles y agrarias del pueblo huichol. En la afinidad de ambas perspectivas – reconocimiento y redistribución– notamos un montón de demandas que se puedan articular entre sí en función de una dinámica organizativa a nivel local y regional tendiente a promover la protección de sus sitios sagrados y derechos territoriales. Este proceso se puede constatar con la gran cantidad de pronunciamientos que ha divulgado el Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta, el Frente por la Defensa de Wirikuta o la Unión Wixárika de los Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit A.C. En 2013, sin ir más lejos, dirigentes del pueblo huichol reunidos en Pueblo Nuevo, en Santa Catarina Cuexcomatlán, redactaron un extenso comunicado con la finalidad de dar a conocer a la sociedad mexicana las posibles consecuencias que producirían los embates de la gran minería en contra de su patrimonio cultural. A todo esto, presentamos un breve fragmento de aquella cita que sintetiza la mutua dependencia que hay entre una dimensión redistributiva y otra de reconocimiento, ambas, por lo demás, de suma relevancia para interpretar las luchas territoriales de los huicholes.

Demandamos al Estado Mexicano que, más allá de anticipar cualquier mecanismo de protección, legisle para que nuestro territorio sagrado de Wirikuta tenga protección y reconocimiento efectivo de la UNESCO, no solamente atendiendo a la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, sino también a la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural de la Humanidad [...] Exigimos y solicitamos que se impulse y estimule con programas y proyectos, tomando en cuenta nuestras demandas y necesidades prioritarias, a través de sus Secretarías competentes, y no como actualmente está pasando con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) quienes intervienen de manera unilateral en temáticas que son competencia de las comunidades indígenas que conformamos el pueblo wixárika³⁴.

Retomando por un momento las discusiones que prevalecen hoy sobre el multiculturalismo, así como de otras fundamentaciones teóricas relacionadas a la política de la identidad, diríamos que “más o menos se ha confirmado como ideal común la visión normativa de que los individuos o los grupos sociales necesitan para su autorrealización práctica obtener reconocimiento o respeto de su diferencia” (Honneth, 2010: 72). Por esta misma razón y como resultado de una gran diversidad de movimientos que se articulaban en distintas partes del planeta, Charles Taylor concluyó que buena parte estas expresiones de descontento social apuntaban, de una manera más o menos perentoria, al reconocimiento de reivindicaciones identitarias específicas (1992: 53-117). De esta manera pareciera ser que el propósito político de los regímenes socialdemócratas ya no fuera exclusivamente la eliminación de las desigualdades económicas, sino, más bien, prevenir la humillación y el menosprecio de la diferencia cultural. De ahí que frases como “de la redistribución al reconocimiento” (Fraser, 2007; Benhabib, 2006) cobren inusitada relevancia en el debate político de hoy. De ahí, también, que una de las

³⁴ Información disponible en: <http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=3910> [Consultado el 3 de marzo de 2016].

condiciones más básicas en las teorías del reconocimiento sea el respeto a la diferencia cultural, dado que el reconocimiento de una identidad constituye una dimensión insustituible para la formación o malformación del sí mismo (Benhabib, 2006). Tal como lo introduce Charles Taylor en su pionero ensayo sobre el multiculturalismo:

(...) nuestra identidad está parcialmente moldeada por el reconocimiento o su ausencia, con frecuencia por el reconocimiento distorsionado de los otros. Por lo que una persona o un grupo de personas pueden sufrir un daño real, una distorsión real, si la gente o la sociedad que está a su alrededor les devuelve un reflejo de sí mismos limitante, degradante o despectivo. El reconocimiento debido no solo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital (1992: 54).

Ahora, como acertadamente advierte Laura Valladares (2008) siguiendo los planteamientos de Hale (2005), en el ámbito de los reconocimientos de los pueblos indígenas éstos no serán igualmente valorados en una esfera pública condicionada por los preceptos que dominan al neoliberalismo multicultural, puesto que dichos reconocimientos “responden en gran medida a los intereses de agencias supranacionales, como el Banco Mundial, para quienes existen dos clases de expresiones de la etnicidad. La que construye capital social y es digna de estimular, frente aquella que es disfuncional al modelo neoliberal porque genera conflicto y disenso” (2007: 293). Estas concepciones antagónicas de la etnicidad pueden ser interpretadas bajo la dicotomía establecida por Charles Hale entre ‘indio permitido’ e ‘indio negado’, parcelación o lógica binaria que aguarda un asunto clave para comprender la dinámica étnica que acontece en la Sierra Madre Occidental. Luis Mijares, comunero de San Andrés Cohamiata, redefine lo anterior del siguiente modo:

(...) al gobierno le interesa mantenernos distanciados, sin unión, para que entre nuestras comunidades no nos pongamos de acuerdo sobre el respeto de nuestros derechos como pueblo indígena. Por ellos que nos quedemos solo con nuestras artesanías y con nuestras danzas, nada más; que seamos indígenas de museos. Porque si hablamos de territorio y autonomía, o de otros derechos, ya es otra cosa, ahí pasamos a conflictivos y no nos van a escuchar tan fácil (entrevista realizada el 4 de abril de 2015).

Enlazado con el párrafo anterior, cabría agregar que las reivindicaciones por el territorio indígena han cobrado una creciente importancia en la opinión pública nacional y extranjera. Pero, conjuntamente, estas demandas han sido presentadas por el poder estatal y grandes grupos económicos como si se trataran de un verdadero peligro para la estabilidad del país, es decir, como un arsenal de peticiones que corresponden a un ‘indio disfuncional’ (Hale, 2005). Junto a ello se ha producido un incremento en la intensidad de los conflictos étnicos, en cuya resolución parece no haber acuerdo entre las partes involucradas (Foerster y Vergara, 2000). Como botón de muestra de este escenario de conflictividad, viene al caso citar la maciza base de datos preparada por el Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas (SICETNO)³⁵, en la cual se registran más de 170 organizaciones sociales indígenas del continente a propósito de una diversidad de temas, que van desde la autonomía, el derecho a la

³⁵ Información disponible en: <<http://www.sicetno.org>> [Consultado entre enero y abril de 2016].

autodeterminación, pasando por la recuperación de territorios, hasta el fortalecimiento de la identidad cultural y lingüística. A propósito de la controversia por Wirikuta, SICEITNO enumera una pila de derechos culturales y religiosos del pueblo wixárika que están siendo vulnerados por la acción de la gran minería en territorio indígena. Entre ellos destacan los artículos 2, 4, 6, 13, 14, 15, 17 y 18 del c169 y los artículos 19, 20, 25, 26 y 29 de la Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (DDPI). En otro momento revisaremos con mayor atención los problemas que se han presentado por la infructuosa implementación de estos instrumentos jurídicos internacionales que, cabe recordar, fueron ratificados tempranamente por el Estado mexicano³⁶.

El movimiento social indígena por la defensa de Wirikuta ha hecho de la política de la identidad un interesante fenómeno para los medios de comunicación de masas, “posicionando a los territorios sagrados huicholes y las amenazas a éstos –empresas mineras, desarrolladoras turísticas, presas, entre otros– como un acontecimiento que merece la atención de la opinión pública” (Álvarez, 2015: 128). Las manifestaciones del pueblo wixárika también han concitado adhesión y popularidad en ciertos sectores de la sociedad mexicana producto del trabajo que han desarrollado sus comunidades con otras organizaciones, logrando articular a diferentes fuerzas sociales capaces de desplegar un diálogo interétnico conducente a proteger la territorialidad y la autonomía de los pueblos indígenas. Como sostiene Paul Liffman, hoy en día “muchos aliados añoran (re) indianizarse a través de la participación chamánica. Por lo tanto, es una crisis compartida por wixaritaris y no-indígenas enajenados, los autóctonos han abierto parcialmente y de manera pública su relación exclusiva con los antepasados” (2014: 526). En resumen, y siguiendo el argumento recién expuesto, dado que las tradiciones culturales de los huicholes son objeto de amenazas, las autoridades tradicionales de las comunidades despliegan prácticas rituales que antes ocultaban celosamente para algunos públicos no indígenas “que son receptivos a los reclamos cosmopolíticos porque comparten la categoría –a menudo fetichizada– de la ‘indianidad mágica’, pues se abre un espacio para el reencantamiento del mundo (Liffman, 2014: 527). Como veremos en las páginas que siguen, el poder simbólico del peyote, el ‘trance puro’ de las sesiones chamánicas o la ‘pertenencia mítica’ a los sitios sagrados, figuran como un verdadero motor para el movimiento social antiminerero en Wirikuta.

Otro elemento a tomarse en cuenta, es que la extendida percepción de injusticia, la visible exclusión en los procesos de deliberación democrática y la vulneración de los derechos colectivos³⁷, constituyen un auténtico agravio para los pueblos indígenas en el sentido grupal de dañar su autoestima. Esto tiene más sentido si consideramos que “el pleno reconocimiento

³⁶ El c169 fue ratificado el 5 de septiembre de 1990, mientras que la DDPI fue aprobada el 13 de septiembre de 2007. En lo que atañe a esta última, 143 países votaron a favor, 4 en contra [Australia, Canadá, Estados Unidos y Nueva Zelanda], 11 se abstuvieron y 34 no estuvieron presentes en la votación). Información disponible en: <http://www.territorioindigenaygobernanza.com/onu-ddpigobernanza.html> [Consultado el 2 de abril de 2016].

³⁷ Para el abogado Agustín Grijalva los derechos colectivos refieren a derechos humanos específicos de los cuales son titulares determinadas colectividades humanas. Los derechos colectivos son parte de los llamados derechos de tercera generación cuyo reconocimiento internacional fue posterior a los derechos civiles y políticos (primera generación) y a los derechos económicos, sociales y culturales (segunda generación). Información disponible en: <http://www.uasb.edu.ec/padh/centro/pdf1/grijalva%20agustin.pdf> [Consultado el 2 de abril de 2016].

público como ciudadanos iguales requiere: a) el respeto de la identidad de cada individuo, y b) el respeto de aquellas prácticas y modos de ver el mundo que son objeto de una valoración singular” (Guttmann, 1992: 21). Es probable que, en último término, el no reconocimiento de la diferencia como resultado de una deteriorada valoración de lo ‘otro’ pueda derivar en un daño para la formación de la identidad colectiva de los huicholes. Se trata, como bien lo explica Axel Honneth, “en que si yo no reconozco al otro en la interacción como un determinado tipo de persona, tampoco puedo verme reconocido como tal tipo de persona en mis reacciones, porque a él precisamente debo concederle las cualidades y facultades en que quiero ser confirmado por él” (1997: 53).

En lo que concierne al reconocimiento de las identidades diferenciadas, Otoniel Riviera Carrillo, un joven estudiante de la comunidad San Andrés Cohamiata, recurre a varios hechos de la vida política mexicana que han marcado la relación que mantienen los pueblos indígenas y el Estado.

No sé si te han contado que en México casi hubo una revolución. El Estado y los militares se pelearon con los indígenas, con los zapatistas de Chiapas. Eso fue bueno para nuestro reconocimiento, ya que el gobierno por fin notó que existíamos, pues desde esa fecha el estado de Jalisco comenzó a preocuparse por nosotros. Yo pienso que antes no existíamos para nadie, pues la mayoría no respetaba nuestra cultura. Pero ahorita la gente ya sabe, hicieron un Convenio (c169), y ahorita, ya casi digamos, se respeta y el gobierno sabe que somos nosotros los que estamos aquí. Con el levantamiento de los nuevos zapatistas fue como que se abrió la puerta, fue como una reflexión muy importante para ellos, y no solo para los zapatistas sino para todos los indígenas que vivimos en México (entrevista realizada el 6 de abril de 2015).

En cuanto la noción de ‘justicia’ tomaremos prestada la definición preparada por León Olivé (2007), para quien, en rigor, este término remite a la posibilidad de satisfacer las necesidades básicas de todos los miembros de una sociedad, ya sea desde un campo de acción que pertenece al reconocimiento de la diversidad o bien desde otro vinculado a la políticas redistributivas. Este concepto tiene especial resonancia producto de una situación ampliamente conocida, “los pueblos indígenas han sufrido de manera desproporcionada el racismo y la exclusión cultural por un lado y, por el otro, la explotación económica y la pobreza” (Hale, 2005: 52). En palabras del filósofo latinoamericano:

(...) por una sociedad justa entiendo una donde se han establecido los mecanismos que garanticen las condiciones y la distribución de bienes y de cargas de modo que satisfagan las necesidades básicas de todos sus miembros, así como el desarrollo de sus competencias y capacidades siempre y cuando los planes de vida para los cuales son básicas estas necesidades sean compatibles con la realización de los planes de vida de los demás miembros de la sociedad, es decir, que sean necesidades básicas legítimas (Olivé, 2007: 105).

Como hemos venido discutiendo, las teorías del reconocimiento se han convertido en una herramienta conceptual cada vez más utilizada para redefinir los procesos de cambio social que experimentan las ‘minorías culturales’ en el capitalismo contemporáneo. Sea esto como fuere, es con la obra del filósofo alemán Axel Honneth, una de las figuras más influyentes de la

‘tercera generación’ de la Escuela de Fráncfort, junto al trabajo desarrollado por Charles Taylor, célebre filósofo canadiense vinculado a los exámenes de la modernidad, quienes han llevado adelante el trabajo más sistemático en lo que refiere a la preeminencia del reconocimiento intersubjetivo como un problema fundamental en la comprensión de los conflictos sociales de nuestros días. Ambos autores prepararon una sofisticada argumentación en torno a la igualdad y a la diferencia, discusión que luego puede ser útil para replantear una reflexión concerniente a la exclusión política (reconocimiento) y a la explotación económica (redistribución) de los pueblos indígenas. Con esto queremos subrayar que “si bien en los conflictos actuales adquieren una presencia notable las reivindicaciones a partir de las diferencias culturales [...] resulta claro que los problemas originados por la redistribución económica no dejan de manifestarse, en ambos casos planteados en los reclamos de actores políticos y movimientos sociales” (Ramaglia, 2010: 51).

En otro orden de cosas, deberíamos considerar que si bien los debates ligados al multiculturalismo y a las políticas del reconocimiento han encontrado un fuerte impulso en intelectuales europeos y anglosajones, el pensamiento latinoamericano también ha contribuido a ensanchar esta discusión desde un contexto de enunciación en específico. Entre sus principales representantes se encuentran Rodolfo Kusch, Luis Villoro, Fidel Tubino y Raúl Fornet-Betancourt. Cada uno de ellos ha examinado desde diferentes ángulos las consecuencias provocadas por el capitalismo en la redefinición y transformación de las identidades culturales. Una aproximación inicial en la obra de estos autores pone de manifiesto, en primer lugar, que existen diferentes preocupaciones en relación al debate del reconocimiento, dejando entrever, en segundo término, que sobresalen similitudes pero también divergencias entre el pensamiento crítico latinoamericano y la teoría social que se produce en el mundo anglosajón. En definitiva, estas y otras discrepancias serían una de las razones que explicaría por qué hasta la fecha no hay teoría social unificada del reconocimiento.

De un modo general, lo que es significativo para la hipótesis de nuestra investigación, es que la compleja relación entre Estado y colectividades étnicas no constituye un problema exclusivo para México sino que representa una situación común para toda América Latina (Bartolomé, 2006). Pero el caso mexicano presenta sus especificidades, de las que destaca la emergencia de movimientos sociales indígenas que estuvieron atados a ciertos eventos políticos que marcaron decididamente la década del noventa, como el rechazo a los festejos del V Centenario de la Conquista de América o la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte en 1994, hecho que tuvo como punto más alto la posterior insurrección armada del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en los altos de Chiapas durante el mismo año.

El levantamiento neozapatista en la selva lacandona fue tremendamente significativo para exigir una discusión conducente a la instauración de nuevos pactos en la sociedad mexicana. Se colocó en la esfera pública la necesidad de volver a la etnicidad, pero ahora como un problema político. Por ello, “México nunca será el mismo después del 1 de enero de 1994. En tanto su desafío actual parece ser el de buscar nuevos escenarios para la mediación y resolución de conflictos, así como para avanzar en la construcción de un país realmente plural y multicultural”

(Bello, 2004: 181). Lo acontecido en Chiapas reanimó de manera vertiginosa la formación de nuevas fuerzas indígenas y campesinas por todo México, las que enarbolando un discurso étnico y de clase, “hicieron sentir su presencia en las políticas planetarias relativas a la identidad, los títulos que los asisten, el reconocimiento y los derechos individuales” (Comaroff y Comaroff, 2011: 78). Los objetivos de estas demandas se han expresado de diversos modos, con diferentes respuestas por parte de la sociedad y el Estado, pero casi siempre consistieron en reivindicaciones territoriales, políticas, lingüísticas y culturales. Es así que “desde 1989 se han promulgado más de cien constituciones nuevas que, en su mayoría, dan mucho más lugar a la heterogeneidad que las anteriores y se expresan en el lenguaje de los derechos” (Comaroff y Comaroff, 2011: 79).

En su discurso oficial, la política del Estado mexicano estuvo orientada hacia una limitada pero celebrada consagración del pluralismo, la diversidad, la heterogeneidad, la democracia y la participación ciudadana. En los años noventa la racionalidad gubernamental diseminó la idea de un próspero paisaje multicultural que reconocía la composición pluriétnica de la sociedad. Pero este régimen discursivo se estrelló con una historia repleta de vejaciones para miles de subjetividades inferiorizadas por la memoria nacional. Análogamente, en el último tiempo los indígenas se han transformado en un suerte de espejo para las sociedades de América Latina, “donde ésta se ve deformada”, como dice José Bengoa (2000: 12). Bajo esta premisa, “al observarse en ese espejo los latinoamericanos ven su historia llena de fantasmas, grotesca hasta la saciedad, deforme y poco amable. Miran hacia atrás el origen de estas sociedades fundadas en la violencia, en la muerte de millones de seres humanos y pueden concluir que esa historia de ‘conquistas interminables’ no ha concluido” (Bengoa, 2000: 12).

Con el caso concreto del pueblo wixárika, podemos afirmar que la cuestión del reconocimiento igualitario basado en el respeto de la diferencia supone que se construya una relación dialógica firme y no una simple negociación instrumentalizada de intereses para la resolución de conflictos. En ese sentido, “la lucha por el reconocimiento no es únicamente un conflicto por el poder, el control territorial o la distribución económica, sino que es también una disputa por el sentido y amplitud que debe tener ese reconocimiento” (Foerster y Vergara, 2000: 13). Esto quiere decir, en consecuencia, que la conflictividad interétnica en México es susceptible de ser abordada desde una dimensión estrictamente cultural que exige el reconocimiento efectivo de la alteridad, o bien, desde un enfoque eminentemente económico que subraye la imperiosa necesidad de superar la explotación de clase.

Sin desconocer que las desigualdades materiales han sido determinantes para conocer las motivaciones que se articulan alrededor de las movilizaciones indígenas, este análisis debería ser complementado, a nuestro parecer, con las luchas por el reconocimiento de las identidades étnicas. En suma, sostenemos que una antropología social crítica que problematice en la ‘culturalización’ de los conflictos sociales y ambientales, necesita encarar dos dimensiones que operan simultáneamente: una relacionada a las políticas de la diferencia cultural y otra que es propia de las políticas sociales de la igualdad. De ahí que se concluya una íntima pero diferenciable relación entre reconocimiento y redistribución. Esta posición argumentativa tiene

la ventaja de mantener un diálogo no exento de complicaciones entre una esfera económica y otra cultural. Pero también tiene la virtud de hacer ver las zonas oscuras, las fisuras y las contradicciones que se despliegan entre el Estado y los pueblos indígenas. Antes de profundizar en esta cuestión debemos pasar a nuestro segundo debate, concerniente a las limitaciones y posibilidades del multiculturalismo en México a partir de la experiencia del pueblo wixárika.

2. La política del multiculturalismo en México: limitaciones y posibilidades

Los procesos contemporáneos de articulación política entre grupos étnicos y estados nacionales, definidos como sistemas interétnicos (Bartolomé, 2006), se proveen en la actualidad de nuevos modelos de significación conceptual para ser interpretados y discutidos en la esfera de los asuntos públicos. De igual forma, durante las tres últimas décadas se ha producido una importante transformación en el reconocimiento constitucional de la pluralidad étnica a partir de la institucionalización de un nuevo marco jurídico supranacional de derechos indígenas (Gálvez y Gutiérrez Chong, 2016). Ahora bien, cuando las políticas afirmativas de la identidad cultural se multiplican con mayor intensidad en la era global de la diferencia, pareciera ser que el multiculturalismo, simultáneamente, se beneficiara de una polisemia no exenta de dificultades. Estas contradicciones se manifiestan por las mismas ambigüedades que proyecta el concepto. En determinadas circunstancias se convertirá en una categoría política reivindicativa para referirse a las luchas por el reconocimiento (Taylor, 1992), o desde un extremo opuesto, se utilizará para perfilar una etnicidad de corte empresarial en tanto ideología del capitalismo en su momento histórico diferencial (Comaroff. y Comaroff, 2011).

Los movimientos sociales indígenas en México tienen larga data y han sido documentados tanto para la época colonial como a lo largo de su vida republicana (Valladares, 2008). Lo mismo podríamos decir para el pueblo huichol, ya que éste en diversos momentos de la vida política mexicana “se ha movilizó contra el Estado en aras de defender y en algunos casos expandir su soberanía territorial” (Álvarez, 2015: 124). Es más, hoy día, y en directa relación a las disputas que mantiene por la defensa de sus sitios sagrados, se vislumbra un novedoso y estratégico “aprovechamiento del multiculturalismo como discurso jurídico, moral y político, que no habla del empobrecimiento de su identidad cultural sino de una etapa en su proceso histórico de diferenciación al interior del Estado nacional” (Álvarez, 2015: 124). He aquí otro elemento a tenerse en cuenta: el proceso de movilización en contra del extractivismo minero, ha traído consigo, indirecta o directamente, una pérdida en el lenguaje de clases. Este predominio del ‘reconocimiento’ por sobre la ‘redistribución’, o de lo ‘cultural’ por sobre lo ‘económico’, corresponde a causas más profundas que lamentablemente no tenemos tiempo suficiente de abordar, pero que sin duda coincide con un crecimiento en las demandas por la diversidad de los grupos humanos. Todavía más, las redefiniciones identitarias y las nuevas reivindicaciones culturales “generaron cambios en los marcos interpretativos y en las políticas de reconocimiento centrados en la celebración de la diversidad, el multiculturalismo y la diferencia. [Pero] se trata más que de coincidencias y habría que analizar las afinidades entre individualismo neoliberal y exaltación de la diversidad” (Jelin, 2014: 1).

Tal como conseguimos testear a lo largo de este trabajo, el proceso de defensa territorial protagonizado por los huicholes nos enseña un uso político de lo étnico mediante un conjunto de estrategias que hace del discurso multicultural un fundamento en su ‘acción colectiva’³⁸, demostrando, incluso, “que es posible que las identidades históricas se reinventen como alteridades políticas sin que esto implique el sacrificio de su integridad identitaria” (Álvarez, 2015: 132). Por otra parte, el sostenido avance de las luchas por la tierra del pueblo huichol nos lleva a pensar en las contradicciones (o en las coincidencias que señala Jelin) que se producen entre las ‘conquistas’ constitucionales en materia indígena con la consolidación de una política económica neoliberal que celebra, difunde y promueve toda diferencia cultural, siempre y cuando ésta no altere el orden social imperante. Expuesto de este modo, “las identidades que se construyen bajo los términos del neoliberalismo no se oponen al poder, juegan bajo sus reglas; mientras que aquellas identidades que existen en los márgenes, que no se construyen como dispositivos políticos, sino como alteridades radicales, son percibidas como auténticas y hasta rebeldes” (Álvarez, 2015: 133).

Las movilizaciones sociales indígenas han mantenido una presencia destacada en la vida política del continente americano. En países como Bolivia, Ecuador o México, los nuevos ciclos de protesta social no solo se proponen ampliar derechos considerados como necesidades básicas para el desarrollo integral de las comunidades, sino que también apelan a la transformación de las relaciones de poder y a un cambio real en la estructura clientelar del Estado. La combinación de estas demandas, una vinculada a un campo estrictamente económico y otra conexas a una esfera cultural, nos permite profundizar en la dimensión política que asume la identidad étnica en las demandas de los pueblos indígenas. Como correctamente sugiere Rodolfo Stavenhagen (1996), la emergencia política de nuevas organizaciones indígenas en la década del noventa reveló que las luchas por el territorio y los recursos naturales no podían escindirse de otras peticiones que reclamaban por el reconocimiento de una identidad cultural diferenciada. En una palabra, “bajo los términos actuales en que se expresa la discriminación étnica y racial, los países de la región deben considerar las perspectivas de la diversidad y el multiculturalismo como una estrategia global para enfrentar sus desafíos del próximo siglo” (Bengoa, 2003: 2).

En otro polo advertimos que desde los años noventa del siglo pasado la cuestión indígena ha ingresado con plenitud en las agendas legislativas latinoamericanas. Esto no quiere decir que antes de esta década el tema no representara una preocupación para la agencia estatal. No obstante, diríamos que fueron las nuevas condiciones que impuso el neoliberalismo avanzado a escala planetaria –la neutralización de la política deliberativa, la constitución de una racionalidad basada en el cálculo de costos y beneficios, la liberalización de los mercados y el crecimiento del capital–, lo que de alguna manera explica que la construcción política de las identidades indígenas

³⁸ Parece necesario exponer algunas puntualizaciones sobre este concepto, sin la cual los fenómenos políticos de los pueblos indígenas serían aún más complejos de aprehender. Tal como lo plantea Álvaro Bello, “la acción colectiva de los movimientos étnicos se puede expresar de distintas formas: como rebelión, estallido social, protesta, pero también como negociación y participación a través de canales institucionales formales y estructuras de representación tradicional. Es en base a esta acción en donde cada comunidad encuentra la forma de configurar y expresar su etnicidad” (2004: 42).

se convirtiera en una problemática transcontinental. O sea, la llamada ‘cuestión étnica’ ya no podía ser abordada únicamente como un ‘problema de pobreza rural’, o de ‘minorías culturales’, el fenómeno en cuestión era un asunto de importancia regional y con presencia global, “ya que en muchas partes del mundo grupos históricamente minorizados, que se definían y se siguen identificando como originarios del lugar, impulsaron novedosos procesos de acción política con la intención de reconstruir sus identidades étnicas” (Bengoa, 2003: 8). Por eso, “muchas veces esas identidades parecían olvidadas o sobrepasadas por la modernidad y las modernizaciones que las acompañan. Asombrosamente, los dirigentes indígenas han sido capaces de reorganizar sus discursos en el nuevo contexto de modernidad y globalización de la década del noventa” (Bengoa, 2003: 9).

Los procesos de reconfiguración identitaria en las sociedades globalizadas también han permeado la realidad contemporánea del pueblo huichol, quienes, en un interesante juego de intercambios culturales con otras organizaciones indígenas y no indígenas, han sido capaces de articular un discurso en torno a una identidad étnica que opera como una dimensión gravitante para acordar nuevos arreglos con el Estado. Respecto a este punto, integrantes de la comunidad San Andrés Cohamiata han observado con atención este momento de mayor reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. En el transcurso de una práctica de campo en 2015 tuve la oportunidad de compartir una larga conversación con María de la Cruz, una extraordinaria mujer que con cerca de cincuenta años de edad nunca se ha involucrado en demasía en los asuntos políticos de la comunidad, manteniendo particular reserva en aquellos temas que atañen a los arreglos jurídicos con el Estado o empresas mineras por la preservación de sus lugares de significación histórica. A pesar de no defender públicamente una posición en dicha controversia, María no titubeó al momento de expresar su opinión sobre este tema y, durante esa tarde de abril, optó por alzar su voz para evaluar desde su experiencia la situación por la que atraviesan las comunidades del pueblo wixárika en lo relativo al reconocimiento de sus derechos.

Bueno, yo pienso que en algunas partes si se reconocen nuestros derechos, pero lamentablemente en otros lugares no ocurre lo mismo. Pero diría que hoy son más respetados que antes. Eso sí. Porque antes nadie sabía que existíamos, para muchos éramos unos desconocidos. Ni siquiera los propios mexicanos sabían en qué estábamos. Pero en otras partes todavía sigue siendo muy difícil la situación y falta mucho para que se respeten nuestros derechos como pueblos (entrevista realizada el 6 de abril de 2015).

Esta apreciación respecto a los arreglos políticos, jurídicos e institucionales que ha propiciado el Estado mexicano es compartida por otra integrante del pueblo huichol. Celia Vargas, oriunda de localidad de Las Latas (un pueblo contiguo a San Andrés Cohamiata), frente a la pregunta si cree que se reconocen o no los derechos de los pueblos indígenas, sostiene que “tal vez en los últimos años un poco más. Uno ve que hay más organizaciones no gubernamentales que han estado con nosotros para hacer valer los derechos. Entonces yo creo que sí, sobre todo por el apoyo de estas organizaciones” (entrevista realizada el 8 de abril de 2015). Pero como es de suponer, esta mirada difiere de otras posiciones, ya que, pese a la existencia de un marco legal que reconoce derechos y deberes, las prácticas de exclusión social,

las lógicas de discriminación racial y las viejas fórmulas de explotación económica siguen campeando con total impunidad en el México actual. Esa es también la percepción que exterioriza Jorge Mijares, quien frente a la misma interrogante nos dice:

Yo creo que francamente no se respetan nuestros derechos. No se tratan de igual manera a los indígenas cuando salen a la ciudad. Acá en la comunidad si son muy respetados. Pero cuando salen afuera ya es otra cosa, hasta a mí me han tratado mal en los restaurantes de por ahí por llegar con mi morralito. Yo creo que por eso la gente se comporta así, de manera esquivada con los mestizos, porque lo que les hacen en la ciudad lo hacen ellos cuando ustedes vienen para acá, es lo mismo (entrevista realizada el 9 de abril de 2015).

Es cierto, claro está, que hoy se distingue un mayor número de espacios donde antes el pueblo wixárika tenía menor incidencia pública. Pero no deja de ser cierto, a su vez, que aquella agitación social coordinada ‘desde abajo’ muchas veces es restringida por una gubernamentalidad que se impone ‘desde arriba’. Como vemos, “el primer principio en el multiculturalismo neoliberal no permite que los derechos indígenas violen la integridad del sistema productivo, especialmente esos sectores que están articulados a la economía globalizada” (Hale, 2005: 59). Entonces, a pesar de las abundantes conquistas constitucionales alcanzadas en los últimos treinta años, las movilizaciones sociales indígenas siguen empeñando sus esfuerzos en cuestionar el proyecto cultural neoliberal y, sobre todo, el acentuado autoritarismo que ha caracterizado a los estados latinoamericanos.

A propósito de este tema, José Bengoa reitera una premisa sencilla pero no menos contundente para nuestra argumentación: “los indígenas existen en América Latina y tienen derechos. Más bien, los van adquiriendo o conquistando, poco a poco. Asistimos hoy a una suerte de conquista al revés” (2000: 11). De manera prácticamente similar, “puede decirse que el modelo de la sociedad contemporánea, para bien o para mal, es multicultural” (Forte, 2007: 613). Con arreglo a lo expresado, la política multicultural experimentó un especial auge durante la reforma del Estado en la década del noventa, y de conformidad al artículo 2 de la Constitución, se estableció que toda configuración cultural diferenciada de la sociedad nacional mayoritaria tenía el derecho a determinar libremente cómo se vivía, actuaba y comportaba. Con todas las limitaciones que exhibe el multiculturalismo en el capitalismo neoliberal, cabe preguntarse, entonces, si las demandas del pueblo huichol auspician en su interior la necesidad de transitar de una realidad multicultural hacia un escenario, digamos, intercultural, “para lo cual es menester una reforma del Estado, no solo entendida en términos administrativos, económicos o electorales, sino, en un sentido más amplio, como una transformación de las relaciones de poder entre indígenas y no indígenas” (Maldonado, 2010: 288).

A lo largo de este apartado, y de la manera más rigurosa que nos ha sido posible, hemos intentado mantener un espíritu crítico para abordar uno de los fenómenos sociopolíticos más notables de las últimas décadas del siglo XX, nos referimos al resurgimiento de movimientos indígenas como actores sociales gravitantes en la vida política latinoamericana. Los pueblos indígenas organizados haciendo uso de diversos discursos étnicos y ambientales, han logrado posicionar en el debate público las demandas por el respeto a sus derechos, y exigiendo, a la par,

el establecimiento de nuevos pactos que promueven la transición de ciudadanías homogéneas hacia democracias multiculturales y pluriétnicas³⁹ (CEPAL, 2012). Finalmente, para cerrar este acápite, es significativo apuntar que el caso del pueblo huichol nos muestra que la identidad étnica bien puede ser examinada en tesitura política. La incapacidad del Estado mexicano para articular a las identidades étnicas reconocidas en su propia Constitución ha generado el resurgimiento de reivindicaciones identitarias en función de los grupos sociales de pertenencia. Se trata, por ende, “de identidades fuertes que reivindican historia, tradición y contenido cultural, pertenencia arraigada y diferencia, lo que ha convertido a las luchas por la identidad en unos de los conflictos más relevantes en el interior de los territorios nacionales” (García-Ruíz, 2010: 162).

2.1. El multiculturalismo: un concepto polémico

Tal como ocurre con el concepto de reconocimiento, el multiculturalismo ha sido ampliamente discutido en el pensamiento político contemporáneo. Un concepto con particulares repercusiones para la antropología social, tanto en su dimensión teórica-conceptual como en su aplicación práctica-institucional, y con una implementación, que dicho sea de paso, se confronta con diferentes modelos que varían de acuerdo a las condiciones históricas de cada sociedad. A nuestro juicio, la densa carga semántica del multiculturalismo sugiere que en determinados momentos sea demandado como una categoría política que remite a las ‘luchas por el reconocimiento’ de las minorías culturales y, en caso contrario, sea utilizado como una ideología del capitalismo en las sociedades neoliberales de hoy. Para el caso específico de México, “con la instauración del modelo neoliberal se introdujo también el proyecto multiculturalista que significó el reconocimiento de la diversidad cultural e identitaria del país” (Valladares, 2008: 293). Más todavía, “se le puede adjudicar al multiculturalismo el ser una criatura del capitalismo multinacional y de la globalización, que en nombre de la diversidad promueve la fragmentación cultural y la coexistencia híbrida e intraducible de distintas culturas” (Bartolomé, 2006: 116).

En el célebre ensayo de Charles Taylor publicado en 1992 se presentan varios modelos de política multicultural⁴⁰ que abogan por una sociedad unitaria en la esfera privada pero que

³⁹ Respecto a la noción de ciudadanía, diríamos que “[ésta] ha sido definida como la titularidad de derechos, pero puede ser ampliada para buscar una mayor participación basada en la diferencia, la interculturalidad y el multiculturalismo. Por otra parte, creemos que hay una porción de esta tarea que ya está siendo realizada por los propios pueblos indígenas. En la búsqueda del reconocimiento, la restitución y la participación, dichos pueblos han iniciado su propio camino de ciudadanía, en algunos países más que en otros, en algunas regiones y localidades más que en otras. Lo concreto es la evidencia de que los pueblos indígenas, constituidos como actores sociales, por medio de su acción colectiva están participando activamente en la construcción de las nuevas formas de comprender y vivir la comunidad política del futuro” (Bello, 2004: 129).

⁴⁰ Los modelos multiculturales corresponden por lo general a ciertas concepciones del liberalismo. Michael Walzer identifica dos grandes tendencias para pensar el multiculturalismo. “1) El primer tipo de liberalismo está comprometido de la manera más vigorosa posible con los derechos individuales y, casi como deducción a partir de esto, con un Estado rigurosamente neutral, es decir, un Estado sin perspectivas culturales o religiosas, o en realidad, con cualquier clase de metas colectivas que vayan más allá de la libertad personal y seguridad física, el bienestar y la seguridad de sus ciudadanos. 2) El segundo tipo de liberalismo permite un Estado comprometido con la supervivencia y el florecimiento de una nación, culturas y religiones, en la medida que los derechos básicos de los ciudadanos que tienen diferentes compromisos, o que no los tienen en absoluta, estén protegidos. El segundo tipo de liberalismo estaría más apegado a un principio de respeto de las minorías, y sobre todo, a una política abierta al reconocimiento de las diferenciaciones culturales” (Walzer, 1992: 139; cit. en Donoso, 2003: 15).

alienta a la diversidad en asuntos comunales. Esto quiere decir que “en la esfera pública se trata de plantear el problema de si en una sociedad democrática puede conciliarse el trato igualitario para todos los individuos con el reconocimiento de las diferencias específicas que dentro de esa misma sociedad se manifiestan” (Donoso, 2003: 14). Según esta afirmación, la puesta en marcha del multiculturalismo en un estado de derecho democrático tendría la obligación de ayudar a los grupos que se encuentran en desventaja con el fin de preservar su cultura frente a las amenazas que depara la sociedad mayoritaria, díganse las manifestaciones del racismo en tanto estructura permanente de exclusión del otro en todas sus formas (Balibar, 1988: 63-111). Taylor, por su parte, sostiene que el multiculturalismo es aquella política formulada en nombre de grupos minoritarios, es decir, consiste en establecer los principios normativos que permitan reconocer y tratar como iguales a todas las personas, pero sin pasar por alto sus singularidades. Con arreglo a esta definición florece el siguiente imperativo universalista: todos los sujetos son iguales y todos esperan ser reconocidos como tales pero sin que esto signifique la neutralización de la diferencia (Taylor, 1992: 62-134). En pocas palabras, “es obvio que cuando se habla de multiculturalismo se alude a una corriente política normativa que, con independencia de sus múltiples versiones, reivindica o promueve el reconocimiento y respeto de la diversidad cultural” (Forte, 2007: 613).

Para el filósofo alemán Jürgen Habermas, mientras tanto, un desafío que concierne al multiculturalismo sería cómo establecer un piso normativo mínimo que haga posible mantener un equilibrio entre la idea liberal de igualdad y el igual tratamiento de las culturas en el orden social capitalista. Por esta razón, “Habermas reconoce la importancia de la distinción analítica entre las dimensiones de la justicia social que concierne a las relaciones verticales entre ciudadanos de una sociedad estratificada, y de la pertenencia, que se refiere a las relaciones horizontales entre miembros de la comunidad política” (Leite, 2007: 31). El argumento defendido plantea la complementariedad de ambas posiciones, vale decir, por un lado resguardar una noción de igualdad cívica mediada por la justa distribución de los recursos materiales y, por el otro, luchar por un reconocimiento de los derechos colectivos. Así pues, la postura de Habermas en el debate acerca del multiculturalismo trata:

(...) de una posición peculiar que permite al autor cuestionar determinadas políticas de la diferencia, que contribuyen decisivamente a la inclusión de los ciudadanos a los cuales es negado el pleno reconocimiento como miembros de una comunidad política, y al mismo tiempo llamar la atención acerca de las potenciales amenazas a la autonomía individual asociadas a las demandas específicas de grupos, particularmente en lo atinente a los llamados derechos culturales (Leite, 2007: 29).

Tanto Habermas como Taylor, y en menor medida Kymlicka, destacan que la cuestión del multiculturalismo está íntimamente relacionada a las luchas por el reconocimiento de las identidades culturales (entre ellas las de los pueblos indígenas), por tanto, en la defensa común contra la discriminación, el racismo y el menoscabo de las diferencias. La postura de Habermas con respecto al multiculturalismo, como señalamos más arriba, “se caracteriza por un difícil equilibrio entre igualdad y diversidad, defendiendo una concepción universalista sensible a las diferencias” (Leite, 2007: 30). La influyente obra de Kymlicka también ha difundido una idea

que atañe a la importancia que tiene el reconocimiento igualitario para promover una cultura política democrática. Hoy en día la política multicultural aplicada en contextos latinoamericanos reconoce el carácter plural de los grupos humanos, esto quiere decir que en su doctrina se abandonaría el antiguo paradigma ‘integracionista’, en tanto asimilación forzosa de las ‘minorías’ al seno de la sociedad mayor. Uno de los cuestionamientos más reiterados a este modelo, es que solo estaría dispuesto en aceptar las expresiones de la diversidad siempre y cuando ésta no desafíe a la ideología del sistema dominante. En pocas palabras, “la pluralidad que place al capital es la pluralidad epidérmica o domesticada, ya que para el gran dinero es veneno la irreductible, terca y subversiva diversidad de los hombres y la naturaleza, una pluralidad radical que, en última instancia, es incompatible con el mercantilismo absoluto” (Bartra, 2007: 169).

El multiculturalismo, en su concepción más elemental, ante todo, afirma la diferencia, designa diferentes formas de pluralismo (Kymlicka, 1996) y reconoce que toda cultura es consustancialmente diversa, dinámica y está en diálogo con diferentes tradiciones de pensamiento (Parekh, 2005). Igualmente es posible preguntarse por el “reverso de la diferencia” (Arditi, 2010: 99-124), esto es, por los nocivos efectos de un particularismo a ultranza que abandone todo principio de universalidad. Esto significa que las bases del multiculturalismo no deberían sedimentarse a partir de una “pura lógica de la diferencia” (Laclau, 2010: 125-143), por el contrario, éstas necesitan enlazarse a un equilibrio político que va de lo particular a lo universal, entre lo local y lo global, y viceversa. El punto de partida, en ese caso, debería ser que “una particularidad no puede ser construida a través de una pura política de la diferencia sino que tiene que apelar, como condición misma de su constitución, a principios universales” (Laclau, 2010: 129).

En una extraordinaria publicación que hemos tenido la oportunidad de citar en repetidas ocasiones, la filósofa turca Seyla Benhabib (2006: 59) procura responder a un problema que al parecer ha preocupado al pensamiento social occidental desde la misma conquista de América: “¿el universalismo es etnocéntrico?”. Para dar cuenta de esta interrogante, en primer lugar, la autora debate apasionadamente respecto a los múltiples significados que aguarda el término ‘universalismo’, ya que éste podrá representar varios conjuntos de ideas dependiendo de la tradición de pensamiento que se recupere. El debate se divide en tres grandes polos. Para empezar, sostiene Benhabib, el universalismo bien “puede significar la creencia filosófica de que existe una naturaleza humana o esencia humana que define quienes somos como humanos” (2006: 62). En este nudo problemático prevalece lo siguiente: ‘qué es lo que es universal sobre la condición humana’. En segundo lugar, el universalismo consistiría en “compartir fuertes creencias sobre el contenido normativo de la razón humana” (2006: 63), o sea, en este foco de discusión prevalecerán ciertos criterios de imparcialidad, objetividad e intercambio de argumentos razonables. Finalmente, nos dice Benhabib, “el universalismo puede tener un sentido jurídico” (2006: 63), por consiguiente, “que todos los seres humanos merecen ciertos derechos que incluyen, como mínimo, el derecho a la vida, la libertad, la seguridad, a un juicio justo y la libertad de expresión y asociación, incluida la libertad de religión y de conciencia” (2006: 64).

Esta breve caracterización del significante ‘universalismo’, muestra que si bien la afirmación política de las identidades étnicas podría favorecer la articulación entre grupos culturalmente diferenciados, también podría, paralelamente, endurecer la comunicación entre ellos obstaculizando la ‘contaminación mutua’ que presupone el intercambio de diferentes visiones de mundo (Arditi, 2010: 99-127). He ahí una de las claves para pensar la interculturalidad: el entendimiento intersubjetivo entre diferentes grupos humanos en un horizonte igualitario. Entonces reconocer la diversidad étnica de las sociedades latinoamericanas no debería conducirnos a promover que grupos particulares se encierren en una categoría totalizante del sí mismo. Con esto queremos decir que las demandas que se construyen alrededor de las identidades étnicas deben dotarse de una ‘relativa universalización’, que sin claudicar ni oponerse al particularismo de las reivindicaciones de un grupo en específico –pongamos por caso el pueblo wixárika–, es capaz de expandirse e ir más allá de sus propias fronteras recurriendo a la esfera pública en vez del Estado para buscar apoyo en la protección de sus derechos (Liffman, 2014: 524-551). Conforme con esto y en conexión directa con ese principio, la relación entre universalismo y particularismo ha despertado un intenso debate acerca de las posibilidades y limitaciones del multiculturalismo en las sociedades capitalistas globalizadas, discusión que puede resumirse concisamente en palabras de Ernesto Laclau:

Afirmar, por ejemplo, el derecho de todos los grupos étnicos a la autonomía cultural, es adoptar una posición argumentativa que solo puede justificarse sobre bases universales. La afirmación de la propia particularidad requiere apelar a algo que lo trasciende. Cuanto más particular es un grupo, menos será posible controlar el terreno comunitario en el que él opera, y más universal tendrá que ser la justificación de sus reclamos (2010: 126).

En la actualidad, como hemos dicho, observamos una creciente revitalización de las identidades étnicas en la arena política que se aferran a diversos marcadores culturales, los que se manifiestan a nivel discursivo y organizativo (García-Ruiz, 2010). A todo esto, entendemos el fenómeno multicultural como un “discurso normativo que ha impactado distintas áreas de la vida social y que ha sido recuperado por actores diversos en el marco de un cuestionamiento a las culturas mayoritarias, por diásporas migratorias y minorías étnicas que buscan hacerse visible con el objetivo de buscar representación política y bienestar económico” (Álvarez, 2015: 132). De esta forma, la defensa de la territorialidad indígena nos permite examinar la deriva del multiculturalismo en México, y mejor aún, nos ayuda a comprender los alcances de las políticas de la identidad como un campo de batalla. La politización de la identidad étnica en contextos de conflicto por el territorio y los recursos naturales, por consiguiente, abre un flanco de discusión sobre las paradojas que encierra la política moderna de la diferencia, ya que una de las principales limitaciones del multiculturalismo es que tiende a cosificar a las culturas como si se tratasen de totalidades puras con contornos fijos, sin cambios o transformaciones en su fisionomía. Y es precisamente en este momento de mayor reforma legislativa en América Latina con referencia a la multiculturalidad, que “los huicholes nos han enseñado modos sofisticados de intervenir en la arena política, de hacerla más democrática, y al hacerlo han asegurado su supervivencia cultural. Son indígenas que juegan con la modernidad y la hacen suya” (Álvarez, 2015: 138).

2.2. Los derechos de los pueblos indígenas y su brecha de implementación: evaluaciones y críticas desde un caso de estudio

El modelo de desarrollo en México sigue cautivo por las beligerantes presiones de la economía neoliberal, lo que ha significado, entre sus múltiples manifestaciones, una renuncia cuasi-total del Estado con sus responsabilidades primarias respecto a los ciudadanos en general y a los pueblos indígenas en particular. Esta ausencia deliberada por parte del Estado en favor del mercado, empero, también ha despertado la proliferación de nuevas alianzas políticas entre distintos sectores sociales (Gálvez y Gutiérrez-Chong, 2016). Bajo el contexto antes descrito, comunidades del pueblo huichol, organizaciones no gubernamentales y grupos medio ambientalistas, en tanto sociedad civil organizada, se han articulado con relativo éxito como una alternativa de movilización contra el extractivismo desmedido, o bien, y quizás en menor grado, para plantear algunas ideas en torno a ‘otros’ proyectos de sociedad que cuestionan la naturalización de un sistema social que se percibe desigual y excluyente.

Es en este contexto donde también “podemos ubicar los cambios más significativos al interior de la estructura de poder estatal en relación a las conquistas constitucionales de los pueblos indígenas en México” (Valladares, 2008: 289). Efectivamente, es durante la última década del siglo pasado cuando el Estado mexicano inició una paulatina transición hacia el reconocimiento oficial de su composición pluricultural, modificando el artículo 2 de su Constitución, incorporando una definición legal de pueblo indígena y estableciendo los mecanismos institucionales para normar el derecho a la libre determinación y a la autonomía. La Constitución Federal define a los pueblos indígenas como “aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización, y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas”⁴¹. Para complementar lo anterior, citemos una de las definiciones más aceptadas de lo que son los ‘pueblos indígenas’ y que a la vez se manifiesta parcialmente en otros instrumentos jurídicos supranacionales:

Las comunidades, la gente y las naciones indígenas son las que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades precoloniales se han desarrollado en sus territorios, considerándose a sí mismos distintos de otros sectores de la sociedad que ahora prevalecen en esos territorios, o en parte de ellos. Forman actualmente sectores no-dominantes de la sociedad y están determinados a preservar, desarrollar y transmitir a las generaciones futuras esos territorios ancestrales y su identidad étnica, como la base de su existencia como pueblo, de acuerdo a sus propios patrones culturales, instituciones y sistemas legislativos (Martínez Cobo, 1987: 29; cit. en Assies, 2006).

Un movimiento determinante en la construcción de una ‘nueva’ relación del Estado mexicano con los pueblos indígenas, fue lo ocurrido con la reforma constitucional federal del 14 de Agosto de 2001, que entre otras cosas modificó los artículos 1, 2, 4, 18 y 114. En todo caso, las evaluaciones que han realizado las propias instituciones del Gobierno Federal llaman a la

⁴¹ Información disponible en: <http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/3.htm?s=> [Consultado el 17 de abril de 2016].

desconfianza en cuanto al cumplimiento de los objetivos propuestos, ya que en reiteradas ocasiones se ha señalado que, a pesar de sus avances, la reforma comprometida ha sido insuficiente para dar respuesta a las demandas de los pueblos indígenas. De cualquier modo, lo que queremos subrayar aquí es que buena parte de los cambios constitucionales en materia indígena ocurridos, antes y después de 2001, se circunscriben en un escenario político más complejo, pues, como declara Valladares:

En lo que corresponde al ámbito de las legislaciones en materia indígena, a nivel local tenemos que entre el año 1990 y 2006 se han realizado aproximadamente 222 modificaciones tanto a constituciones estatales como a diferentes códigos: penales, civiles, sobre justicia indígena, así como diversas leyes en materia de salud, educación, cultura, derechos humanos, medio ambiente, entre otras. Sin embargo, a pesar de esta avalancha de reglamentaciones existen distintos problemas para que los nuevos derechos puedan ejercerse, ya que por un lado no existen las condiciones, ni institucionales, ni sociales y en algunos ni la voluntad política para que los pueblos indígenas puedan ejercer sus derechos reconocidos (2008: 95).

Luego de haber apuntado esto nos parece necesario destacar los derechos políticos, económicos, lingüísticos y culturales de los pueblos indígenas reconocidos por el Estado mexicano, para de este modo identificar cuáles son las garantías constitucionales que estarían en peligro por la presencia de la gran minería en el Área Natural Protegida Wirikuta. En primer lugar revisaremos, breve y someramente, cuáles son las principales características de estos derechos para luego, en un segundo momento, examinar sus oportunidades y amenazas a propósito de las reivindicaciones territoriales del pueblo wixárika.

a) Derecho al reconocimiento como pueblo o comunidad indígena⁴²

Los derechos colectivos definidos en la Constitución Mexicana son, ante todo, bienes inalienables que los sujetos pueden disfrutar en virtud de su pertenencia a una comunidad indígena. Conforme al artículo 2 Constitucional, el debido reconocimiento le corresponde a las entidades federativas a través de sus constituciones y leyes reglamentarias, en las que se deben considerar criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico, además de establecer las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad.

b) Derecho a la autoadscripción

La Constitución Política estipula que la conciencia étnica es un criterio esencial para determinar a quiénes se aplican las disposiciones legales respecto a los pueblos indígenas, de forma similar a lo que señala el c169. Esto significa que quien se considere indígena tiene derecho al respeto

⁴² Cabe señalar que esta síntesis corresponde a la información que sistematizó la CDI a través de su informe titulado: “La vigencia de los derechos indígena en México. Análisis de las repercusiones jurídicas de la reforma constitucional federal sobre derechos y cultura indígena” (2007: 16-38). Información disponible en: http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf [Consultado el 12 junio de 2016].

de su diferencia cultural, es decir, a invocar la aplicación de este derecho en función de su pertenencia a un pueblo indígena⁴³.

c) Derecho a la libre determinación

En la legislación mexicana se reconoce que los pueblos indígenas tienen derecho a decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural y a elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas de gobierno interno. De todas formas vale la pena decir que este reconocimiento constitucional se circunscribe a un ámbito de acción que asegure la unidad nacional.

d) Derecho a la preservación de la identidad cultural

La identidad cultural se enfoca principalmente a preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan la cultura indígena, incluyendo sus costumbres, tradiciones e instituciones propias para fomentar y fortalecer su permanencia en la convivencia con otras culturas. Este derecho se ajusta a lo estipulado por el c169, ya que reconoce la diversidad cultural pero objetivada en una identidad, representada en el lenguaje, en la indumentaria y en prácticas religiosas.

e) Derecho a la autonomía

La constitución reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación, y por ende, a la autonomía. Este derecho se entiende como la facultad de una comunidad humana de dotarse de sus propias leyes y de elegir a sus propias autoridades internas. Para Consuelo Sánchez, en México y como en el resto de Latinoamérica, “prácticamente ninguna organización indígena pretende declarar soberanía política, crear su propio Estado nacional o pronunciarse por la independencia. Lo que desean los indígenas es mantener y desarrollar sus formas propias de vida sociocultural en el marco nacional, lo que supone transformaciones de las relaciones opresivas y excluyentes que ahí imperan” (1999: 112).

f) Derecho a la tierra y el territorio

En función del artículo 2 de la Constitución, los pueblos indígenas tienen derecho a conservar el hábitat, preservar la integridad de sus tierras, acceder al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los que habitan y ocupan las comunidades. El ejercicio de este derecho se limita por el respeto de las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecida por la misma Constitución y sin afectar las áreas estratégicas cuyo dominio está reservado a la nación.

⁴³ Sobre este punto habría que destacar el aumento considerable que ha experimentado la población indígena en México en los últimos diez años. Según la Encuesta Intercensal del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), “el año pasado [2015], más de 25 millones 694 mil mexicanos se consideraron parte de alguna etnia, casi 10 millones más que en 2010. Para Patricia Rea –académica del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México– este incremento se debe al cambio de pregunta en el instrumento censal. “De acuerdo con su cultura, ¿se considera indígena?”, remplazó a la pregunta: “¿Es nahua, mixteco, zapoteco, maya, tzotzil, tarahumara, o de otro grupo indígena?”. Información disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2016/03/04/politica/008n1pol> [Consultado el 21 de julio de 2016].

Esta enmienda debe interpretarse en vista de lo estipulado por el artículo 27 que remite al régimen jurídico de la propiedad en México (público, privado o social). Es menester consignar, finalmente, que la Constitución no define el concepto de territorio, no así el c169 (arts. 13.1)⁴⁴.

g) Derecho a aplicar sus propios sistemas normativos

La Constitución Mexicana reconoce que los pueblos indígenas pueden aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de conflictos. El mecanismo de resolución será establecido en la ley para su posterior adaptación por los tribunales que correspondan. Este sistema jurídico-normativo ‘propio’, a la vez, estará representado por el derecho consuetudinario⁴⁵ que permitirá la resolución de conflictos internos entre sujetos y comunidades. Así también lo define el c169 (arts. 8.1 y 2), “al aplicar la legislación nacional a los pueblos interesados deberá tomarse debidamente en consideración sus costumbres o derechos consuetudinarios”, siempre que éstos “no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos”⁴⁶.

h) Derecho a la consulta y participación

Conforme al artículo 26 Constitucional, la consulta es un instrumento previsto para recoger las aspiraciones y demandas de la población, y de esa manera, lograr la participación de diversos sectores sociales. Como vimos anteriormente, el artículo 2 obliga a la Federación, los Estados y los municipios a consultar a los pueblos indígenas en la elaboración de sus planes de desarrollo y en su caso, incorporar las recomendaciones y propuestas que realicen. Las consultas podrán ser solicitadas por Congresos Locales, Consejos Consultivos, Dependencias Gubernamentales o por las propias colectividades étnicas del país, tal como ocurrió con el caso huichol y la realización de la consulta previa de sus sitios sagrados en 2010.

Con referencia al informe “La vigencia de los derechos indígenas en México” (2007), se distingue otro conjunto de disposiciones legales en la Constitución relacionadas a sus economías regionales, a la administración de asignaciones presupuestales, a los programas educativos de contenido regional para que incluyan el reconocimiento de las tradiciones culturales, en la introducción de nuevas tecnologías para incrementar su capacidad productiva, al acceso efectivo a los servicios de salud, la incorporación de las mujeres al desarrollo local, becas para estudiantes

⁴⁴ El c169 conviene que “la utilización del término ‘tierras’ en los artículos 15 y 16 deberán incluir el concepto de territorio, el que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera”. De este modo, la noción de territorio indígena en el derecho internacional hace mención a espacios de ceremonia, áreas de pastoreo, recursos naturales, zonas de cultivo, etcétera. La definición de territorio refiere, en definitiva, a la construcción de un espacio socializado por grupos humanos.

⁴⁵ En lo que concierne a la importancia de conocer en qué consiste el derecho consuetudinario, Rodolfo Stavenhagen esgrime las siguientes razones. “En primer lugar, porque el derecho consuetudinario es comúnmente considerado como parte integral de la estructura social y la cultura de un pueblo, por lo que su estudio es un elemento fundamental para el mejor conocimiento de las culturas indígenas del continente. En segundo lugar, porque junto con la lengua, el derecho constituye un elemento básico de la identidad étnica de un pueblo, nación o comunidad” (1991: 303).

⁴⁶ Información disponible en: http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf [Consultado el 26 de junio de 2016].

en todos los niveles o la protección de los derechos humanos. En relación a los compromisos asumidos por el Estado, el c169 obliga a que se reconozca el derecho de los pueblos a “decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar su propio desarrollo económico, social y cultural” (art. 7).

Luego de esta somera revisión podemos corroborar que, al menos en términos formales, con el artículo 2 se eleva a rango constitucional los derechos indígenas, reconocidos también por el c169 y otros instrumentos jurídicos. En lo referente a la controversia por Wirikuta que tiene enfrentada a diversos actores sociales, empresariales y estatales, resulta particularmente sensible evaluar en qué situación se encuentra el derecho a la consulta previa y el derecho al territorio, ya que las presiones ambientales de la gran minería en esta zona representarían un claro incumplimiento del Estado con sus responsabilidades. El c169, como hemos insinuado, reconoce el derecho a la participación, consulta y consentimiento previo, siendo uno de los ejes en la protección de los derechos de los pueblos indígenas por tanto trata de asegurar su incorporación al proceso político del cual han sido tradicionalmente postergados y excluidos (Matta y Montt, 2011: 133-212). Desde ese punto vista, los gobiernos deben “consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente” (c169, art. 6.1). Sobre el derecho al territorio, el c169 establece que “se deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras y territorios, o con ambos, según los casos que ocupan o utilizan de alguna manera y en particular los aspectos colectivos de esa relación” (art. 13.1).

Pese a todos los avances en materia constitucional de indudable valor, en lo que refiere a las condiciones de vida en la región nayarita, encontramos que, de acuerdo a los datos proporcionados por la CDI, un 91, 2% de su población habita en municipios de alta y muy alta marginación, índice muy superior al 59, 3% del promedio nacional (2006: 32-49). Es más, “siete de los ocho municipios que la conforman presentan tasas de fecundidad y mortalidad infantil alta y muy alta, la excepción es Ruiz al registrar tasas medias” (CDI, 2006: 36). Con los mismos datos se comprueba que el Gran Nayar es una de las zonas con presencia indígena de mayor rezago a nivel nacional. De esta forma podemos concluir que las políticas multiculturales aplicadas en esta región están lejos de corregir las históricas condiciones de desigualdad social que prevalecen al día de hoy.

Respecto a si funcionarios de gobierno se han acercado o no a dialogar con las comunidades del pueblo huichol a través de sus canales institucionales en torno a la construcción del proyecto minero *La Luz* en Wirikuta, la mayoría de las opiniones recogidas en San Andrés apuntan a una misma dirección: total desconocimiento sobre el estado del proyecto y nula presencia institucional del Estado para realizar un debido proceso de consulta previa. “Aquí no vienen nunca, pues no les conviene, recibirían un rechazo muy grande porque la gente ve con malos ojos sus intenciones, nunca han venido y no creo que quieran venir en el futuro”, dice

Jorge Mijares (entrevista realizada el 15 de julio de 2015). Por otra parte, Miguel de la Cruz sostiene, “no, aquí no vienen, aquí los linchan, yo creo que por eso no vienen. Imagínate que hubo un problema en Wirikuta, si en la puerta de la cueva del lobo ya hay problemas, ¿tú crees que se van a meter a la cueva?” (entrevista realizada el 17 de julio de 2015). Claudia Oliva, a este respecto, nos dice: “nunca han venido a San Andrés, y tienen que saber que son nuestras autoridades las que hacen las negociaciones. Por eso lo importante es que estemos alerta, que estemos unidos, decididos de que si se presentan complicaciones vamos a actuar; pero que quede claro, no vamos a hacer ‘fantoques’ como el Frente⁴⁷, no nos vamos aliar con ellos” (entrevista realizada el 17 de julio de 2015). Finalmente, y con un pequeño matiz en lo relativo al avance o retroceso de los derechos de los pueblos indígenas en México, Otoniel Rivera puntea:

(...) actualmente ya son más respetados, antes no había nada, porque el pueblo wixárika no despertaba, no conocía sus derechos, la ley agraria, menos de los recursos naturales. No se daba cuenta del tesoro que tenía, pero ahora ya con los profesionales wixárikas, gracias a ellos también despertamos, y tenemos derechos de hacer manifestaciones, ahora sí que ya tenemos derechos para reclamar (entrevista realizada el 18 de julio de 2015).

Más allá de las divisiones internas que revela el relato de Claudia, que bien se podrían explicar cómo el resultado de los nocivos faccionalismos que se han generado en los últimos años por el litigio en Wirikuta, las tres opiniones, cada una en su estilo, manifiestan al unísono que el Estado mexicano incumple sistemáticamente con sus obligaciones, y con ello, desde luego, termina por quebrantar los derechos colectivos del pueblo huichol. En este contexto, unos meses atrás, durante marzo de 2016, el Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta y el Consejo Indígena Náyeri, emitieron un comunicado de manera conjunta insistiendo en la necesidad de fortalecer en las estrategias organizativas, y solicitando que “el Estado mexicano cumpla y reconozca nuestros derechos fundamentales que la misma carta magna contempla y sobre todo lo estipulado por los convenios internacionales, de lo contrario, nos exponga que tipologías y características debemos poseer para ser respetados”⁴⁸. Sobre los faccionalismos antes mencionados, en tanto elemento estructurador y divisor del poder local, cabría tener en cuenta “que si bien el reconocimiento cultural dentro de determinada sociedad beneficia a todos los indígenas, también tiende a favorecer especialmente a un sector más pequeño, a costas de la continua marginación de los demás” (Hale, 2005: 53).

Enseguida examinaremos las especificidades del territorio y la territorialidad indígena en las demandas contemporáneas del pueblo wixárika, las que, desde luego, no tienen como único antecedente la disputa por Wirikuta, configurándose, en ese sentido, un escenario más complejo

⁴⁷ La entrevistada hace refiere al ‘Frente por la Defensa de Wirikuta’. En un reciente pronunciamiento del Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta y el Consejo Indígena Náyeri sostuvieron: “solicitamos a todos nuestros seguidores y público en general que deberán consultar nuestra página web vigente, haciendo críticas constructivas y, que tal como lo anunciamos en el mes de agosto de 2015, queda revocada en su totalidad la página www.frenteendefensadewirikuta.org, de esta forma aseveramos que cualquier divulgación de la presente página se considerará apócrifo y nulo. Información disponible en: <http://www.consejoregionalwixarika.org/> [Consultado el 20 de junio de 2016]. Desconocemos las razones de fondo que expliquen este distanciamiento con una organización que había colaborado en diferentes actividades relacionadas a las demandas territoriales del pueblo wixárika.

⁴⁸ Información disponible en: <http://www.consejoregionalwixarika.org/> [Consultado el 20 de junio de 2016].

con sucesivas disputas por la tierra y sus recursos que nos permiten analizar empíricamente la ya citada 'brecha de implementación' del sistema jurídico de derechos indígenas nacional e internacional.

3. La centralidad del territorio en las demandas del pueblo wixárika

Para el destacado sociólogo mexicano Gilberto Giménez (1999: 25-57), el territorio, ante todo, es "un espacio de inscripción de la cultura". El territorio, ya sea en su despliegue geográfico (natural) o en su concepción simbólica (construida), entonces, siempre dará lugar a una abigarrada carga de significados, prácticas y representaciones para las identidades que se construyen mediante un proceso de reconocimiento intersubjetivo. Es por esto que el territorio puede significar muchas cosas al mismo tiempo. Es un término multívoco y sería imposible encerrarlo en una sola categoría, menos recurrir a una sola definición totalizante. Digamos, primariamente, que reúne una multitud de elementos difusos tanto del reino de la naturaleza como de la cultura. Cuando nos introducimos en un tema tan discutido por la antropología social, en un fenómeno extraordinario y largamente estudiado por las ciencias sociales, nos percatamos que no basta con examinarlo desde una disciplina en específico, aislada y atomizada, ya que su campo temático abriga una rica confluencia de tradiciones, donde geografía, política, economía y religión se relacionan entre sí hasta casi fusionarse en una unidad indivisible. Una primera idea, quizás la más elemental, diría que un territorio es "cualquier extensión de superficie terrestre habitada por grupos humanos" (Giménez, 1999: 32).

Sea esto como fuere, lo que queremos sostener a propósito de nuestro caso de estudio, es que el espacio es existencial y la existencia es espacial (De Certeau, 2010). En concordancia a esta inmanente praxis del hombre con su entorno natural, a la súbita transgresión de la cultura por sobre la naturaleza, puede decirse, pues, que el espacio es un lugar practicado donde reina la vida de los símbolos, pero no por eso libre de conflictividad. Si prestamos la atención que merece la triangulación territorio-cultura-espacio, notaremos rápidamente la plasticidad que cargan los territorios indígenas los que también pueden ser interpretados como 'lugares antropológicos'. Esta noción fue desarrollada en primera instancia por el antropólogo francés Marc Augé (2000: 49-81) y refiere a espacios donde se anuda la identidad, la historia y la memoria colectiva. Conciérne, por ende, a un espacio de encuentro social memorizado por el recuerdo, directamente en contraposición de los 'no-lugares' que produce la 'sobremodernidad', es decir, esos nidos de transitoriedad, veredas del anonimato y rincones de rostro difuso que se pierden en la vida moderna, en los huecos de su propio torbellino. El lugar antropológico, por consiguiente, es una construcción social común al oficio del etnólogo con tres rasgos típicos: es identificatorio, relacionable e histórico (Augé, 2000: 58). En pocas palabras, un 'territorio' convertido en 'lugar antropológico' alude a la constitución de un espacio habitado en el que interactúan diversas colectividades humanas y que se abren positivamente a su complementariedad.

Para los pueblos indígenas el territorio no solo representa un espacio donde se inscriben sus tradiciones, costumbres, rituales o formas de organización social. Antes bien, los procesos de construcción, apropiación y distribución territorial también constituyen espacios de

controversia, disputa y conflicto. Conforme con esto, y más allá de todo tratamiento teórico del territorio como un lugar de interacción humana equilibrada, en esta investigación hacemos uso de una idea que hace hincapié tanto en su dimensión cultural-subjetiva así como en su expresión material-concreta. Pero es probable que la dimensión cultural de los territorios proporcione un sentido más amplio para la acción colectiva, accediendo a reproducir pautas sociales y modos de relación que le dan sentido a los sujetos que están en contra de los mega proyectos mineros. La simbiosis entre territorio y cultura que subraya Giménez (1999), en efecto, no podrá escindirse del poder como tampoco de las condiciones ambientales y el entorno ecológico.

Tal como pudimos constatar en terreno, Wirikuta es uno de los sitios sagrados más destacados del pueblo wixárika el que no debe entenderse como un accidente geográfico, sino, en realidad, como la cristalización simbólica y espacial de su cosmovisión. La peregrinación hacia este lugar es de gran trascendencia histórica y las ofrendas que se depositan en él son parte elemental para el complejo ritual que permite renovar su ciclo. Esta valoración de un espacio indígena sacralizado obliga al Estado mexicano llevar a cabo un proceso de consulta previa en caso de cualquier afectación, con todas las garantías administrativas de rigor para que la voluntad del pueblo huichol se escuche a través de sus instituciones y autoridades representativas, como ejemplo, la construcción de un mega proyecto minero a cielo abierto con nocivas consecuencias ambientales⁴⁹. Uno de los problemas que enfrenta el Estado es que, por una parte, institucionaliza un marco jurídico internacional de derechos de los pueblos indígenas, pero, acto seguido, protege una política-económica neoliberal basada en la explotación intensiva de sus materias primas que termina por menoscabar la integridad de aquellas culturas que dice preservar. En resumen, continuar con un modelo de desarrollo económico basado en la total apertura hacia el sector industrial minero, o la explotación intensiva de recursos naturales, hace prácticamente imposible avanzar hacia el pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas.

Cabe precisar que Wirikuta ha recibido numerosos reconocimientos a fin de ser protegido de toda amenaza ambiental. Así, en 1991 fue decretado patrimonio histórico, cultural y zona de conservación ecológica por el Gobierno de San Luis Potosí. En 1998 forma parte de la Red Mundial de Sitios Sagrados Naturales de la UNESCO. Y en la actualidad se encuentra en la lista para convertirse Patrimonio Cultural y Natural de la Humanidad. En 1999 el Gobierno de San Luis Potosí decretó a Wirikuta Área Natural Protegida y Patrimonio Histórico y Cultural. Pero es quizás en 2008 cuando ocurre uno de los reconocimientos más ensalzados al darse cita los gobernadores de Jalisco (Emilio González Márquez), Nayarit (Ney González Sánchez), Durango (Ismael Hernández Derás), San Luis Potosí (Marcelo Santos Fraga) y Zacatecas (Amalia García Medina) para firmar el 'Pacto de *Hauxa Manaka*' ante la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales. Para este acuerdo, que contó con la participación del ex Presidente Felipe

⁴⁹ Podríamos decir que los principales impactos ambientales causados por la minería a cielo abierto en su fase de explotación son los que siguen: la contaminación del aire, afectación del entorno, de las aguas superficiales y subterráneas, de los suelos, impactos sobre la flora, la fauna y los asentamientos humanos. La explotación minera en Wirikuta contempla extraer concentrado de plomo, oro, plata, zinc, así como otros recursos minerales. Información disponible: <https://iua12a09.wordpress.com/4-impactos-ambientales/> [Consultado el 25 de junio de 2016].

Calderón, los medios de comunicación montaron una escena espectacularizada y fetichizada de lo indígena wixárika a través de la repetición de un régimen de representación altamente estereotipado. Uno de los principales propósitos de este montaje mediático fue producir la sensación de que había un compromiso real por parte del Gobierno Federal en el reconocimiento de las particularidades culturales de los pueblos indígenas de México⁵⁰ (véase figura no. 6).

Figura no. 6. Felipe Calderón y el ‘Pacto de *Hauxa manaka*’.



Fuente: <http://www.loshijosdelamalinche.com/sites/default/files/images/calderone%20%20huichol.jpg>.

Digamos que el ‘Pacto de *Hauxa Manaka*’ fue el resultado de la “urgente necesidad de crear mecanismos de protección basados en la buena voluntad de las partes interesadas en la preservación, reconocimiento, respeto y continuidad histórica de los lugares sagrados y desarrollo de la cultura wixárika”⁵¹. Este pacto orquestado desde el poder central utilizó como guía de acción las disposiciones legales que establece el artículo 2 de la Constitución, el c169 y la DDPI, en los cuales, en cierta manera, se condensa un cuerpo legal para enriquecer las lenguas de los pueblos indígenas, así como preservar el hábitat y conservar sus tierras, el uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que ocupan. De este modo, uno de los principales compromisos acordados luego de este encuentro fue realizar un seguimiento sistemático de la normatividad estatal vigente en materia indígena, especialmente en lo relativo a la protección de los sitios sagrados del pueblo huichol.

Quizás sea oportuno destacar las implicancias que tuvo este pacto en la relación que trató establecer el Estado con el pueblo huichol, para de esa forma, además, evaluar cuáles han sido

⁵⁰ Información disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2011/06/11/oja170-wirikuta.html> [Consultado el 14 de junio de 2016].

⁵¹ Información disponible en: <http://wixarika.mediapark.net/sp/documents/2.PactoHauxaManaka.pdf> [Consultado el 25 de junio de 2016].

las ‘conquistas constitucionales’ más amenazadas en lo que respecta al control del territorio y al uso de los recursos naturales. Para Martínez (2015: 265), los instrumentos jurídicos más relevantes para resguardar los derechos de los pueblos indígenas son el c169 (art. 7, 13, 14 y 15), el Convenio sobre la Diversidad Biológica y DDPI (art. 25, 26, 27, 28 y 29). En el caso de esta última, ratificada en el año 2007, se estableció la protección de los siguientes derechos: i) a la gestión de sus tierras, territorios y recursos naturales como derechos individuales y colectivos; ii) al autogobierno en sus territorios bajo el mandato de sus propias autoridades e instituciones; iii) a la autogestión de sus tierras, territorios y recursos naturales; iv) a recibir beneficios equitativos de las acciones de conservación y desarrollo que se realicen en sus tierras, territorios y recursos, y v) a conservar, desarrollar, usar y proteger sus conocimientos tradicionales.

La DDPI junto al c169 constituyen uno de los cuerpos legales fundamentales del derecho internacional de los pueblos indígenas. Aunque en buena parte de América Latina constatamos una irrefutable ‘brecha de implementación’, la presencia de instrumentos jurídicos a favor del reconocimiento de la alteridad, más la fuerza política de diversas organizaciones de la sociedad civil y la acción de los movimientos sociales, han creado las condiciones de posibilidad para recrear un nuevo contexto en lo que refiere a las relaciones interétnicas en el continente. Si bien una declaración de la Asamblea General no es un instrumento vinculante en el derecho internacional, la DDPI igualmente reafirma una serie de premisas en torno a la igualdad, en contra del racismo y por el derecho de todos los pueblos a ser diferentes y a ser reconocidos como tales.

i) *Afirmando* que todas las doctrinas, políticas y prácticas basadas en la superioridad de determinados pueblos o individuos o que la propugnan aduciendo razones de origen nacional o diferencias raciales, religiosas, étnicas o culturales son racistas, científicamente falsas, jurídicamente inválidas, moralmente condenables y socialmente injustas. ii) *Preocupada* por el hecho de que los pueblos indígenas han sufrido injusticias históricas como resultado, entre otras cosas, de la colonización y de haber sido desaparecidos de sus tierras, territorios y recursos, lo que les ha impedido ejercer, en particular, su derecho al desarrollo de conformidad con sus propias necesidades e interés; y, iii) *Convencida* de que si los pueblos indígenas controlan los acontecimientos que los afectan a ellos y sus tierras, territorios y recursos podrán mantener y reforzar sus instituciones, culturas y tradiciones y promover su desarrollo de acuerdo con sus aspiraciones y necesidades⁵².

México posee un marco jurídico que en principio protege los sitios sagrados del pueblo huichol⁵³. Sin ir más lejos, el Decreto publicado el 1 de diciembre de 1990 en el Diario Oficial del Estado de Nayarit afirma que: “es sitio de patrimonio cultural del pueblo étnico huichol, al lugar señalado en el cerro del Vigía ubicado en la Isla del Rey, municipio de San Blas, que

⁵² Información disponible en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf [Consultado el 20 de junio de 2016].

⁵³ Sería una tarea muy extensa referirnos a todos los instrumentos vigentes que apelan al cuidado de los sitios sagrados del pueblo huichol, sin embargo, para una caracterización más amplia, véase: i) Reforma a la Constitución de San Luis Potosí (2003); ii) Ley Estatal de Protección del Patrimonio Cultural (2003); iii) El artículo 7 de la Constitución Política del Estado de Nayarit; iv) Ley del Equilibrio Ecológico y Protección del Ambiente de Durango; y, v) Ley del Patrimonio Cultural del Estado de Jalisco. Para una breve síntesis de cada una de estas disposiciones, confrontar con: CDI, 2006: 17-26.

conforma el área poligonal irregular que se inicia en la Piedra Blanca de Tierra y concluye en cerro del Vigía” (CDI, 2006: 17). Conjuntamente a esta acción se preparó un sistema de consulta indígena creado por la CDI, en cumplimiento con el artículo 2 de la Constitución y el artículo 6 del c169, y con el intento de ensanchar la participación de las comunidades del país en el diseño, en la ejecución y en la evaluación de políticas públicas que pudieran afectar su desarrollo. Asimismo, el artículo 9 de la Constitución Política del Estado de San Luis de Potosí (2003) establece que éste “tiene una composición multicultural y reconoce el derecho a preservar la forma de vida de sus pueblos. La ley promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos, medicina tradicional y modos específicos de organización comunitaria”⁵⁴. Conforme a esta ley, en definitiva, “el espacio sagrado indígena se definirá de acuerdo con los usos y costumbres de cada comunidad y que el Estado los respetará, protegerá y preservará” (CDI, 2006: 23).

Cabe recordar la incorporación de Wirikuta a la ‘Red Mundial de Lugares Sagrados Naturales’ definida por la UNESCO, proyecto que buscaba la conservación natural basada en las culturas tradicionales que incluye a otros 14 sitios. El Convenio sobre la Diversidad Biológica de las Naciones Unidas, adoptado el 5 de junio de 1992, fue suscrito por México el 13 de junio y posteriormente ratificado el 11 de marzo de 1993⁵⁵, y es un instrumento del derecho internacional que posibilita al pueblo wixárika acceder a la protección de sus recursos naturales y culturales, especialmente del *híkuri* (CDI, 2006: 18). En último lugar, la ratificación del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos ratificado por el gobierno en 1981, “es instrumento jurídico que establece el derecho de todos los pueblos para disponer libremente de sus riquezas [...] y que en los Estados donde existen minorías étnicas, religiosas o lingüísticas, no se les negará el derecho que les corresponde a tener su propia vida cultural, a practicar su propia religión y emplear su propio idioma” (CDI, 2006: 20).

El territorio es un sustento material y una condición obligada para la reproducción de la identidad colectiva de los pueblos indígenas. En el caso mexicano, que dista de ser el único de la región, las reclamaciones de los grupos étnicos se han hecho más visibles en un contexto que coincide con una mayor preocupación en lo que refiere a la protección de los territorios, lo que se ha traducido en la promulgación de leyes especiales y garantías constitucionales. Así, varios países latinoamericanos han implementado cambios legislativos para resguardar las tierras indígenas de cualquier amenaza que afecte su integridad, no obstante, en esos mismos países los problemas en esta materia parecen estar lejos de estar superados (Bello, 2004). La ratificación del c169, “ha tenido gran impacto en el proceso de articulación de las movilizaciones y reivindicaciones políticas de los pueblos sobre sus derechos colectivos; sin embargo, ello ocurre

⁵⁴ Información disponible en: <http://www.iadb.org/research/legislacionindigena/leyn/docs/Mex-Mex-San-Luis-Potosi-Constitucion-.pdf> [Consultado el 23 de junio de 2016].

⁵⁵ En el artículo 1 señala como objetivos, “la conservación de la diversidad biológica, la utilización sostenible de sus componentes y la participación justa y equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de los recursos genéticos, mediante, entre otras cosas, un acceso adecuado a los recursos y una transferencia apropiada de las tecnologías pertinentes, teniendo en cuenta todos los derechos sobre esos recursos y a esas tecnologías, así como mediante una financiación apropiada”. Información disponible: <https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf> [Consultado el 25 de junio de 2016].

en un sistema jurídico que los enuncia en lo general pero que escatima sistemáticamente en su implementación” (Martínez y Haro, 2015: 235). Conforme con esto, es preciso decir que la profundización de las reformas neoliberales han impedido un reconocimiento efectivo de la territorialidad indígena y, más problemático aún, han sentado las bases para aumentar de manera indiscriminada el despojo de los bienes comunes naturales, cuestión que se expresa con la Ley de Minería de 2005, la reforma energética de 2013 y la Ley de Aguas Nacionales en 2015, solo por nombrar un par de ejemplos (Martínez y Haro, 2015: 228-256).

El reforzamiento mutuo entre políticas neoliberales y reformas constitucionales a favor de la pluralidad étnica, es discutido desde una perspectiva crítica por Luis Mijares, comunero de San Andrés Cohamiata, quien sostiene:

Es más que nada decirle al gobierno: ‘oye, no seas rata’, porque lo que sucedió es que vendieron una parte de Wirikuta, y eso no debió haber pasado. Eso sí está feo, es un pleito que ya traemos de años. Lo recuerdo porque un primo mío estuvo de Procurador en Guadalajara. De ahí empezó el problema cuando se instalaron empresas para hacer exploraciones en nuestros sitios sagrados, y luego con la intención de hacer turismo y construir hoteles. Pero es como si usted tuviera un sembradío y tú quieres llegar a instalar un hotel, ya lo echaste a perder porque es muy difícil que se dé el producto en la tierra luego de intervenirla de esa manera. Lo mismo pasa en Wirikuta que es el único lugar donde crece el peyote (entrevista realizada el 19 de julio de 2015).

Es cierto, claro, que el conflicto en el Área Natural Protegida Wirikuta⁵⁶ concita gran atención en diferentes públicos de la sociedad mexicana y extranjera, pero también es verdad que las reclamaciones del pueblo huichol por el incumplimiento del Estado en cuanto a la aplicación del c169, sobrepasan a este caso en particular. Así lo corrobora un completo Informe de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) del año 1997, que resume una reclamación presentada por la Delegación Sindical D-III-57 sección XI del Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación (SNTE), en la que se argumenta que el gobierno de México no había adoptado medidas satisfactorias para el cumplimiento del c169. En 1996 este sindicato expresó su solidaridad con la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIHJ), por motivo de la reivindicación histórica de sus territorios, en particular por la situación de los habitantes de San Andrés Cohamiata.

La UCIHJ, de acuerdo con la resolución de la OIT, revelaba que se presentaron en un tribunal agrario pruebas fehacientes respecto a la existencia de sus títulos virreinales que datan de 1755 y del acordonamiento hecho de su territorio en 1807. Asimismo, presentaron los documentos originales en los que el Gobierno Federal reconocía que San Andrés Cohamiata tenía una superficie en posesión titulada de 129.000 hectáreas (en 1960), y en las cuales aún estaban comprendidas 1.255 hectáreas de Tierra Blanca, espacio territorial reclamado por los huicholes. En la comunicación de la OIT, se señala que en 1993 la UCIHJ, “había solicitado al

⁵⁶ Las Áreas Naturales Protegidas “son zonas del territorio nacional sobre las que la nación ejerce su soberanía y jurisdicción en donde los ambientes originales no han sido significativamente alterados por la actividad del ser humano o que requieren ser preservadas y restauradas”. Información disponible en: <http://www.conanp.gob.mx/regionales/> [Consultado el 4 de noviembre de 2015].

Gobierno la reunificación de San Andrés Cohamiata, esto es, que les fueran devueltas 22.000 hectáreas que los huicholes de San Andrés tenían en propiedad, pero que, según los reclamantes, el gobierno concedió ilegalmente a núcleos agrarios mestizos en el decenio de 1960⁵⁷.

De acuerdo al mismo informe en cuestión, integrantes de San Andrés sostienen que:

Tierra Blanca se encontraba en la localidad de San Juan de Peyotán, y un grupo de colonos mestizos desplazaron y expulsaron a los pobladores originales (coras), y utilizaron los títulos virreinales de los pobladores originales para solicitar la adjudicación de estas tierras al Gobierno Federal en 1961. Finalmente en 1965 se titularon, mediante Resolución Presidencial, solamente 74.940 hectáreas a San Andrés, segregándole, en consecuencia la superficie donde viven más de 2.000 huicholes, que se han visto afectados en su integridad cultural y territorial. Frente a la falta de voluntad política del Gobierno de titular una superficie que representaba una mínima parte del territorio huichol, se decidió acudir a la OIT para exigir el cumplimiento del convenio núm. 169⁵⁸.

No viene al caso profundizar en todas las aristas de esta demanda que tuvo su origen en las indebidas titulaciones hechas por el Gobierno Federal, pues entregó ilegalmente a un grupo de colonos mestizos el 40% del territorio de San Andrés, contraviniendo la legislación agraria entonces vigente y los derechos históricos adquiridos por la posesión ancestral de los huicholes sobre esos terrenos. Esta petición que exigía la separación de San Andrés de los núcleos mestizos, más el recurso de amparo interpuesto por comunidades wixaritaris ante la posible implementación de proyectos mineros en Wirikuta, nos permite sostener que la “etnoterritorialidad simbólica” (Barabas, 2014), aparece como un legítimo argumento político-jurídico reivindicativo cada vez más utilizado por los pueblos indígenas. Todo esto, por cierto, con la finalidad de salvaguardar el derecho de los pueblos a utilizar sus tierras, es decir, proteger todos aquellos espacios en los que hayan tenido tradicionalmente acceso para llevar a cabo sus actividades políticas, económicas y culturales, tal como lo estipula el c169.

⁵⁷ Para revisar extensamente la resolución de la OIT sobre esta demanda, véase: http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=normlexpub:50012:0::no::p50012_complaint_procedure_id,p50012_la ng_code:2506985,es [Consultado el 26 de junio de 2016].

⁵⁸ Información disponible en: http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=normlexpub:50012:0::no::p50012_complaint_procedure_id,p50012_la ng_code:2506985,es [Consultado del 26 al 29 de junio de 2016].

Acumulación, neoliberalismo y minería transnacional en Wirikuta

La tesis defendida aquí es que la idea de un mercado que se regula a sí mismo era una idea puramente utópica. Una institución como ésta no podía existir de forma duradera sin aniquilar la sustancia humana y la naturaleza de la sociedad, sin destruir al hombre y sin transformar su ecosistema en un desierto.

Karl Polanyi, *La gran transformación: crítica del liberalismo económico*.

Con la particular lucidez que lo caracterizó al momento de problematizar al capitalismo en su larga duración, Fernand Braudel, en más de una oportunidad, sostuvo que la vida económica de las naciones se encontraba en un proceso de construcción permanente expuesta a equilibrios y desequilibrios profundos. Conforme a esta premisa y en relación a las sistemáticas oscilaciones que ha experimentado el modo de producción capitalista, es conveniente, quizás, observar con especial atención los años que transcurrieron entre la década de 1970 y 1980, como un punto de inflexión irreversible en la historia económica del mapa mundial. Esto porque, como expone Samir Amin, “es indudable que la historia del capitalismo está constituida por sucesivas fases de expansión y de profundización, atravesadas por momentos de transición más o menos caóticos, crisis estructurales” (2003: 2).

Como bien plantea David Harvey (2007), durante este decenio la República Popular China avanzó a pasos agigantados en la liberalización de una economía comunista bajo el mando de Deng Xiaoping. En 1979 la Reserva Federal de Estados Unidos, a su vez, impulsó una drástica transformación en su política monetaria a través del controvertido economista Paul Volcker. Un año más tarde, en 1980, Ronald Reagan fue elegido presidente de los Estados Unidos iniciando un gobierno destinado a reconfigurar la política económica norteamericana en un contexto político e ideológico regido por la Guerra Fría. Margaret Thatcher, en mayo de 1979, fue electa primera ministra del Reino Unido, siendo otro momento decisivo en la reconfiguración del llamado ‘nuevo orden mundial’. Las dictaduras militares sangrientas que azotaron a buena parte de América Latina en los años setenta también ocuparon un lugar determinante en la implementación de una matriz neoliberal, haciendo de la violencia política y la represión estatal su *modus operandi* predilecto (tal como lo ilustran los casos de Argentina, Uruguay y Chile, entre otros).

Pese a sus visibles diferencias cada uno de estos hechos moldeó de manera definitiva la doctrina neoliberal a escala planetaria. El neoliberalismo, en palabras de David Harvey, “es una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el progreso, consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo, dentro de un marco institucional caracterizado por fuertes mercados libres” (2007: 9). En este ideario las funciones del Estado quedaron estrictamente limitadas a velar por una institucionalidad que asegurara, ante todo, el derecho a la propiedad privada y que garantizara el correcto funcionamiento de los mercados pero sin mayor intervención en materia redistributiva.

Lo que David Harvey y otros sustentan, es que desde 1970 el moderno-sistema-mundo-capitalista (Wallerstein, 2003) experimentó un giro radical, sin retorno, hacia un horizonte histórico llamado ‘neoliberalismo’. Esta praxis política y económica pretendió ser la mejor alternativa para el bienestar humano prometiendo prosperidad, paz y democracia. Pero no fue el caso. Muy lejos de los resultados esperados, las recetas del neoliberalismo profundizaron la crisis de acumulación y, más problemático aún, menoscabaron las condiciones sociales para la mayoría de los pueblos y clases sociales (Amín, 2003). En resumidas cuentas, y a propósito de una convincente intervención de Alan Badiou en Argentina, diríamos que el capitalismo globalizado logró forjar una persuasiva ideología que “considera que hay una sola posibilidad en el mundo: la sumisión económica al mercado y la sumisión política a la democracia representativa [...] el hombre que tiene derechos es el hombre que asume esa doble sumisión” (2000: 2).

México no estuvo al margen de esta reorganización de la economía mundial. Al contrario. La experiencia mexicana fue tornando evidente la consolidación de un modelo de desarrollo basado en el mito de la ‘autorregulación’ de los mercados y el aumento de la inversión extranjera por sobre la igualdad y el bienestar social (Harvey, 2007). En agosto de 1982, luego de la grave crisis económica que se desató a causa de la deuda externa, el país se declaró en quiebra ocasionando un estrepitoso cambio en su estructura productiva, transitando de una relativa prosperidad fiscal que posibilitó la industrialización por sustitución de importaciones, a un emergente pero sólido programa económico con escasa regulación y altamente liberalizado que desde un comienzo estuvo ligado a una mayor circulación de capitales transnacionales estadounidenses⁵⁹. Para una mejor comprensión de los procesos políticos que determinaron esta etapa en la vida económica mexicana, cabría mencionar, por supuesto, los efectos que tuvo la presión ejercida por el ‘nuevo orden mundial’ en tanto formación jurídica heterogénea comandada por el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y, desde luego, Washington D.C. Muestra de aquello lo ilustra cuando en un hecho hasta entonces sin precedentes, el Banco Mundial otorgó un millonario préstamo al gobierno de Miguel de la Madrid (1982-1988) para amortiguar la deuda externa de México a cambio del compromiso de llevar a cabo reformas neoliberales estructurales (Harvey, 2007: 106-112).

Luego de haber dicho esto parece necesario exponer algunas puntualizaciones sobre la estructura que tendrá el presente capítulo. En la primera parte, analizamos la relevancia de la minería transnacional en la política económica mexicana en los últimos años, así como los conflictos sociales y ambientales que han provocado estos nuevos patrones de acumulación a través del despojo territorial y la masiva política de concesiones a sectores privados. Para ello tomaremos el caso del pueblo wixárika en la Sierra Madre Occidental, ya que el área de Real de

⁵⁹ Para Paul Cooney (cit; Harvey, 2007), la ‘industrialización por sustitución de importaciones’ consistió en impulsar la economía nacional mediante las importaciones de bienes manufacturados y producidos internamente, fortaleciendo así el consumo y el mercado interno. En función de las estimaciones calculadas por Enrique Dussel (1997), se observa que la producción manufacturera en México entre 1950 y 1970 se cuadruplicó como resultado de este modelo, y en el periodo 1970-1981 el Producto Interno Bruto (PIB) alcanzó un crecimiento anual de 6,7%. Cabe recordar, asimismo, que el modelo basado en la sustitución de importaciones fue impulsado por la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), pues para esta institución las herramientas del Estado constituían un núcleo fundamental para el desarrollo de la economía en las naciones latinoamericanas.

Catorce en San Luis Potosí representa un modelo de trascendencia histórica en lo que concierne a la explotación de recursos naturales. Luego, en un segundo momento, planteamos una breve discusión en torno a la mercantilización de la vida y la instrumentalización de la naturaleza desde el proyecto teórico forjado por el grupo ‘Modernidad/Colonialidad’ en la década del noventa. Este espacio académico y de intervención política hizo suyo el concepto de ‘descolonialidad’ para profundizar en el hecho colonial como un fenómeno fundante en la experiencia histórica de la modernidad, y en el que, como sabemos, la explotación de territorios y la dominación de subjetividades tuvo una función de peso para su expansión global. En tercer lugar, examinamos los discursos a favor y contra de la construcción de empresas mineras y el vínculo que éstos guardan con la acción colectiva de las comunidades huicholas para judicializar un proyecto de gran inversión económica. Por último, a lo largo del capítulo discutiremos en referencia a las posiciones esgrimidas por los habitantes de San Andrés Cohamiata respecto a los posibles impactos que podría generar la ejecución del proyecto *La Luz* en el sitio sagrado de Wirikuta.

1. Acumulación minera transnacional en México

La ortodoxia neoliberal fue especialmente intensa durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, entre 1988 y 1994. Incluso más, podríamos decir que fue durante este sexenio cuando se anudaron las negociaciones con Estados Unidos (George H. W. Bush) y Canadá (Brian Mulroney) para firmar el mundialmente conocido Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN). Entre sus múltiples aristas, este acuerdo facilitó el libre intercambio de las mercancías y con ello las privatizaciones fueron progresivas, es más, “ya para el año 2000 el número de compañías de propiedad estatal se limitaba a un reducido grupo de 200, frente a las 1.100 que hubo en 1982” (Macleod, 2004: 71, cit. Harvey, 2007). En la misma línea, es pertinente recordar la notable concentración de la riqueza en pocas familias así como la creciente mercantilización de los recursos naturales a través la explotación minera a gran escala⁶⁰.

Junto a lo anterior, la liberalización de la inversión extranjera en México precisó de rotundas transformaciones legislativas que terminaron, sin ir más lejos, en la promulgación de la nueva Ley Minera en 1992, y luego, con la reforma del artículo 27 de la Constitución el mismo año. El andamiaje legal proyectado, como veremos páginas más abajo, fue una de las tantas ‘victorias’ del ‘Consenso de Washington’⁶¹ en la instauración de políticas neoliberales en México

⁶⁰ En relación a la desigualdad y a la concentración de la riqueza, autores como Esquivel (2015) han estudiado lo que sucede en el México de mayores ingresos. Los números dicen que al 1% más rico le corresponde un 21% de los ingresos totales de la nación. “El *Global Wealth Report 2014* señala que el 10% más rico de México concentra el 64.4% de toda la riqueza del país” (Esquivel, 2015: 7). En la industria minera mexicana resulta ‘llamativa’ la inmensa fortuna de Germán Larrea (Director ejecutivo del *holding* Grupo México, la empresa minera más grande de este país) y Alberto Bailleres (Presidente del Grupo Bal). Ambos han incrementado escandalosamente su patrimonio a partir de sectores privados, concesionados y/o regulados por el sector público. Información disponible en: http://www.cambialasreglas.org/pdf/desigualdadextrema_informe.pdf [Consultado el 29 de junio de 2016].

⁶¹ El Consenso de Washington tiene como antecedente inmediato los Acuerdos de *Bretton Woods* en la década de 1940, después de la Segunda Guerra Mundial, y su agenda abarcaba las siguientes reformas: i) Disciplina fiscal; ii) Reordenación de las prioridades en el gasto público; iii) Reforma fiscal; iv) Liberalización financiera; v) Tipo de cambio competitivo; vi) Liberalización del comercio; vii) Liberalización de la inversión extranjera directa; viii) Privatizaciones; ix) Desregulación; y x) Derechos de propiedad. Confrontar con: Martínez y Soto, 2012: 35-64.

y América Latina, entendido como un sistema de reformas que se debía adoptar casi a la fuerza con el fin de recibir apoyo financiero por parte de las organizaciones internacionales del nuevo orden.

Desde 1982 hasta hoy, la política económica mexicana se ha sustentado fundamentalmente en la actividad privada así como en los principios que rigen al neoliberalismo, es decir, en la desregulación financiera, la privatización de los servicios públicos y el dogma de la autorregulación de los mercados (Polanyi, 2007 [1958]: 121-135). En un contexto de total dependencia y apertura hacia el mercado global –mundialización capitalista que se materializó en la exorbitante figura del TLCAN–, los proyectos mineros en manos de capitales extranjeros comenzaron a jugar un papel cada vez más preponderante en el aumento o la disminución de las cifras macro económicas del país, y asimismo, ocuparon un lugar no menos importante en la presencia de conflictos sociales y ambientales derivados de la desigual distribución de los recursos naturales. De manera que en México las desigualdades tienen distintas expresiones que no sólo se cristalizan en la cuestión de la distribución de la riqueza⁶², sino también en otras dimensiones, como es el uso del hábitat y los beneficios obtenidos de su administración comunitaria o individual (Seone, 2006: 85-107).

El avance de las industrias extractivas, en concreto minería, ha generado conflictos con diferentes grados de intensidad por el control de los bienes comunes en diversos territorios de México. La base de datos del Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (OCMAL) ha registrado una gran cantidad de litigios entre comunidades locales y empresas mineras. Para 2015 los conflictos ascendían a 216, con un total de 315 comunidades afectadas, y según la información disponible, su presencia en la región quedaría distribuida de la siguiente manera: México (37), Perú (36), Chile (35), Argentina (26), Brasil (20), Colombia (13), Bolivia (9), Ecuador (7), Guatemala (6), Panamá (6), República Dominicana (4), Honduras (4), Nicaragua (4), El Salvador (3), Costa Rica (2), Guayana Francesa (1), Paraguay (1), Trinidad y Tobago (1) y Uruguay (1). Como resultado del daño medioambiental de comunidades enteras, la contaminación del hábitat o la apropiación desigual de los recursos naturales, “un sinnúmero de movimientos sociales, coordinaciones y resistencias se han desplegado en los últimos años en toda la región construyendo alternativas y promoviendo horizontes emancipatorios” (Seone, 2006: 86).

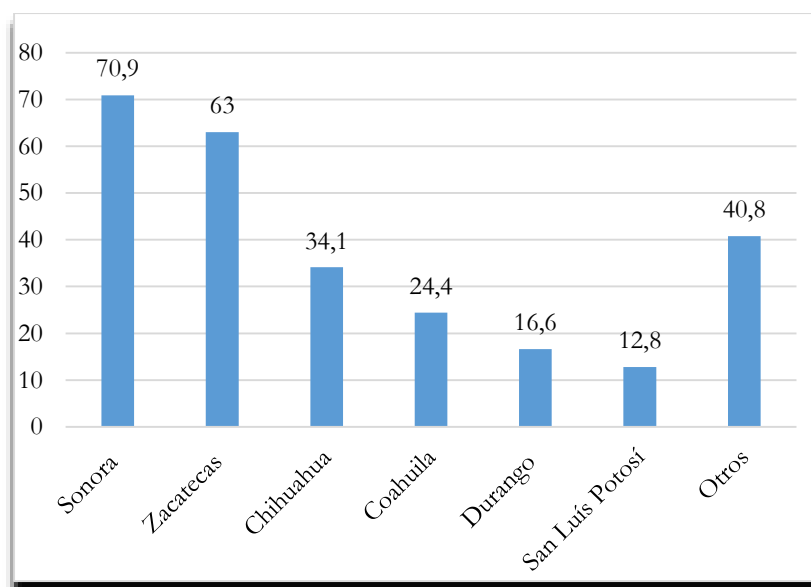
La minería ha sido y sigue siendo central no sólo en el comportamiento de la economía mexicana, aún más cuando ésta se basa principalmente en la explotación intensiva de materias primas para su consecuente comercialización, sino también en el recrudecimiento de los conflictos por el territorio. Es de notar que una buena cuota de actividades industriales vinculadas a la gran minería se lleva a cabo en el centro-norte del país donde habitan diferentes

⁶² Para 2013, de los 34 países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), México es el que tenía la mayor desigualdad en la distribución del ingreso. Un reporte de ese año sobre desigualdad y pobreza, indica que los ingresos del 10% más rico es 28.5 veces más alto que los del 10% más pobre. Información disponible en: <http://www.elfinanciero.com.mx/opinion/mexico-lider-en-desigualdad.html> [Consultado el 29 de junio de 2016].

pueblos indígenas (Pápagos, Tarahumaras, Tepehuanos, Kikápues, Huicholes, entre otros). Frente a este panorama no es de extrañar que los pueblos indígenas “planteen la cuestión del derecho a la tierra, el derecho a la participación en el proceso de toma de decisiones sobre la ejecución de dichos proyectos, el derecho a una parte de los beneficios potenciales” (Stavenhagen, 2006: 74). Es difícil abordar en detalle todas las reivindicaciones del pueblo huichol, por esta razón nos concentramos en una de ellas, en la demanda por el territorio, esto porque se encuentra presente en casi todos los países con población indígena, “y es tal vez la de mayor significación, pues agrupa a un conjunto de otras demandas como la gestión de recursos naturales, el autogobierno y el desarrollo de las identidades” (Bello, 2004: 95). Partiendo de lo recién expuesto, llevaremos a cabo una pequeña caracterización de la minería en México para luego atender las características del área geográfica donde se sitúa nuestro caso de estudio.

En 2014, las principales entidades federativas en la producción de minerales fueron: Sonora, con una participación de 27.4% (lo que equivale a 70.9 Miles de millones de pesos [Mmp]), Zacatecas con 24.3% (63.0 Mmp), Chihuahua con 13.2% (34.1 Mmp) y Coahuila con 7.9% (24.4 Mmp) (Anuario Estadístico de Minería, 2014). Los cuatro estados señalados aportaron con 72,8% del valor total de la producción minera a nivel nacional (véase figura no. 7). Es probable que en comparación con otros estados, San Luis Potosí contribuya en menor grado a la generación de riqueza mediante la explotación de recursos minerales. Empero, dicha entidad federativa ha ocupado un lugar destacado en la extracción nacional de cadmio, fluorita, zinc, plata, cobre, plomo, bentonita, sal y oro, entre otros minerales. De hecho, en 2009 contribuyó con el 8.4% de la producción total de oro, 5.6% de plata, 8.7% del cobre y 16.3% de la producción de zinc (Lamberti, 2014).

Figura no. 7. Producción Minera por Estado 2014 (en miles de millones de pesos).



Fuente: INEGI, 2012.

Dado que el proyecto minero a cargo de la empresa transnacional canadiense *First Majestic* se emplaza en el Área Natural Protegida Wirikuta, espacio inscrito en la narrativa mítica del pueblo huichol, los recursos disponibles en esta zona tienen especial valor al momento de conocer las estrategias de apropiación territorial que han desarrollado las comunidades indígenas. En San Luis Potosí encontramos un vasto número de proyectos mineros, ya sea en una fase exploratoria o en la explotación misma de los minerales que yacen en el subsuelo, y con una fuerte presencia de capitales canadienses (véase tabla no. 5). Todo esto en un escenario de fluctuantes cambios en el mercado mundial de metales, caracterizado por un crecimiento económico limitado en la demanda “y una tendencia a la baja en los precios, el cual fue determinante para que en 2014 la minería no petrolera registrara por cuarto año consecutivo un menor ritmo de crecimiento anual, con una tasa de 1.8% de acuerdo al producto interno bruto a precios constantes de 2008” (Servicio Geológico Mexicano, 2014: 6).

Las empresas canadienses son responsables de casi todos los proyectos mineros en San Luis Potosí, así como de buena parte del país y Latinoamérica. Un completo informe a cargo del Grupo de Trabajo sobre Minería y Derechos Humanos en América Latina (GTMDH, 2015), sostiene que del total de empresas que cotizan en la Bolsa de Toronto, cerca de la mitad realizaba operaciones para el año 2012 fuera de Canadá. En virtud de este documento, se asevera que los países donde las empresas canadienses tienen más activos son México, Chile y Estados Unidos. Todavía más, “de acuerdo con diversas fuentes consultadas, entre el 50% y el 70% de la actividad minera en América Latina está a cargo de empresas canadienses, lo cual muestra su peso en la región” (GTMDH, 2015: 4). El informe reporta, más adelante, que faenas de la minería canadiense en América Latina no son nuevas ni exclusivas, así y todo, su presencia se ha incrementado exponencialmente en los últimos años. Mas, para 2012 se registraban 228 proyectos en Argentina, 145 en Brasil, 145 en Chile, 86 en Colombia, 231 en Perú y 585 en México. La gran cantidad de proyectos mineros en este último país, muchos de los cuales se desarrollan sin participación, consulta o libre consentimiento de las comunidades afectadas, ha generado serios cuestionamientos a la gestión estatal en esta materia por sus incalculables impactos sociales y ambientales.

El proyecto *La Luz*, a cargo de la empresa minera canadiense *First Majestic Silver*, consta de un área de concesiones por una superficie de 4 977 hectáreas y está localizado en Real de Catorce, en la parte norte del estado San Luis Potosí, municipio minero con estimaciones de producción histórica de 230 millones de onzas de plata recuperadas entre 1773 y 1990⁶³. De tal forma que “la actividad minera en Catorce inicia en las últimas décadas del siglo XVIII hasta las primeras décadas del siglo XX, en la que destaca la participación de españoles, ingleses, criollos y mestizos, explotando las minas de plata que se encuentran todavía en los montes aledaños, mismos que son considerados como sagrados por el pueblo wixárika”⁶⁴.

⁶³ Información disponible en: <http://www.firstmajestic.com/esp/projects/exploration-development/la-luz> [Consultado el 29 de junio de 2016].

⁶⁴ Información disponible en: <http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=5962&lang=en> [Consultado el 30 de junio de 2016].

Tabla no. 5. Proyectos mineros en San Luis Potosí, México.

Proyecto	Minerales	Etapas	Empresa	País
Villa de Ramos	Ag, Au	Exploración	Blackcomb Minerals Inc.	Canadá
Salinas Lagoon	Li-K	Exploración	Litio Mex / Sutti Mining	México / España
Villa de Ramos-Galore	Au, Ag, Pb, Zn	Exploración	Mínco Plc. / Xtierra Inc.	Irlanda-Canadá
Cerro San Pedro	Ag, Au	Producción	New Gold Inc.	Canadá
Altiplano Plant	Au, Ag	Desarrollo	Cortez Gold Corp.	Canadá
La Luz / Real de Catorce*	Ag	Exploración	First Majestic Silver Corp.*	Canadá
Universo	Au	Exploración	Idm Mining	Canadá
Peña Grande	Au, Ag	Exploración	Agnico-Eagle Mines Ltd.	Canadá
Gallos Blancos	Ag, Pb, Zn	Exploración	Alamos Gold Inc.	Canadá
Fierro	Au	Exploración	Almaden Minerals	Canadá
Lajas	Au, Ag	Exploración	Almaden Minerals	Canadá
El Fraile	Au, Ag	Exploración	Aurico Gold	Canadá
Charcas West	Pb, Zn, Ag, Cu, Au	Exploración	Aztec Metals Corp. / Parallel Resources	Canadá
Matehuala	Pb, Zn, Ag, Cu, Au	Exploración	Aztec Metals Corp. / Parallel Resources	Canadá / Canadá
El Rosario	Ag, Au, Zn, Pb	Producción	Santacruz Silver Mining	Canadá
Wadley	Sb	Producción	United States Antimony	USA
Guadalcazar	Ag, Au, Sn	Exploración	Vane Minerals Group	UK
Guadalcazar-Dolores-Calaminas	Au, Ag, Pb, Zn	Exploración	Paget Minerals Corp. / Millrock Resources	Canadá

Fuente: Dirección General de Desarrollo Minero, 2014⁶⁵.

La minería en México tiene como antecedente determinante lo ocurrido en tiempos prehispánicos, así como durante la administración colonial, en la república hasta finalmente eclosionar en el momento neoliberal que marcó de manera definitiva el curso de la política económica mexicana. Con el objetivo de darle un sentido histórico a lo comentado, digamos, para comenzar, que hay tres grandes hitos que estructuraron el andamiaje de la minería, a saber:

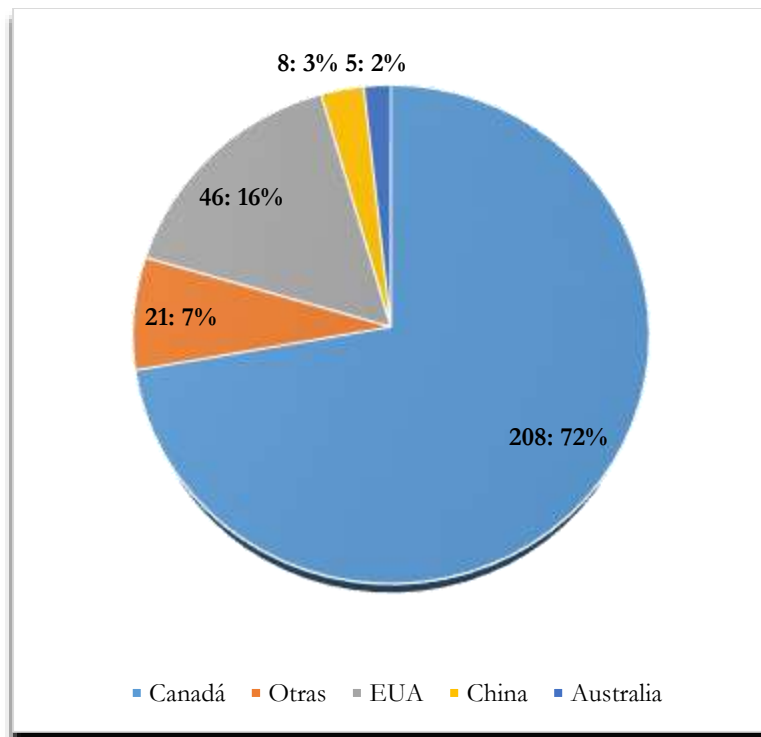
- i) El Porfiriato, periodo donde se define una nueva fisionomía para las actividades mineras de México.
- ii) El Movimiento Revolucionario de 1910 y la Constitución de 1917, que establecen las bases jurídicas que reglamentan la

⁶⁵ Información disponible en: <http://portalweb.sgm.gob.mx/economia/es/mineria-en-mexico/362-san-luis-potosi.html> [Consultada el 17 de noviembre de 2015].

minería durante este siglo; y, iii) la crisis de 1929, que afectó severamente la minería mexicana y puso en evidencia la necesidad de contar con instituciones para llevar adelante una política de fomento a esta actividad. De todos modos para 1929, la minería continuaba siendo una de las industrias más importantes del país, ya que generaba el 10% del Producto Nacional Bruto y constituía la principal industria de exportación (Ruíz, 2012: 2).

Este conciso escrutinio, sin embargo, omite un momento histórico elemental en la vida económica mexicana, así como en el desarrollo de la industria minera, esto es, lo ocurrido con el TLCAN firmado en 1994 por los gobiernos de Canadá, Estados Unidos y México. Como hemos mencionado, dicha alianza económica transnacional puso en evidencia que las leyes promulgadas en México durante la década de los ochenta y de los noventa estuvieron destinadas a favorecer los intereses de las grandes empresas mineras, ya que esta actividad no representó un avance en el desarrollo productivo o social de los pueblos que habitaban las zonas donde se encontraban los yacimientos (Barrera de la Torre, 2013). El crecimiento sostenido de la gran minería a más de veinte años de la aprobación del TLCAN, lo valida perfectamente el hecho de que al mes de diciembre de 2014 se tenían registradas en México un total de 288 empresas extranjeras, las que trabajan en 803 proyectos. Del total, 208 tienen sus oficinas centrales en Canadá, 46 en Estados Unidos, 8 en China y 5 en Australia (véase gráfico no. 2).

Gráfico no. 2. Número de empresas mineras por país de origen.



Fuente: Servicio Geológico Mexicano, 2014.

Con esta información podemos constatar la poderosa influencia de la minería canadiense, siendo por lejos el mayor inversionista en México. Es preciso subrayar también que en el decenio que va desde el año 2000 hasta 2010 se expidieron 26 599 títulos de concesiones mineras, lo que

equivale al 35% del territorio nacional (Vázquez, 2013). Las concesiones son otorgadas por el Gobierno Federal a través de la Secretaría de Economía por una duración de 50 años y sin límites en el acaparamiento, incitando una monopolización en el mercado por titulares que pueden retener las concesiones sin la necesidad de explotarlo (Barrera de la Torre, 2013). Con arreglo a lo expresado, muchos proyectos mineros en México, tal como *La Luz* en Real de Catorce, nos muestran la fisonomía de una política económica mono-exportadora, con escasa industrialización y extremadamente dependiente del dominio financiero global.

El *boom* de los precios internacionales de las materias primas y los bienes de consumo demandados por potencias del norte global, constituye una variable de primer orden en el extraordinario crecimiento económico que experimentó América Latina en los últimos años. Este fenómeno también se denominó el ‘consenso de los *commodities*’, en tanto aceptación de un nuevo orden económico, político e ideológico que se aferra a un modelo de desarrollo extractivista, es decir, “a un patrón de acumulación basado en la sobreexplotación de recursos naturales, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras hacia territorios antes considerados improductivos” (Svampa, 2013: 34). Remitiéndonos exclusivamente a estos aspectos, “de acuerdo a Adler y Sosa (2011), en el año 2010 los *commodities*⁶⁶ representaron más del 60% del valor de las exportaciones de la región, llegando a superar el 90% en algunos casos, como es el caso de Venezuela, altamente dependiente de sus exportaciones de petróleo” (Grijalva, 2014: 2).

Uno de los discursos que ha defendido la racionalidad gubernamental mexicana, es que la explotación intensiva de los recursos del subsuelo aseguraría el crecimiento económico del país. Como botón de muestra sirven las cuantiosas sumas este sector con tasas anuales que superan el 4.2% durante el periodo 2001-2012. Desde una perspectiva comparada, para la agencia estatal la gran minería es una de las industrias que representa mayor dinamismo en la economía mediante de la generación de empleos, divisas e infraestructura. En esos mismos términos, la Secretaría de Economía del Gobierno Federal afirma que la minería es:

La tercera industria con más inversión que atrae al país después del petróleo y las exportaciones automotrices y electrónicas, superando a la del turismo. En ese contexto, durante el año 2011 hubo una inversión de 4.700 millones de dólares en el sector y se crearon 307.000 empleos directos y un millón y medio de empleos indirectos (Vázquez, 2013: 11).

Lo llamativo de estas ‘auspiciosas’ cifras, es que amplios sectores de la sociedad advierten que el desarrollo de esta industria ha generado conflictos de diversa naturaleza, ensanchando las desigualdades sociales y ambientales entre indígenas y no indígenas. En ese sentido, es posible distinguir tres grandes grupos que interactúan a través de una política de alianzas por el conflicto en Wirikuta: i) los que están en contra de la minería esgrimiendo razones ambientales, sociales y

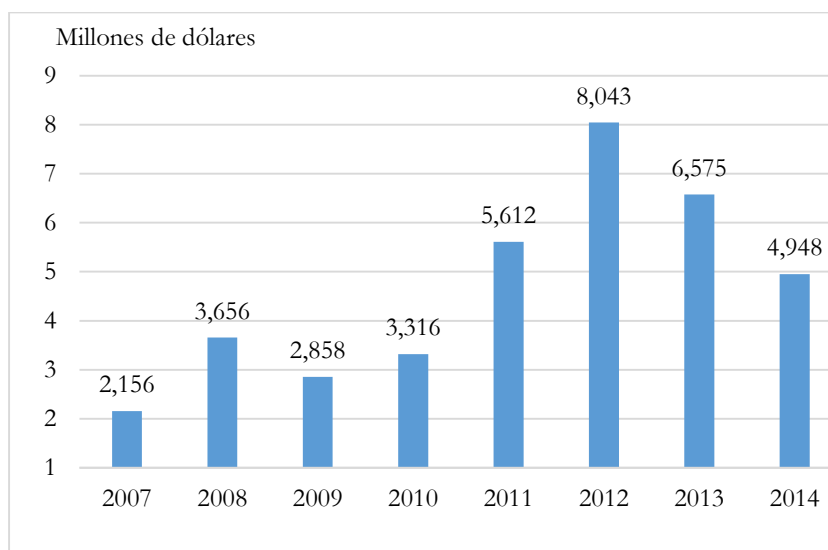
⁶⁶ Son bienes producidos en forma masiva y que no tienen diferenciación relevante entre las posibles variedades de un cierto tipo de producto. Incluyen productos agrícolas, combustibles y metales, como por ejemplo, trigo, azúcar, cobre, petróleo, gas natural, etc. Normalmente son usados como insumo de otros bienes y servicios. Información disponible en: <http://www.fae.usach.cl/fae/docs/informeEconomico/informeEconomico2015-03-25.pdf> [Consultado el 29 de junio de 2016].

culturales; ii) quienes están a favor de la minería y sostienen argumentos económicos y legales, como la generación de empleos o el mejoramiento de servicios básicos; y iii) quienes no toman posición, ni a favor ni en contra de los mega proyectos. Cada una estas formas de posicionarse alrededor de las demandas territoriales del pueblo huichol, desplegará una estrategia para ubicarse en un campo de acción tendiente a crear nuevas alianzas o reforzar viejos antagonismos.

Ahora bien, y siguiendo a Blanca Rubio (2008), podríamos advertir cierto agotamiento del modelo neoliberal considerando los efectos provocados por la crisis de acumulación capitalista en 2008, en la cual se hizo relativamente evidente el declive hegemónico de los Estados Unidos. En 2014, argumenta Rubio, se observa una etapa de desvalorización en los precios del petróleo así como en la tasación de las materias primas (cobre, plata, oro, etcétera), lo que se expresó posteriormente en una desaceleración económica extendida, con especial alcance en aquellos países dependientes de la exportación de sus recursos naturales a mercados globales. México, al fin y al cabo, como casi todo el continente americano, es un exportador neto de *commodities*. Por esta razón, los bajos precios de los metales se han hecho sentir en los principales indicadores del sector minero (véase gráfico no. 3), como las exportaciones que en 2014 registraron un decremento en 7.4%, o la balanza comercial que registró una disminución de 16.7% con relación al año 2013, o bien que por cuarto año consecutivo registrara un menor ritmo de crecimiento anual, con una tasa del 1.8% de acuerdo al Producto Interno Bruto. Estos resultados también influyeron en el mercado interno, ya que la economía mexicana registró una tasa de crecimiento menor de lo esperado llegando a tan solo un 2.1% (Servicio Geológico Mexicano, 2015: 12-16). Pero, pese a la depreciación de las materias primas en el mercado de metales, para 2015 América Latina “se mantuvo como el principal destino de gastos en exploración a nivel global, con una participación del 27%, y México se sostuvo en el primer lugar en el subcontinente y en cuarto lugar a nivel mundial de acuerdo a *Metal Economics Group*, con una participación del 7% del total” (Servicio Geológico Mexicano, 2015: 11).

Por otro lado, un reciente estudio realizado por las Naciones Unidas sobre los impactos de las industrias extractivas en México (2014), documenta, en un tono más bien crítico, la extendida preocupación que hay en los pueblos indígenas ante el sostenido aumento en el número de conflictos por la tierra y las sistemáticas violaciones a los derechos humanos que éstos traen consigo. El mismo informe apunta a que la acción estatal está muy lejos de cumplir las obligaciones que impone el c169. Además revela que en la mayoría de los conflictos registrados: i) no se recaba información sobre la participación en los procesos de consulta antes de permitir las operaciones de este tipo de industrias en sus territorios; ii) se criminalizan sus protestas cuando reclaman sus derechos, y iii) sufren la pérdida de sus recursos naturales, impactos medioambientales negativos y problemas de salud asociados a los procesos extracción de estos metales (Vázquez, 2013).

Gráfico no. 3. Inversión en Minería 2007-2014.



Fuente: Cámara Minera de México, 2014.

Con todo, habría que preguntarse, entonces, por las consecuencias socioculturales que conlleva la beligerante expansión del capital y sus expresiones concretas en territorios ocupados por pueblos indígenas. Pero, de igual forma, habría que preguntarse por los procesos de significación social por medio de los cuales los sujetos plurales construyen acciones políticas colectivas (Salinas, 2012). Entonces: ¿cómo abordar los conflictos territoriales de los pueblos indígenas en el México contemporáneo?, ¿bajo qué procedimientos y mecanismos éstos se articulan para judicializar grandes proyectos mineros? Si pensamos en las consecuencias que derivan de los procesos de devastación ecológica, el diagnóstico parece ser tajante: deterioro ambiental en prácticamente todo el país que ha significado el despojo y la privatización de los recursos naturales, la transformación irreversible de los territorios y un daño a la vida en su conjunto producto de la contaminación de las aguas, el suelo y el aire (Salinas, 2012). A lo largo de esta sección hemos planteado que desde las últimas décadas se ha instaurado un modelo de desarrollo altamente extractivista basado en nuevas modalidades de colonización ambiental y en la violenta apropiación de los territorios de los pueblos indígenas (Lamberti, 2014). Ahora pasemos a discutir cuál es la idea de naturaleza y cultura que se oculta detrás de este modelo tendiente a reproducir nuevas desigualdades.

2. La dominación de la naturaleza bajo el régimen de acumulación neoliberal

El capitalismo en su etapa neoliberal ha construido un concepto específico de naturaleza, así como prácticas y discursos que son acorde a su funcionamiento global. Para Machado Aráoz (2009) o Héctor Alimonda (2011), el moderno sistema-mundo-capitalista (Wallerstein, 2003) ha impulsado un renovado proceso de apropiación territorial en el continente americano pero que se remonta, empero, a los pormenores de la modernidad europea ilustrada, por ende, a los orígenes de la dominación colonial. Para Aníbal Quijano este proceso implicó la absoluta concentración de los recursos del mundo bajo el control y en beneficio de una reducida clase

dominante. De tal manera, “se estableció una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Esta dominación se conoce como colonialismo” (Quijano, 1992: 437). Pero ahora, como explica el sociólogo peruano, el colonialismo como orden político formal ha sido superado para transitar hacia una nueva fase de ‘colonialidad’ –del poder–, en tanto expresión concreta de la puesta en marcha del imperialismo moderno⁶⁷.

Neil Smith (1996), por su parte, señala que la producción así como la dominación de la naturaleza ha resultado fundamental para repensar las múltiples expresiones del capitalismo contemporáneo. En sintonía con la teoría crítica frankfurtiana, principalmente con Max Horkheimer y Theodor Adorno, Smith sostiene que la oposición entre humanos y naturaleza opera, teóricamente, mediante las categorías de sociedad y naturaleza, es decir, y siguiendo a Marx, el ‘intercambio orgánico’ o la ‘relación metabólica’ entre una y la otra. El modo de producción capitalista, en su afán de acrecentar más y más capital, concibe a la naturaleza como una mercancía que debe ser explotada intensivamente por la técnica y la ciencia. Así, nos dice Smith, se construye una premisa insoslayable para la acumulación del capital: la enajenación de los bienes comunes y los territorios. Héctor Alimonda (2011), siguiendo una argumentación similar a la de Quijano, sostiene que la conquista colonial fue la condición necesaria para la consolidación de la modernidad, así como la marca distintiva de lo latinoamericano. Esta idea implica una tesis que el autor defiende a lo largo de su texto: la persistente colonialidad que afecta a la naturaleza latinoamericana. En ese sentido, la colonialidad presupone que el continente americano sería una macro-región que puede ser arrasada, explotada y reconfigurada en función de los requerimientos que impone el ‘centro’ de poder global. A fin de cuentas en Latinoamérica existe una larga historia de asimétricas relaciones de poder entre ‘centros’ y ‘periferias’, así como una fractura en la relación metabólica entre naturaleza y sociedad (Alimonda, 2011).

Ahora es necesario advertir la conexión que hay entre el fenómeno del desarrollo y la ‘invención’ del subdesarrollo. Héctor Alimonda deja entrever en sus escritos la amplia gama de perspectivas teóricas que definió a la llamada ‘dependencia latinoamericana’, clave para pensar la dinámica neocolonial, y en la cual destaca la convergencia que hubo entre Immanuel Wallerstein y Gunder Frank, quienes con diferentes matices, dieron cuenta de una argumentación crítica a la modernización capitalista. El trabajo de Wallerstein y Frank fueron una verdadera respuesta a posiciones que “concebían el subdesarrollo de América Latina o del tercer mundo solo como un menor desarrollo de los países centrales, buscando de manera afanosa y obsesiva las palancas,

⁶⁷ Sin duda que la lista de nombres que ha contribuido a discutir sobre el imperialismo es larga y sería prácticamente imposible citarla aquí con la extensión que merece (Kautsky, Luxemburgo, Arendt, Lenin, Chomsky, Negri, y un largo etcétera). Pero muchos de ellos debaten problemas fundamentalmente económicos y políticos, en cambio, la posición que esgrime el pensador palestino Edward W. Said, privilegia el rol que ocupa la cultura en la experiencia imperial moderna. Dado que los cruces entre ‘cultura e imperialismo’ son obligados, podríamos decir que “en un plano muy primario, imperialismo supone pensar en establecerse y controlar las tierras que no se poseen, que son lejanas, que están habitadas y que pertenecen a otros” (Said, 1993: 40). Usaré el término imperialismo, dice Said, “como definición de la práctica, la teoría y las actitudes de un centro metropolitano dominante que rige un territorio distante; ‘colonialismo’ como casi siempre consecuencia del imperialismo, como la implementación de asentamientos en esos territorios distantes” (1993: 43).

premisas, o condiciones para salir de dicho subdesarrollo y alcanzar a los países ricos más desarrollados” (Aguirre, 2004: 71). Con esto queremos subrayar que el debate político sobre el ‘desarrollo’ y el ‘subdesarrollo’ remiten a una suma de hechos estrechamente ligados entre sí. De modo que ciertos enfoques hicieron hincapié en la polaridad ‘modernidad-tradición’, asimilando a los países ‘subdesarrollados’ con aquellas culturas tradicionales que debían ajustarse a los requisitos de los países ricos. En otras palabras, y parafraseando a Miguel Alberto Bartolomé (2006), a los ‘subdesarrollados’ se les motejaba de ‘gente de costumbre’, lo que para el discurso europeizante de la racionalidad occidental representaban el cambio ‘lento’, ‘inflexible’ y ‘carente’ de impulso hacia la conquista y el dominio de la ‘razón’. De esta manera, la teoría de la modernización se convirtió “en un instrumento para alabar a las sociedades que se consideraban modernas y para mirar con malos ojos a las que todavía no llegan a esa etapa” (Wolf, 1999: 21).

Un axioma de la modernización capitalista es que las naciones subdesarrolladas van detrás de las desarrolladas y que en determinado momento las alcanzarán. Pero conforme a las ideas que defendió el programa de investigación ‘Modernidad/Colonialidad’ (M/C)⁶⁸, podemos decir que el subdesarrollo no es un paso anterior al futuro del desarrollo, sino su contracara, su reverso, o bien el precio que unos pagan para que otros refuercen sus estados de bienestar. No cabe duda que el programa M/C hizo suya una tradición crítica del pensamiento latinoamericano, tomando para ello tendencias que iban desde los estudios subalternos, pasando por el poscolonialismo hasta confluir en la perspectiva del sistema-mundo. Una de sus principales contribuciones fue poner en tensión las grandes narrativas de la modernidad, la cual, según sus planteamientos, no debía entenderse simplemente como un epifenómeno del proyecto filosófico de la ilustración o como un corolario de la revolución francesa, proponiendo un desplazamiento hacia una ‘primera modernidad’ transatlántica protagonizada por los reinos ibéricos en el siglo XV. En resumidas cuentas, significó ubicar el ‘hecho colonial’ como un fenómeno fundante de toda la experiencia de la modernidad (Alimonda, 2011: 23-30).

Lo hasta aquí sugerido nos entrega un montón de herramientas para discutir respecto a las consecuencias sociales, políticas, económicas y culturales que ha traído consigo la implantación forzosa de una economía capitalista basada en el saqueo extractivista. En capítulos anteriores destacamos los nocivos efectos que tuvo la conquista europea en la región indígena nayarita, reorganizándolas, como vimos, a partir de otras lógicas económicas basadas en el control político imperial. Ahora viene al caso recalcar la aparición de una nueva forma de explotación de la naturaleza, inédita en la historia por su escala e intensidad, que precisamente se inauguró con el proyecto moderno-colonial: la gran minería. Todavía más, “pasados quinientos años, la intensidad renovada por la apropiación de los recursos minerales se expresa en la multiplicación de mega proyectos de extracción en todo el continente” (Alimonda, 2011: 11). Para comprender a cabalidad lo que Héctor Alimonda nos quiere decir, es necesario conocer

⁶⁸ El proyecto político-intelectual del grupo M/C, en el que participaron influyentes figuras del pensamiento latinoamericano (Aníbal Quijano, Eduardo Lander, Ramón Grosfoguel, Walter Dignolo, Arturo Escobar, Enrique Dussel y Nelson Maldonado Torres), debe ser entendido a la luz de la recepción que tuvieron los estudios poscoloniales en el continente, en tanto campo teórico interdisciplinario que se fue constituyendo en el mundo académico a partir de 1978 con la seminal publicación de Edward Said, ‘Orientalismo’.

desde una perspectiva empírica los procesos de transformación territorial, ya que en muchos casos han derivado en la destrucción de ecosistemas o lugares de pertenencia que se remontan a tiempos inmemoriales.

En México, así como en otros lugares de América Latina, la vigorización de un modelo de desarrollo basado en la exportación de materias primas se ha visto acompañado por la privatización de los recursos naturales y, a su vez, por un proceso de mercantilización en todas las esferas de la vida social⁶⁹. Por todo lo anterior, y tal como lo pone de manifiesto la experiencia del pueblo huichol, en los últimos veinte años ha sido notable el incremento de la conflictividad social y ambiental en todo el continente, con una “renovada estrategia de despojo y expropiación de lo común, la cual se expresa y al mismo tiempo produce, la intensificación de proyectos encaminados al control, explotación y mercantilización de la naturaleza, de la mano del desarrollo de numerosos proyectos de infraestructura y enclaves turísticos” (Navarro, 2013: 71).

Es prácticamente imposible comprender las dinámicas sociales y las transformaciones territoriales de los pueblos indígenas sin hacer referencia al proceso de mercantilización de los recursos naturales. En esta tesis una mercancía será entendida desde la concepción desarrollada por Karl Marx, es decir, como el elemento básico de la vida económica en la sociedad capitalista. Las mercancías presentan dos tipos de valores: de uso (capacidad del objeto de satisfacer una necesidad humana) y de cambio (valor que un objeto tiene en el mercado, que se mide en dinero y en términos puramente cuantitativos). Desde la antropología Kopytoff (1991) realiza una distinción en torno a los procesos de mercantilización. Por una parte, estaría la dimensión económica de la mercancía, indicada a partir de la definición clásica de Marx, pero también existe la dimensión cultural de la mercancía. Kopytoff (1991) señala que: “las mercancías no solo deben producirse [...], sino que también deben estar marcadas culturalmente como un tipo particular de cosas. De la gama total de cosas disponibles en una sociedad, sólo algunas de ellas se consideran apropiadas para ser clasificadas como mercancías” (Kopytoff, 1991: 89).

Para muchos grupos humanos los recursos naturales son elementos vitales, envueltos de símbolos y sobrecargados de significantes que se articulan desde el pensamiento. El ser humano es gregario por lo que comparte entre sí aquellos bienes de subsistencia mediante la organización, el lenguaje y la interacción; se organizan jerárquicamente a partir del control de los recursos, quedando como dominadores aquellos pocos que lo poseen. Más aún, en el imperialismo la batalla principal se libra por la tierra, nos dice Edward Said (1993: 13). Este problema supone la yuxtaposición de discursos, sentidos y percepciones sobre el territorio, y sobre la existencia (o no) de un ejercicio político coordinado para su reivindicación. Una cuestión elemental para develar críticamente el trasfondo de los conflictos por el territorio desde una dimensión política, es que éstos llevan como punto referencial el ejercicio constante del poder. En efecto, un análisis que tome en cuenta la dimensión política y simbólica de los conflictos por los territorios

⁶⁹ Para Wallerstein (2003) el capitalismo histórico implica una mercantilización de todas las cosas. Esto quiere decir que “en el curso de su intento de acumular más y más capital, los capitalistas han intentado mercantilizar más y más procesos sociales en todas las esferas de la vida social (...) esta es la razón de que podamos decir que el desarrollo histórico del capitalismo ha implicado una tendencia a la mercantilización de todas las cosas” (2003:4).

indígenas, remite, en lo esencial, al sentido de la movilización que impulsan actores situados estructuralmente en la sociedad, manejando recursos económicos y culturales diferenciados. En el siguiente apartado revisaremos con mayor cuidado los discursos étnicos, ambientales, estatales y empresariales que, a partir de diferentes justificaciones ideológicas, entran en pugna, construyen alianzas, y combaten entre sí en función de las demandas territoriales del pueblo wixárika.

3. Gran minería, territorios indígenas y Wirikuta: discursos, sujetos y política

Ciertamente, deberíamos reconocer que las disputas y conflictos por el acceso, uso y control de los territorios plantea un conjunto interrogantes, como por ejemplo, ¿qué es un discurso?, ¿cuál es su relación con la ideología y el poder?, y más en general, ¿bajo qué mecanismos las mineras construyen una ‘verdad’ corporativa –basada en la responsabilidad empresarial– para aminorar críticas y tener más posibilidades de instalar sus proyectos?, ¿cuáles son los discursos que se construyen a partir de la simbiosis entre comunidades indígenas y grupos medioambientalistas para cuidar la naturaleza y defender la autonomía territorial de los pueblos?, o más todavía, ¿cómo se articula la ‘cuestión étnica’ con el ‘discurso ambiental’ en la progresiva judicialización de proyectos mineros?⁷⁰.

Aquí sostenemos que el proceso de reconstrucción identitaria, así como la política de alianzas que está detrás de la judicialización del proyecto minero en Wirikuta, transitan por las hendiduras de lo político⁷¹, es decir, por aquellos espacios dedicados a luchar, ganarse aliados y seguidores voluntarios para restaurar derechos que se piensan vulnerados (Weber, 1992 [1922]). Conforme a esta definición weberiana, una parte considerable de la teoría social moderna insistió en que la política era básicamente “una lucha por el poder, un medio para alcanzar fines ideales, materiales o grupales, y por lo demás, un tipo de relación social que tiene por propósito imponer la propia voluntad contra la resistencia de otra” (Oro Tapia, 2003: 62). El funcionamiento, la mecánica y las prácticas del poder, por su parte, se han posicionado como sugerentes temáticas para la investigación antropológica poniendo de manifiesto las múltiples expresiones que consigue la ideología en el campo de la representación, proceso mediante el cual, si se quiere, hay una directa conexión entre lenguaje y cultura (Hall, 2010). Para nuestra investigación cabe destacar dos formaciones discursivas que entran en pugna. En primer lugar, la de aquellas colectividades culturalmente diferenciadas que no se organizan de la misma manera que ordena la racionalidad política estatal y que se oponen a la construcción de grandes proyectos extractivos en sus territorios históricos. En segundo lugar, la posición que asumen las empresas mineras que

⁷⁰ Los procesos de judicialización de los derechos de los pueblos indígenas, esto es resolver por la vía judicial lo que se espera se haga por la vía política, van en aumento en América Latina. El c169 ha sido una importante fuente en la judicialización de proyectos de proyectos mineros en México.

⁷¹ La politóloga belga Chantal Mouffe (2011: 15-41), ofrece una explicación muy convincente para diferenciar ‘lo político’ de ‘la política’. El primero corresponde a una dimensión de antagonismo que es constitutiva de las sociedades humanas. La segunda, en cambio, es el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden social. Es decir, habrá quienes perciban lo político como un espacio de libertad, entendimiento y deliberación pública, como Hannah Arendt o Karl Jaspers; mientras que para otros/as, como Chantal Mouffe o Ernesto Laclau, corresponderá a un espacio de poder, conflicto y antagonismo.

defienden su imagen corporativa a partir de la ‘sustentabilidad ambiental’ y en su compromiso con el ‘desarrollo local’. En la medida que avancemos veremos con mayor claridad en qué consisten cada uno de estos discursos y cuáles son sus objetivos en el mediano y largo plazo.

Entre las innumerables preguntas que plantea este tema, hay una serie de consideraciones teóricas que requieren ser despejadas para su consecuente testeo empírico. En primer lugar, y tal como habíamos adelantado, urge preguntarse: ¿qué es un discurso y cuál es su relación con la ideología y el poder? Siguiendo los planteamientos de Stuart Hall, deberíamos comenzar por aquella definición más básica. Visto así, “un discurso es simplemente un cuerpo coherente y racional hablado o escrito, una disertación, o un sermón” (Hall, 1992: 72). Pero la noción de discurso es utilizada aquí en su relación con la ideología y con el poder que ésta ejerce al producir una ‘verdad’ de los hechos⁷². Puede sostenerse, por lo tanto, que el discurso siempre remite acerca de la producción de un conocimiento a través de los juegos del lenguaje. “Es en sí mismo producido por una práctica: la práctica discursiva, la práctica de producción de sentido. Ya que todas las prácticas sociales vinculan significado, todas las prácticas tienen un aspecto discursivo. Así el discurso entra e influye todas las prácticas sociales” (Hall, 1992: 73). Stuart Hall sugiere aproximarse en un sentido amplio al concepto de discurso desarrollado por Michel Foucault, para lo cual sería importante tener en cuenta que:

(...) un discurso puede ser producido por muchos individuos en escenarios institucionales diferentes; los discursos no son sistemas cerrados, es decir, un discurso atrae elementos de otros discursos relacionándolos hacia su propia red de significados; las afirmaciones dentro de una formación discursiva no necesitan para nada ser las mismas (Hall, 1992: 73).

Lo referido por Stuart Hall es un principio básico en la argumentación que planteamos, principalmente por la centralidad que adquieren los discursos en el desarrollo de la vida social, por la desconfianza respecto a la verdad, y asimismo, por la constitución discursiva que adquieren los sujetos en el campo de lo político (Larraín, 2010). Si retomamos por un instante la definición de Weber, podríamos decir que los diferentes acercamientos conceptuales que existen sobre lo político han estado estrechamente ligados al ejercicio del poder, es decir, “a la capacidad de cada actor, en un proceso de interacción, de modificar la conducta del otro” (Weber, 1992 [1922]: 134). La radiografía del conflicto en curso que examinamos nos permite trazar una definición weberiana del poder, pero también podemos abordarla desde lo que Foucault denominó una “situación estratégica” (2002). En otras palabras, diremos que el poder es ontológico a las relaciones humanas e interviene de manera contingente en el contexto situacional de todos los actores sociales involucrados. Esto implica, entonces, una visión sobre el poder que posibilita comprender la circulación, los relevos, las combinaciones de múltiples elementos que están en juego al momento de defender intereses políticos y económicos yuxtapuestos (Castro, 2004), tal

⁷² En un bello pasaje escrito por Friedrich Nietzsche en 1873 podemos vislumbrar en qué consiste una ‘verdad’ y su intrínseca relación con la ‘mentira’: “¿Qué es entonces la verdad? Un móvil de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son” (1996 [1873]: 12).

como ocurre con es el caso de las comunidades wixaritari, instituciones del Estado, grupos medioambientalistas y empresa mineras transnacionales.

En palabras de Foucault, el poder debe ser visto ante todo como una “tecnología positiva” (2002: 36), esto es, como fabricante o productor de individualidad. La pregunta, por ende, no radicaría en qué es el poder, sino en cómo funciona, cuál es su mecánica y cuáles son sus efectos en el tejido social. Entendido desde un punto de vista ‘positivo’ del poder, tendríamos que preguntarnos más bien por los objetivos que apremian a las comunidades del pueblo wixárika (el reconocimiento de su especificidad cultural en relación a un territorio sagrado o participar directamente en las distintas etapas del proyecto minero) así como los intereses que persigue la empresa canadiense *First Majestic Silver* (mantener privilegios, acumular capital o aumentar su presencia en la región); qué modalidades instrumentales se utilizan para estos propósitos (el discurso indígena en defensa del medio ambiente, la sustentabilidad histórica-cultural y/o la narrativa empresarial en torno al crecimiento económico del país); qué formas institucionalizadas están implicadas (las costumbres y el derecho propia de la comunidad, las estructuras jurídicas internacionales del derecho indígena); y qué tipo de racionalidades están en juego (razón instrumental como mecanismo de acumulación o representaciones de un modelo de desarrollo compartido entre distintos actores sociales) (Castro, 2004).

Desde nuestra perspectiva hay una conexión indisociable entre discurso, poder e ideología. Los discursos y la ideología tienen en común que se constituyen en función de una visión de mundo o creencias que producen conocimiento al servicio de los intereses de un grupo o clase en particular. Por eso Foucault defiende una posición en la cual el discurso estaría implicado al ejercicio del poder y en la cual el discurso sería uno de los sistemas a través de los cuales circula ese poder (Hall, 1992). La ideología, por su parte, “permea extensamente la sociedad porque es la fuente de toda acción social. Los seres humanos no pueden actuar sin ser conscientes, si tener ciertas orientaciones sociales” (Larraín, 2010: 114). Ya sean los intereses de la sociedad civil, de la empresa minera *First Majestic Silver* o de las comunidades locales del pueblo wixárika, todos estos actores despliegan un extenso repertorio de significados que favorecen a la acción concertada. Se puede convenir entonces que la ideología se define como un sistema de ideas que estructura una visión del mundo, traza el modelo de una sociedad y un modo de actuar. Expuesto de este modo, “es en la ideología que los seres humanos se hacen conscientes de sus conflictos y luchan; es en la ideología que las clases sociales se hacen conscientes de su posición y rol histórico; es en y por la ideología, por lo tanto, que una clase puede ejercer hegemonía sobre otras clases” (Marx, 1859; cit. Larraín, 2010: 74).

En los últimos años se ha hecho cada vez más visible la vulneración de los derechos humanos de los pueblos indígenas por el avance de proyectos extractivos a gran escala en sus territorios. En muchos casos estos proyectos divulgan un alegato muy persuasivo en torno a la generación de empleos, al desarrollo local y la prosperidad material de las comunidades. Pero la situación de pobreza, desigualdad social y graves daños ambientales nos instiga a cuestionar los discursos defendidos por gobiernos de turno y grandes inversionistas del sector industrial minero y, por supuesto, confrontarlos con la opinión que deslizan los habitantes de las comunidades

donde se construirán estos proyectos. Sobre todo si atendemos la creciente desconfianza y crisis de credibilidad que acecha al discurso gremial-empresarial de la ‘responsabilidad social empresarial’ que vulgarizan con tanto empeño las grandes mineras. Estos cuestionamientos son de suponer “si consideramos datos como los que proporcionan Cardiff y Sampat (2007) quienes señalan que mientras la minería representa solamente un 1% del PIB global, ésta consume entre el 7% y el 10% de la energía global y es responsable por el 13% de las emisiones de dióxido sulfúrico” (Carrasco, 2014: 247). De acuerdo con Anita Carrasco (2014), las grandes corporaciones mineras han producido un discurso que distingue a la ‘vieja minería de la ‘nueva minería’. La primera sería aquella que identificamos con la destrucción del medio ambiente y que ignora las necesidades de las comunidades. La segunda, en cambio, sería aquella que definimos como ambiental y socialmente responsable cuya tecnología avanzada permite mitigar impactos en el medio.

Las corporaciones mineras son instituciones poderosas que deben hacer frente al descrédito de las comunidades locales ya que son percibidas como industrias contaminantes y socialmente irresponsables (Carrasco, 2014). Por esta razón se ven prácticamente obligadas a recurrir a distintas fórmulas que les permitan ejecutar sus proyectos sin la oposición de quienes habitan el área de influencia. Sin ir más lejos, para el caso del pueblo huichol, *First Majestic* ha impulsado todo tipo de ‘programas sociales’ en áreas relacionadas a salud, educación o cultura con el fin de judicializar sus inversiones. Es así que a través de su página web la minera se autoproclama una ‘reputación excepcional por su ciudadanía corporativa’⁷³. Esta empresa cuenta con varios proyectos, ya sea en fase de explotación, u otros en etapa previa de exploración. El proyecto *La Luz* en Real de Catorce todavía se encuentra en una fase de prospección por el recurso de amparo presentado por las comunidades del pueblo wixárika en 2012.

De cualquier modo, esto no ha sido impedimento para que *First Majestic* despliegue una estrategia gremial con el propósito de ‘resolver’ el conflicto en curso. Muestra de ello fue cuando en 2013 inició un proyecto de ‘desarrollo sustentable’ en el Centro Cultural Hacienda Santa Ana con el objeto de levantar un museo de ‘minería’ que exhibiera la importancia histórica de esta actividad en el pasado y sus proyecciones hacia el futuro. Resulta interesante señalar que este tipo de iniciativas corresponde al antes señalado paradigma de la ‘nueva minería’, y en la cual la resolución de conflictos confiere una arista sensible para su expansión. Sobre esto, arguye la compañía, “*First Majestic* también reconoce la necesidad de proteger el patrimonio cultural de los huicholes, cuyas rutas ceremoniales están dentro de la propiedad. La compañía ha trabajado con el gobierno para asegurar que las operaciones en su propiedad no perturben estas zonas sagradas”⁷⁴. Vale la pena considerar esta sentencia para el caso de San Andrés Cohamiata, ya que en todas las entrevistas y conversaciones informales que tuvimos la oportunidad de realizar durante el trabajo de campo, nunca se mencionó un acercamiento por parte de la empresa en cuestión, ni siquiera para explicar en qué consistía el proyecto, menos para dialogar acerca de sus planes de mitigación o posibles beneficios para la comunidad.

⁷³ <http://www.firstmajestic.com/esp/social-responsibility/overview> [Consultado el 1 de julio de 2016].

⁷⁴ <http://www.firstmajestic.com/esp/social-responsibility/overview> [Consultado el 1 de julio de 2016].

Por todo esto la percepción de los habitantes de San Andrés sobre la industria minera es más bien compartida: contaminación, sequía, migración, escases de recursos, destrucción de sitios sagrados, criminalización de las protestas y conflictos intralocales. A la fecha se observa como regla un rechazo a los grandes proyectos mineros, ya sea por afectación ambiental o por divisiones internas que éstos provocan en las comunidades. De todos modos esto no significa que las valoraciones –a favor o en contra– no puedan cambiar en el tiempo. Así lo confirma Luis Mijares, integrante de San Andrés Cohamiata.

Haz de cuenta que fue como cuando entró Pemex a México, a pros y contras, exactamente lo mismo está sucediendo con el proyecto minero en Wirikuta. Unos, que son la mayoría, quieren que se retiren esas industrias, mientras que otros dicen que estaría bien si la gente de aquí tuviera empleo, es lo que casi siempre se discute, siempre se ha visto lo mismo, hay unos que dicen que está mal y hay quienes que ven el otro lado. Pero el gobierno ha sido muy celoso. Si ellos tienen su gente acá nadie va a acceder a un nuevo trabajo. Es como lo que sucedió con los baños que se construyeron, pues estuvieron trabajando mestizos, pero la idea era que gente de San Andrés se quedara con los trabajos (entrevista realizada el 14 de julio de 2015).

Durante el trabajo de campo escuchamos varias opiniones sobre qué sucederá con el proyecto minero de *First Majestic* en Real de Catorce. Si bien muchos mostraron una percepción negativa respecto a los impactos que dichas intervenciones podrían traer consigo, hay quienes sostienen que, pese a todas las labores desplegadas para frenar el proyecto minero, éste igual acabará por realizarse. A todo esto la opinión de un habitante de San Andrés fue: “pues unos prefieren que dejaran el proyecto, pero yo pienso que finalmente lo terminaran por hacer. Por mí que no lo hicieran pero pienso que lo van hacer, de eso estoy seguro”. Mientras que otro integrante de la comunidad sostiene: “Esto irá variando dependiendo de qué tanto les guste el dinero a quienes dirigen el proyecto minero. Porque si le pagan bien a quien dará el visto bueno, entonces el proyecto sí lo van a construir; pero si estas personas entienden la importancia que este lugar tiene para nosotros, no lo van a realizar. Así de claro” (entrevista realizada el 18 de julio de 2015).

En el citado informe que presentó el Grupo de Trabajo sobre Minería y Derechos Humanos (2014), luego de evaluar veintidós proyectos mineros canadienses en nueve países de América Latina, entre ellos México, sobresalen diferentes factores que condicionan la división entre las comunidades afectadas, como la búsqueda de acuerdos a través de contratos comerciales con ‘facciones’ que participan del conflicto, el quiebre de la representatividad política e institucional y la adquisición irregular de títulos de propiedad como mecanismo de expropiación. Incluso el mismo informe también explica que “respecto al proyecto *La Luz* representantes del pueblo wixárika han señalado que ejidos indígenas del municipio de Real de Catorce han aceptado las actividades de prospección de *First Majestic*, lo que ha causado la división de las comunidades” (2014: 23).

3.1. Mapa de actores en el conflicto por Wirikuta

Considerando la gran cantidad de discursos que circulan y luchan entre sí a favor y en contra del sector industrial minero, a continuación presentamos una caracterización, breve y somera, de actores e instituciones que han intervenido e intervienen en el conflicto por Wirikuta. Todo esto con la finalidad, en primer lugar, de describir el contexto en el que se sitúa la disputa entre minería y comunidades en diferentes escalas y, en segundo término, para distinguir la diferencial incidencia que dichos actores mantienen para el fortalecimiento o debilitamiento de la organización social y política del pueblo wixárika. En este mapa de actores destacamos la presencia de instituciones públicas, privadas, empresas, organizaciones no gubernamentales, comunidades indígenas, grupos sociales en defensa del medio ambiente, entre otros⁷⁵.

a) Frente por la Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa (FDW)

Es un colectivo compuesto por dirigentes del pueblo wixárika y otros actores no indígenas (antropólogos, ambientalistas y estudiantes) que se organizan y luchan por la defensa de la territorialidad del pueblo huichol. Con la formación de esta organización en 2010 se articula una alianza temporal que de momento une a indígenas y mestizos en una misma causa, aunque esto no refiere estrictamente a una agenda política común en el mediano o largo plazo (Álvarez, 2015: 123-142). Para sus promotores, el FDW se autodefine como un espacio de coordinación con las comunidades locales, en las gestiones jurídicas, administrativas y estrategias políticas, y en general, en todos los ámbitos en que sean afectados los derechos individuales y colectivos del pueblo wixárika⁷⁶. Incluso más, “el movimiento ha hecho de la protesta un fenómeno para los medios de masas, logrando posicionar los territorios sagrados huicholes y las amenazas a éstos como un acontecimiento que merece la atención de la opinión pública” (Álvarez, 2015: 128).

b) Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta

Organización conformada por autoridades tradicionales, agrarias, civiles e integrantes de las comunidades del pueblo wixárika ubicadas en los Estados de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacateca, específicamente, Bancos de San Hipólito municipio Mezquital, Tuxpan-Kuruxi Manuwe de los municipios de Mezquitic y Bolaños, San Sebastián Teponahuatlán y Santa Catarina Cuexcomatlán, municipio de Mezquitic. El Consejo fue creado en abril de 2010 como resultado de las sistemáticas presiones del Gobierno Federal y las amenazas de las empresas mineras en sus lugares sagrados. En resumidas cuentas, la organización tiene un doble objetivo; conseguir el reconocimiento de sus sitios de peregrinación ancestral y fortalecer el tejido social entre el pueblo wixárika y quienes residen en el área de influencia adyacente a Wirikuta (dígase

⁷⁵ El criterio de selección que empleamos corresponde a sujetos e instituciones que a nuestro parecer han sido más influyentes en relación a la disputa por el Área Natural Protegida Wirikuta. En ese sentido el presente mapa corre el riesgo de no ser lo suficientemente amplio en su descripción, pues deja afuera a varias organizaciones que han ocupado una función más o menos activa en las demandas territoriales del pueblo wixárika, como la Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas (AJAGI), Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEDMA), Tierra Respira, Casa Huichol, Consejo de Visiones, Iglesia Nativa Americana o el Centro de Investigación Wixárika.

⁷⁶ Información disponible en: http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?page_id=366 [Consultado el 15 de marzo de 2016].

los habitantes de Real de Catorce). Para una mejor coordinación entre sus integrantes, el Consejo implementó una mesa de trabajo multifocal destinada a dar cabida a la colaboración de materias jurídicas, ambientales, comunicacionales, de arte y cultura, respectivamente.

c) Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)

El 5 de julio de 2003 entró en vigor el decreto por el que se expidió la Ley de la CDI, poniendo fin al influyente Instituto Nacional Indigenista (INI) fundado en 1948 por Alfonso Caso Andrade, Gonzalo Aguirre Beltrán y Julio de la Fuente. Las atribuciones y competencias de este órgano estatal estuvieron enfocadas a resolver las desigualdades sociales interdependientes que enfrentaba la gran mayoría de las sociedades indígenas de México. Pese a los múltiples cuestionamientos que suscita la relación de la CDI con las comunidades indígenas (tanto en sus limitaciones como alcances), sus objetivos eran básicamente promover, apoyar, dar seguimiento y evaluar los programas, proyectos y estrategias para el desarrollo de los pueblos y comunidades locales, de conformidad con el artículo 2 de la Constitución⁷⁷. En directa relación a la problemática que experimenta el pueblo wixárika, entre 2010 y 2012 la CDI apoyó con recursos y personal para que la UNESCO reconociera a Wirikuta en la lista de Patrimonio Cultural Inmaterial⁷⁸. En 2010 la CDI puso en marcha el “Sistema de Consulta Indígena sobre los Sitios Sagrados del Pueblo Wixárika”, buscando la participación de sus comunidades en el diseño, ejecución y evaluación de medidas legislativas, programas y acciones que el Congreso de la Unión y las instituciones del poder ejecutivo determinaran en tono a su desarrollo.

d) Estado mexicano

El artículo 2 de la Constitución Política indica que es responsabilidad del Estado “reconocer y garantizar el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a libre determinación” y, en consecuencia, “a la autonomía para decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural”, así como también, “conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras”⁷⁹. De ahí que una de las paradojas sea que la oposición de las comunidades wixaritaris a muchas obras de gran inversión económica –como represas, mineras o complejos turísticos–, se fundamente en el hecho de que “no fueron sometidas a una consulta previa, siendo el Estado mexicano responsable de obtener la aprobación de las comunidades sobre temas que les afectan” (Álvarez, 2015: 126). Muestra de lo anterior fue lo ocurrido el 28 de abril de 2008, con el entonces Presidente Felipe Calderón como principal protagonista, con la firma del “Pacto *Huauxa Manaka* para la Preservación y el Desarrollo de la Cultura Wixárika” que sellaron los gobernadores de San Luis Potosí, Durango, Jalisco, Nayarit

⁷⁷ Información disponible: <http://www.consejoregionalwixarika.org/node/1> [Consultado el 15 de marzo de 2016].

⁷⁸ El Patrimonio Cultural Inmaterial se manifiesta en la lengua y la tradición oral, técnicas culinarias, juegos tradicionales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativas a la naturaleza, en la música y técnicas vinculadas a la artesanía y la danza. Estas son expresiones culturales que cambian con el tiempo adaptándose a las nuevas realidades, pero que contribuyen a darnos un sentimiento de identidad y continuidad al crear un vínculo entre el pasado y el futuro. Información disponible en: <http://www.unesco.org/new/es/mexico/work-areas/culture/intangible-heritage/> [Consultado el 20 de marzo de 2016].

⁷⁹ Información disponible en: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/htm/1.htm> [Consultado el 20 de marzo de 2016].

y Zacatecas, y el Presidente de la Unión Wixariká de Centros Ceremoniales. Con este documento las autoridades tradicionales y los gobernadores de los estados, así como el Gobierno Federal, se comprometieron a proteger la continuidad histórica de los lugares sagrados y las rutas de peregrinación del pueblo huichol⁸⁰.

e) Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit

Asociación civil intercomunitaria que nace en 2006 e integrada por *Jicareros*, *Kawiterutsixi*, *Marakate* y autoridades tradicionales wixaritaris de los tres estados. Su función es proteger los centros ceremoniales del pueblo huichol (dígase *Huaxamanaka*, *Tatei Haramara*, *Xapaniyame-Xapaneyemeta*), y cuidar los centros de vigilancia para el manejo sustentable de Área Natural Protegida Wirikuta bajo la modalidad de ruta histórica-cultural. Acorde a los resultados de la consulta sobre los sitios sagrados del pueblo wixárika, es competencia de la ‘Unión’ negociar los convenios con las autoridades competentes con el objeto de identificar a las personas wixaritaris y otras ajenas que practiquen los ritos de esta cultura y hagan uso indebido del peyote.

f) First Majestic Silver Corporation (FMSC)

Empresa transnacional canadiense que ha invertido cuantiosas sumas de dinero en la explotación de recursos mineros en Real de Catorce y en otras regiones del país. En 2010 obtuvo un total de 6 326.58 hectáreas que incluye derechos de aprovechamiento sobre los recursos del subsuelo, edificios asociados a las antiguas minas e información geológica (Barrera de la Torre, 2013). Sumado a lo anterior, consolidó un grupo de minas y vetas, y explotar áreas no exploradas más profundas de las ya trabajadas y las reservas estimadas en cada veta (Lewis, 2008; cit. en Barrera de la Torre, 2013). Según la información que la misma empresa proporciona⁸¹, a la fecha cuenta con seis proyectos en diferentes entidades de la república, de los cuales tres se encuentran en producción (*La Encantada* en Coahuila; *La Parrilla* en Durango y *San Martín Bolaños* en Jalisco), uno en desarrollo (*Del Toro* en Zacatecas) y dos en fase de exploración (*Cuita-Boca* en Sinaloa y *La Lmz*, en San Luis Potosí). Es preciso subrayar que a partir de las estimaciones realizadas por Barrera de la Torre (2013), se puede concluir que al comparar el total del valor que se podría producir con *La Lmz* con otros proyectos en ejecución, hay una importante brecha entre las ganancias que se esperan conseguir frente a otras inversiones en la zona. Como hemos insinuado en reiteradas ocasiones, las comunidades del pueblo wixárika se han pronunciado públicamente en diversos espacios nacionales e internacionales sobre la necesidad de cancelar todas las concesiones mineras autorizadas a empresas canadienses por el Estado mexicano⁸².

⁸⁰ Información disponible en: http://www.sicetno.org/pls/apex/f?p=2000100:201:0::NO::P201_ID:68 [Consultado el 20 de marzo de 2016].

⁸¹ Información disponible en: <http://www.firstmajestic.com/en> [Consultado el 13 de marzo de 2016].

⁸² Valga por caso mencionar la carta enviada al Presidente Enrique Peña Nieto en 2014 como respuesta del Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta ante el acoso permanente de las empresas mineras en territorio indígena. Para mayor información sobre el contenido de este escrito, confrontar con: <http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=6214>.

g) Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO)

El ITESO, perteneciente a la Universidad de Guadalajara y en coordinación con el Departamento del Hábitat y Desarrollo y el Centro de Investigación y Formación Social, recibió en 2015 a representantes de San Sebastián, San Andrés, Santa Catarina, Tuxpan de Bolaños y Bancos de San Hipólito, con la finalidad de abordar las demandas en favor de la defensa de sus territorios y la protección de sus derechos colectivos. Mas, en noviembre del mismo año se firmó un convenio de cooperación entre ITESO y el Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta como una señal de cooperación que suponía una estrategia en el corto y mediano plazo. Entre los resultados esperados de este arreglo se encontraba aumentar el número de estudiantes que cursara una licenciatura en el ITESO, como el bachillerato intercultural del cual hasta el momento han egresado seis generaciones. “El ITESO ha aprendido a caminar con nuestras comunidades”, declaró el dirigente Santos de la Cruz Carillo, dirigente de la comunidad Banco de San Hipólito y egresado de esta universidad⁸³.

Luego de haber revisado, de manera breve y somera, instituciones, actores y organizaciones que participan en la controversia por Wirikuta, enseguida presentamos la profusa difusión de discursos que circulan sobre lo indígena, lo ambiental y los supuestos beneficios que reportan las empresas mineras para el desarrollo de la nación. Todo esto en relación a las justificaciones ideológicas que subyacen en dichos regímenes discursivos, tanto de quienes están a favor como en contra de la construcción de grandes proyectos de inversión económica en territorios indígenas. El problema que queremos colocar en el centro de la discusión, entonces, refiere a la dimensión política que adquieren los discursos étnicos y los discursos ambientales en un contexto de alta conflictividad por el uso, control y propiedad del territorio, enfocándonos para ello en la experiencia reciente del pueblo wixárika.

3.2. Responsabilidad Social Empresarial: los ‘beneficios’ de la gran minería

Comencemos con una idea común para analizar las nuevas modalidades que establecen las grandes empresas mineras en el afán de acrecentar su patrimonio. El ‘nuevo imperialismo’, basado en la acumulación por desposesión, nos dice Harvey (2004), produce una multiplicidad de discursos en nombre de la sustentabilidad, la conservación y el cuidado del medio ambiente. No obstante, esta aparente neutralidad empresarial manifiesta los designios de una política económica que se refuerza con los llamados ‘mercados verdes’, en los cuales el reino animal y vegetal es concebido en términos estrictamente instrumentales, es decir, como una ‘sociedad anónima’ susceptible de ser capitalizada para su consecuente enajenación (Fairhead, Leach y Scoones, 2012). Como mencionamos, uno de los principales cuestionamientos a las empresas mineras a instalarse en Wirikuta es que, en potencia, éstas podrían afectar los sitios sagrados del pueblo wixárika y, además, generar una suma impactos ambientales, fundamentalmente en los recursos hídricos y en el uso del suelo (Lamberti, 2014).

⁸³ Información disponible en: http://www.iteso.mx/web/general/detalle?group_id=3176616 [Consultado el 13 de marzo de 2016].

Las compañías mineras emplazadas en territorios indígenas apelan a un discurso comprometido y respetuoso con el medio ambiente. A través de su sitio web *First Majestic* nos avisa de su ‘compromiso’ con las comunidades locales y su ‘lealtad’ con la responsabilidad social empresarial. Las acciones sociales de esta empresa corresponden a lo que antes llamamos ‘nueva minería’ vs ‘vieja minería’ (Carrasco, 2014). Esta última se diferenciaría de la primera por el uso de tecnología de punta, manteniendo ‘un ambiente limpio y seguro’, garantizando a los ‘empleados con el mejor entrenamiento’ y proporcionando ‘becas académicas’ para que los estudiantes puedan contribuir en el futuro de la empresa y el país. A continuación veamos cómo se cristaliza esta propaganda corporativa que a nuestro parecer trata de crear una atmósfera que garantice la ‘seguridad jurídica’ necesaria para la inversión de capitales extranjeros, libre de conflictos y confrontaciones legales.

Desde 2004, *First Majestic* se ha ganado una reputación de excelente ciudadanía corporativa. Uno de los pilares de la visión de la compañía es no sólo beneficiar económicamente a las regiones y las comunidades en las que hacemos negocios, sino también para contribuir en la estructura social y el bienestar general de los residentes. Para lograr esto, *First Majestic* ha desarrollado numerosos proyectos e iniciativas dedicadas a mejorar la vida de los residentes locales⁸⁴.

A pesar de todos los desequilibrios ecológicos y los desastres naturales asociados a las industrias extractivas, las empresas mineras siguen defendiendo un discurso corporativo alrededor de la sustentabilidad de sus proyectos y la necesidad de que éstos se realicen para asegurar el crecimiento económico de las naciones en vías de desarrollo. Esto implica que las prácticas discursivas relacionadas a la protección del medio ambiente y al compromiso con las comunidades locales, en lo esencial, operan como una eficiente propaganda de corte empresarial que muestra los ‘beneficios’ de sus actividades⁸⁵. La posible implementación de empresas mineras en territorio indígena, en específico, la zona de Wirikuta, aparece como un modelo paradigmático en torno a la política económica extractiva que promueve el Estado mexicano frente a poblaciones que, al oponerse a su construcción, son percibidas como un escollo para el ‘progreso’. Sobre este punto cabe recalcar que el discurso corporativo difundido por *First Majestic* ha sido predominantemente ‘utilitarista’ sujeto a una lógica costo-beneficio, esto quiere decir, que “la acción emprendida se determina como moralmente aceptable cuando el bien resultante es mayor si se compara con el total de los aspectos negativos que pueda tener la misma acción” (Carrasco y Fernández, 2009: 76).

La imagen negativa de la minería ha sido contrarrestada para el caso de *First Majestic* a través de un discurso conducente a presentarla ante distintos públicos como una empresa que se caracteriza por sus buenas prácticas administrativas. Fue así que en 2012 obtuvo por quinto año consecutivo el premio ‘Empresa Socialmente Responsable’, distinción entregada por el Centro Mexicano para la Filantropía que reconoce su ‘ética corporativa’ y su ‘dedicación a

⁸⁴ Información disponible en: <http://www.firstmajestic.com/s/SocialResponsibilityOverview.asp> [Consultado el 24 de mayo de 2016].

⁸⁵ La Responsabilidad Social Empresarial es: “hacer negocios basados en principios éticos y apegados a la ley. La empresa tiene un rol ante la sociedad, ante el entorno en el cual opera”. Información disponible en: http://siteresources.worldbank.org/CGCSRLP/Resources/Que_es_RSE.pdf [Consultado el 2 de julio de 2016].

asuntos sociales y del medio ambiente en los que opera'. Más aún, "el premio confirma nuestra posición como empresa líder en temas de responsabilidad social corporativa, y fue logrado al demostrar transparencia, administración ambiental y sostenibilidad en sus operaciones y proyectos en México"⁸⁶. Como podemos ver en el texto recién citado, uno de los principales recursos utilizados por las compañías mineras para defender sus intereses es apropiarse del alegato de sus críticos para reconvertirlo en una estrategia que selle sus relaciones públicas alrededor del desarrollo sustentable (Lamberti, 2014: 252-253). Por todo ello, las comunidades del pueblo huichol, como San Andrés Cohamiata, se han convertido en actores políticos y ecológicos con influencia reconocida (*stakeholders*) en la medida de que su aprobación o no es fundamental para el futuro de las actividades extractivas en el desierto potosino.

Hace unos momentos constatamos que durante la última década la minería mexicana fue protagonista de crecimientos altos y sostenidos, "pero la caída en el precio de los metales y una mayor carga fiscal han originado una tendencia negativa a partir del año 2013 y en especial en el año 2014" (Cámara Minera de México, 2015: 3). Sumado a lo anterior, y de acuerdo con datos del Sistema de Cuentas Nacionales del INEGI, para el año 2015 la participación del sector minero-metalúrgico representó el 8.9% del PIB Industrial y el 3% del Producto Nacional. Pese a las desfavorables condiciones que denuncia el sector minero en México, los resultados financieros del primer trimestre de 2016 para *First Majestic* siguieron al alza y con buenos réditos económicos. "Los márgenes de utilidad aumentaron en el primer trimestre debido a los ahorros en costos adicionales y a varias mejoras operativas a lo largo del negocio", señaló Keith Neumeyer, Presidente de la minera canadiense⁸⁷.

Los discursos que *First Majestic* difunde a su favor por medio de diferentes estrategias comunicativas, guardan relación directa con aquello que ellos denominan las 'externalidades positivas' de la industria minera para la sociedad, es decir, la creación de empleos en el corto y mediano plazo, la fuerte inversión de capitales extranjeros, el aumento sostenido en indicadores macro-económicos; en síntesis, modernización capitalista neoliberal en el amplio sentido del término. Todo lo señalado más arriba nos conduce a decir que:

(...) las justificaciones ideológicas basadas en una ética utilitarista tienen el efecto de situar en desventaja la agencia que pudieran tener comunidades locales al momento de confrontar la puesta en marcha de proyectos de desarrollo de inversión que necesariamente implican un perjuicio en un grupo determinado de personas. En la mayoría de los casos, estas personas se ven obligadas a hacer un sacrificio a favor de algo que el Estado sostiene que beneficiaría a todo el país en el largo plazo (Carrasco y Fernández, 2009: 79).

Al interior de las comunidades del pueblo wixárika coexisten distintas posiciones en lo concerniente a la problemática expuesta. Hay quienes advierten que estos grandes proyectos de inversión económica bien pueden significar una amenaza real para su existencia cultural, lo que

⁸⁶ Información disponible en: <http://www.firstmajestic.com/esp/news/first-majestic-se-hace-acreedora-al-premio-de-responsabilidad-social-por-quinto-ano-consecutivo> [Consultado el 2 de julio de 2016].

⁸⁷ Información disponible en: <http://www.firstmajestic.com/esp/news/first-majestic-informa-resultados-financieros-del-primer-trimestre> [Consultado el 2 de julio de 2016].

eventualmente podría generar una modificación irreversible en las prácticas sociales de sus habitantes. En cambio, por otro lado, están aquellos que sostienen que la búsqueda de nuevos recursos ‘estratégicos’ para ser explotados representaría la única salida de desarrollo, progreso y modernización que tienen los pueblos indígenas. Conforme a este punto, muchas veces las comunidades se dividen en grupos disidentes y proclives a la realización de los mega proyectos, ya sean hidroeléctricos, mineros o forestales.

Para Micaela es muy difícil determinar si la minería podría traer bienestar económico entre los habitantes de San Andrés Cohamiata. A partir de varias conversaciones durante el trabajo de campo, encontré varias similitudes en los relatos que aludían a los impactos de la gran minería en territorios indígenas, particularmente en Wirikuta. En resumidas cuentas, fue común escuchar muchas sospechas y unas cuantas dudas respecto a las supuestas ‘buenas prácticas empresariales’ orientadas al desarrollo sustentable local.

Quizás vienen y te dicen: les vamos a dar esto y lo otro, mejoras en nuestras casas, mejoras en las escuelas, ayuda en nuestras carreteras cuando se inundan, pero a lo último no, y todo se acaba. Al comienzo pueden decir muchas cosas, llenos de intenciones que parecen buenas, pero que a lo mejor en el fondo solo quieren confundirnos para luego llevarse todos los minerales y los recursos que de Wirikuta. Los responsables de esta minera nunca han venido a la comunidad, tampoco creo que quieran venir porque nuestro rechazo es demasiado grande (entrevista realizada el 5 de abril de 2015).

Para Pascual Hernández, agricultor de San Andrés Cohamiata que viaja a Tepic (capital de Nayarit) una vez por semana por asuntos comerciales, lo que refiere a los impactos de la gran minería en sus territorios debería ser planteado de manera aún más tajante:

A mi entender las mineras son un verdadero problema y sus efectos para el pueblo wixárika son negativos. Uno porque ya se nos contaminó. Ya se echó aceite, Wirikuta ya está contaminado y también el peyote, que es nuestra planta sagrada. Por eso ha habido mucha enfermedad y por lo mismo las mineras se tienen que ir. La minera no puede traer ayuda económica, porque todo se lo va a llevar a su país. Nos dicen que va a beneficiar, pero al contrario, nos va a dejar pobres, en la miseria, porque sacan todos los recursos [...] Nadie de la minera se ha acercado a conversar porque no les conviene venir (entrevista realizada el 6 de abril de 2015).

Las prácticas empresariales en nombre de la sustentabilidad y el desarrollo local refuerzan la idea de que la industria minera sea uno de los sectores más dinámicos de la economía mexicana. Desde ese lugar de enunciación, como hemos podido ver, se ha desplegado una gran cantidad de discursos a favor de la gran minera transnacional: mejores salarios a los trabajadores, crecimiento económico en el mediano y largo plazo, operaciones sustentables con el medio ambiente de acuerdo a las normas internacionales y un largo etcétera. Aunque estas maniobras puedan parecer en principio simplemente estrategias retóricas o publicitarias, de igual forma siguen produciendo una ‘verdad’ de los hechos, “la realidad de un mundo en el que las relaciones entre las empresas mineras y las comunidades locales se apoyan mutuamente para el beneficio de ambas (Lamberti, 2014: 250).

3.3. La imbricación del discurso ambientalista con el discurso étnico

En sentido estricto uno de los ejes que organiza al discurso indígena, así como al de las organizaciones sociales que luchan por la conservación del medio ambiente, “es la idea de un mundo quebrado, primero, por la intromisión del conquistador, luego por la administración colonial española y finalmente por la depredación del capitalismo” (Bengoa, 2000: 114). Uno de los principales argumentos que se esgrimen a favor de este discurso, es que el orden social capitalista neoliberal, en su afán de acrecentar más y más riqueza, confina a la naturaleza a constituirse como una mercancía que fluctúe libremente en el mercado, tendiente a ser explotada y en la cual el mundo orgánico sirve como axioma para la acumulación por desposesión de los bienes comunes (Harvey, 2004). Bajo el contexto antes descrito, colectividades indígenas, organizaciones no gubernamentales y grupos medioambientalistas se articulan transitoriamente para judicializar grandes proyectos de inversión económica. Otro elemento a destacar que opera a la par del anterior, es el hecho de que la cuestión del desarrollo en la órbita de la modernización neoliberal ha sido problematizada por diferentes movimientos sociales de corte indígena, como el caso del pueblo wixárika, que a través de una narrativa étnica ambiental ha dado origen a la emergencia de nuevos discursos. La articulación del discurso étnico con el discurso ecologista se puede plantear en los siguientes términos:

(...) las preocupaciones por las externalidades no controladas del desarrollo capitalista comenzaron a preocupar a crecientes sectores. Por primera vez en el mundo el ser humano tenía temor de liquidar el hábitat donde vivía, con su autodenominado concepto de *progreso* (...) El discurso post-desarrollista del ecologismo se va a encontrar a fines de los 80' con el discurso naciente del nuevo indigenismo, con el discurso de la emergencia étnica latinoamericana (Bengoa, 2000: 72).

En primera instancia, esta formación discursiva o estrategia de representación que se retroalimenta simultáneamente de lo étnico y de lo ambiental, retoma una vieja discusión acerca de las limitaciones del concepto más tradicional de desarrollo que, tal como se evaluó después de la Segunda Guerra Mundial, asumió de modo casi natural los rasgos que “caracterizaron a las naciones económicamente más avanzadas del mundo: industrialización, alta tasa de urbanización y de educación, tecnificación de la agricultura y adopción generalizada de los valores y principios de la modernidad, incluyendo formas concretas de orden, de racionalidad y actitud individual” (Escobar, 1999: 28). A todo esto se sumó un cuestionamiento a la perspectiva economicista que identificaba a este concepto como una simple manifestación del crecimiento económico. Se agregó, por último, una crítica bien fundada a los rasgos eurocéntricos del discurso desarrollista reinante, “que desde sus orígenes usó el modelo occidental de sociedad como parámetro universal para medir el relativo atraso o progreso de los demás pueblos del planeta” (Viola, 2004: 12).

La convergencia de lo ambiental con lo étnico ha contribuido a que las comunidades indígenas rurales sean por lo general encasilladas en una identidad cultural esencialmente positiva por la percepción de su relación equilibrada con la naturaleza (Hames, 2007; cit. en Carrasco, 2004). Pero esta fascinación por lo culturalmente opuesto no siempre fue así. Con anterioridad

al levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994, había una discriminación aún mayor hacia las sociedades nativas. Durante quinientos años los pueblos indígenas han sido estereotipados de múltiples maneras. Pero en las últimas décadas se han vuelto sujetos políticos y poderosos interlocutores en la esfera pública internacional, ahora bajo la forma del ‘nativo ecológico’ (Ulloa, 2004). Por consiguiente, “las acciones políticas de los pueblos indígenas y el surgimiento de las identidades ecológicas coinciden con la internacionalización del derecho ambiental y el multiculturalismo, que constituye a los indígenas como sujetos que pueden tener derechos sobre sus territorios y recursos, para así entrar en el mercado ambiental” (Ulloa, 2004: 289).

La sobreexplotación de la naturaleza en territorios indígenas por medio de la industria minera es absolutamente funcional al modelo económico neoliberal. De hecho en economías mono-exportadoras o fuertemente dependientes de sus materias primas o *commodities*, una mayor privatización de los recursos naturales se vincula directamente a la productividad del sector industrial, al crecimiento económico del país, a la prosperidad o al bienestar material de la sociedad, que se traducirá en un aumento en la capacidad de consumo; en una palabra, la fórmula del ‘progreso’ como una pieza clave en la ideología del capitalismo histórico (Wallerstein, 2003). En el caso que estamos abordando aquí, el discurso ecologista y el discurso étnico se informan mutuamente, cada uno implica al otro, y han ocupado un lugar destacado en la resolución del conflicto por Wirikuta. Es más, “la valoración de la conservación ambiental no sólo es importante para aquellos opositores a la minería, las empresas también invierten tiempo y dinero en demostrar que sus actividades son inocuas para el medio ambiente” (Lamberti, 2014: 101). Durante el trabajo de campo varios habitantes de San Andrés Cohamiata se manifestaron decididamente en contra de la instalación de empresas mineras en sus territorios. Don Chalio lo plantea del siguiente modo:

Mi opinión es que nos roban nuestra riqueza y nos quitan nuestro territorio. El número uno es el agua, es la vida, donde hay árboles, con eso estamos felices. Si las empresas empiezan a sacar minerales, ya no habrá agua. Y sin agua, ya no medio ambiente. Para mí está bien peligroso si Canadá u otro país lo hacen. Que mejor ni se acerquen, a nosotros déjenos en paz. Quizás estamos pobres, pero que no se metan en las comunidades, no queremos mineras en nuestros territorios (entrevista realizada el 2 de abril de 2015).

María Pinedo sostiene de manera prácticamente similar que la instalación de empresas mineras en Wirikuta, o en otros sitios sagrados, precipitaría transformaciones negativas para San Andrés y otras comunidades del pueblo wixárika,

(...) porque si se ponen en marcha las minas en Wirikuta, pues tal vez el pueblo indígena dejaría de existir o de hacer ‘costumbre’, porque para nosotros el peyote significa mucho y con las mineras ya no tendríamos más. Yo creo que las mineras son malas porque no deben estar sacando lo que no es suyo, o tal vez para ellos eso es normal, ir a sitios ajenos y sacar todo lo que ahí puedan encontrar. Para el indígena que hace su vida allá esto generaría un problema muy grande, que quizás no se puede resolver (entrevista realizada el 3 de abril de 2015).

Podríamos decir que una de las principales actividades que ha desarrollado el Frente en Defensa de Wirikuta (FDW), a través de su mesa técnica-ambiental, ha sido sistematizar la mayor cantidad de información sobre los impactos de la gran minería en territorios indígenas. De seguro existe consenso respecto a que “las tecnologías que permiten la explotación de yacimientos son altamente contaminantes. La minería demanda enormes cantidades de agua, que se contamina permanentemente con químicos como el cianuro” (Moore, 2009: 23; cit. Lamberti, 2014). Para matizar este punto habría que decir que en varias ocasiones hemos apuntado que el pueblo huichol correría eventualmente el riesgo de desaparecer si se llevara a cabo el proyecto minero en Wirikuta. Pero, antes bien,

(...) lo que no se ha enfatizado es que hasta el año 1991 hubo explotación de minerales metálicos en el perímetro que se encuentra dentro del área de Wirikuta [...] y que esa zona ha tenido actividad minera desde el siglo XIX. Lo que se presenta como un evento catastrófico, la minería en Wirikuta, es efectivamente un problema importante pero no algo que ponga en riesgo mayúsculo la continuidad de histórica de un grupo étnico que ha superado el periodo colonial, al Porfiriato y los enfoques de asimilación y modernización de los gobiernos del siglo XX (Álvarez, 2015: 131).

El FDW, así como otras organizaciones no gubernamentales, ha construido y difundido una serie de imágenes estereotipadas sobre lo indígena huichol recurriendo para ello a una sofisticada retórica multicultural que celebra toda manifestación de la diversidad siempre cuando ésta se comporte y organice como la agencia estatal disponga (Boccaro y Ayala, 2012). La situación específica en torno a la defensa territorial de los huicholes nos permite pensar, paralelamente, la relación entre indígenas y medio ambiente, así como también sobre la conformación de redes transnacionales de organizaciones con adscripción étnica en el marco de los conflictos socioambientales, un aspecto cada vez más importante en la política indígena contemporánea (Herrera, 2015: 63-72). En la escena interétnica de hoy, por tanto, “es interesante observar que existe en la política y en el movimiento indígena una inclinación hacia lo transnacional [...] Se observa de esta forma un uso estratégico de la acción colectiva: actuar globalmente para promover cambios a nivel local” (Herrera, 2015: 64).

Ya que en Wirikuta, ‘lugar donde nace el sol’, lo étnico se vincula al equilibrio entre el hombre y la naturaleza, no resulta una sorpresa encontrar a un buen número organizaciones medioambientales que hace suya la causa del pueblo huichol en una esfera de acción política global. Así, en 2012 nueve organizaciones de Canadá redactaron una carta a Felipe Calderón urgiéndolo a respetar los compromisos adquiridos con el pueblo wixárika a través del Pacto *Hauxa Manaka* en relación a sus diferentes reivindicaciones⁸⁸. “La región ya ha sido devastada por la sequía y no puede soportar los impactos negativos de operaciones mineras masivas de oro

⁸⁸ Ellas son: Consejo de Canadienses, La Asamblea de las Naciones Originarias, Unión de Empleados Públicos Canadienses; Fronteras Comunes, Mining Watch Canada, Sierra Club de Canadá, Unión de Jefes Indígenas de British Columbia, KAIROS y Alternatives. Información disponible en: <http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=3563&lang=en> [Consultado el 18 de noviembre de 2015].

y plata que amenazan con envenenar y secar las fuentes de agua locales”⁸⁹, dice Maude Barlow, Presidenta del Consejo de Canadienses, quien en 2008 impulsó una campaña informativa sobre la situación ambiental de San Luis Potosí. Estas organizaciones apoyaban con especial énfasis una demanda orientada a declarar por vías institucionales a toda Wirikuta ‘reserva de la biósfera’⁹⁰, lo que prohibiría, entre otras cosas, la exploración y explotación minera en cualquiera de sus formas. De ahí, finalmente, que la cuestión étnica y las luchas por el territorio se vean fortalecidas mutuamente a partir de una narrativa de corte medioambiental que promueve la sustentabilidad de los ecosistemas y la conservación de la diversidad cultural y biológica.

⁸⁹ Información disponible en: <http://canadians.org/media/water/2012/20-Nov-12-esp.html> [Consultado el 19 de noviembre de 2015]

⁹⁰ Las reservas de la biósfera son un tema particularmente sensible en México, ya que es uno de los pocos países que en su legislación contempla una figura jurídica de este tipo (Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección del Ambiente, arts. 46 y 47). Mas, “el Gobierno Federal ha tomado a su cargo la protección de la biósfera y la creación de nuevas. De 172 áreas naturales protegidas que existen bajo distintas categorías, 39 son reservas de la biósfera con una superficie de casi 12 mill. de has. Lo anterior sitúa a México entre los países con más reservas de la biósfera” (Halfpter, 2011: 181).

La otredad en el campo de la representación: la experiencia del pueblo wixárika

No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol.

Karl Marx, *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*.

Tal y como vimos en otros capítulos, las frases ‘luchas por el reconocimiento’ o ‘de la redistribución al reconocimiento’ se han convertido en una terminología cada vez más recurrente para destacar el carácter distintivo de la nueva política de la identidad (Benhabib, 2006: 96-114). Por política de la identidad entenderemos toda acción grupal reivindicativa que hace de la afirmación positiva del sí mismo una lucha contra el avance del racismo, el sexismo, la homofobia y el clasismo dominante (Arditi, 2010). En virtud de esta tendencia observamos un descentramiento en la política de clase y un proceso cada vez más persistente hacia el reconocimiento de la diferencia cultural como un medio de acción política que garantice la plena realización de derechos colectivos. Destacan también las reivindicaciones territoriales de los pueblos indígenas que han puesto de manifiesto novedosas formas de ejercer lo político, y en cuyas demandas, al mismo tiempo, se observa una creciente celebración de la diversidad en tanto resultado contingente de prácticas articularias disimiles. Esta modalidad de lo político, que no oculta la conflictividad inmanente de las relaciones humanas (Laclau y Mouffe, 2002 [1985]), cuaja de lleno con la cuestión de la identidad cultural pero moviéndose, paradójicamente, por los intersticios de un sistema de representación que construye una imagen primordial, misteriosa y romántica de la otredad, y que junto a esta caracterización melodramática de la realidad, piensa y conceptualiza lo indígena –equivocadamente– como el último peldaño de la civilización.

Por su parte, la política neoliberal multicultural (Hale, 2005) ha perfeccionado un sistema de representación en el cual la identidad étnica de los pueblos indígenas es conducida a satisfacer las fantasías globalizadoras de agentes foráneos. Con el caso concreto del pueblo wixárika, vemos cómo las representaciones esencializadas de la identidad étnica son dominadas por un régimen discursivo de ascendente fascinación por lo culturalmente opuesto y caracterizadas por el deseo de construir un sujeto de acuerdo a ciertos parámetros de autenticidad (Zapata, 2008). El mismo caso de estudio nos muestra que, en determinadas casos, una identidad indígena ‘fuerte’ podrá ser presentada ante distintos públicos, como si se tratara de una carta indispensable para obtener valoración y reconocimiento. Es cierto, claro está, que el pueblo wixárika lucha por el respeto de su cultura, el reconocimiento de sus tradiciones y la igualdad de derechos manteniendo cierto sentido de sí mismo. Pero también es cierto que para ello se ha montado una saturada colección de imágenes esenciales de su identidad, haciendo de los huicholes un paradigma de la alteridad radical y, más problemático aún, renunciando a cualquier intento de profundizar en su historicidad. Se trata de demostrar, por lo tanto, que las reivindicaciones del pueblo wixárika

(como el uso de sus territorios tradicionales o el derecho a ser consultados en la emisión de cualquier autorización que afecte su cultura), son permeables en el tiempo, se articulan con otras demandas más amplias y corresponden a una mayor ‘culturalización’ de los conflictos sociales, en el que la pertenencia a una ‘cultura minoritaria’ puede utilizarse para movilizar moralmente la resistencia política (Honneth, 2006: 89-149).

Ya que la cuestión de la diferencia –ya sea de clase, género y/o etnia– está siendo debatida intensamente en la teoría social latinoamericana, el presente capítulo busca examinar el carácter fragmentario, difuso y laxo que toma la identidad cultural wixárika en las condiciones políticas actuales de despojo territorial y acumulación de capital. Esto supone que lejos de plantear una identidad fija, esencial o permanente, se sigue una orientación constructivista y posicional de la identidad (Hall, 2003), a través de la cual el sujeto se construye de acuerdo a múltiples formas de ser no siempre compatibles entre sí (Sen, 2007). Como bien advierte Edward W. Said (1996), la fetichización de la diferencia anticipa un camino peligroso para los fines de la crítica social. En ese sentido, serán significativos los cuestionamientos de Said y Stuart Hall a las propuestas culturalistas que exacerbaban la otredad, pues, para ambos intelectuales, las culturas jamás han sido una cuestión de propiedad, muy por el contrario, éstas siempre tratan de apropiaciones e interdependencias de todo tipo. Igualmente, será fundamental detenernos en algunas de sus reflexiones sobre los esencialismos culturales, así como en sus imputaciones a la falsa antítesis que encarna la dicotomía ‘Oriente-Occidente’. El llamado de Said, en consecuencia, es comprender a la otredad “no como algo dado ontológicamente, sino como históricamente constituido” (1996: 36). Mientras que para Hall (2010: 419-447), fuertemente influenciado por la obra de Said, el énfasis estará puesto en las prácticas de representación que se utilizan para representar la diferencia en la era global del capitalismo neoliberal.

Tomando en cuenta lo hasta aquí dicho, vale la pena precisar la estructura que tendrá este último capítulo. En primer lugar, deslizaremos unas cuantas observaciones referentes a cómo ha sido construida y representada la otredad cultural desde la antropología, en tanto campo disciplinario que ha hecho del ‘otro’ su ‘objeto de estudio’ predominante y en la que subyace, con diferentes matices, un núcleo esencialista de configuración histórica. La comercialización de versiones tergiversadas del chamanismo huichol servirá de base para tratar en un sentido amplio la construcción del otro, de su imagen, de su identidad y de su propia cultura. En un segundo momento, empleamos la noción de ‘esencialismo estratégico’ para proyectar una explicación más convincente sobre la politización que toma la identidad cultural en los conflictos étnicos de hoy, que, como hemos visto en este trabajo, ocupa un lugar gravitante en la defensa de una territorialidad construida material y simbólicamente a través de la interacción entre seres humanos y medio ambiente. En tercer lugar, a partir de una compilación de eventos públicos y cintas cinematográficas que exploran desde distintos ángulos la cosmovisión del pueblo huichol, analizamos el alto grado de estilización que ha adquirido la producción, distribución y consumo de su cultura en los medios de comunicación de masas. Finalmente, examinamos la fascinación que despierta la diferencia cultural ‘radicalmente otra’ entre extranjeros que visitan la comunidad San Andrés Cohamiata, así como el poder movilizador de las imágenes étnicamente definidas.

1. La antropología representando la diferencia

El concepto de indígena predominante en los estudios académicos remite a un sujeto portador de una diferencia esencial⁹¹. La antropología, de hecho, se constituyó a partir de una premisa básica: la existencia de otros radicales (Said, 1996). Pero si se quiere reconocer el desarrollo histórico de estos grupos humanos, en sus rupturas y continuidades, en sus fricciones y persistencias, es evidente la distancia entre esta descripción esquemática y su desarrollo cultural efectivo, más heterogéneo de lo que esa representación presupone (Zapata, 2007). Es pertinente recordar también que cuando se intentaba definir los orígenes de este concepto, se solía recurrir a la antropología clásica ya que ésta “se arrogaba la función de ir hacia lugares lejanos donde habitaban los indígenas, de conocer sus formas de vida y traducir aquella diferencia al público occidental, todo ello en un contexto geopolítico imperial” (Zapata, 2007: 157-158). Sobre este punto citemos un texto extenso de Edward W. Said, pero muy clarificador, que sin dobleces denuncia la imbricación histórica entre imperialismo y antropología.

La antropología es, ante todo, una disciplina que ha sido constituida y construida históricamente, desde su mismo origen, a través de un encuentro etnográfico entre un observador europeo soberano y un nativo no-europeo que ocupaba, por así decir, un estatus menor y un lugar distanciado, es recién ahora a fines del siglo XX que algunos antropólogos buscan, frente al desconcierto que sienten por el estatus mismo de su disciplina, un nuevo ‘otro’ (1996: 38).

El párrafo citado pone de relieve, y de forma clara, que desde sus orígenes la antropología formó parte de un contexto imperial siendo funcional a su dominio de ultramar, ya que cumplió, entre otras tareas, con la misión de levantar un conocimiento pormenorizado acerca de sus habitantes para así facilitar la sujeción colonial. Es importante advertir que, sin embargo, los procesos de descolonización iniciados con la independencia de la India en 1947 modificaron por completo el escenario⁹² sobre el cual se había desplegado hasta ese momento la práctica antropológica, “pues los movimientos de liberación nacional fueron acontecimientos masivos y heterogéneos que desmoronaron la imagen de una otredad compacta e intraducible (Zapata, 2008 66). Los cambios demográficos que sacudían a buena parte del mapa político mundial, condicionados ahora por el nuevo horizonte ‘poscolonial’⁹³, creaban las condiciones de

⁹¹ La definición de indio en América no reviste una mera preocupación académica ni un simple problema de nomenclatura o denominación semántica. Para Guillermo Bonfil Batalla (1972), como tendremos sobrada ocasión de reiterar en lo que sigue, el término en cuestión designa una categoría social, a saber, “una categoría supraétnica que no denota ningún contenido en específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial” (1972: 110).

⁹² Quizás sea oportuno destacar los drásticos efectos que produjo la descolonización a escala planetaria. En palabras del historiador inglés Eric Hobsbawm, “la cifra de estados asiáticos reconocidos internacionalmente como independientes se quintuplicó. En África, donde en 1939 solo existía uno, ahora eran unos cincuenta. Incluso en América, donde la temprana descolonización del siglo XIX había dejado una veintena de repúblicas latinoamericanas, la descolonización añadió una docena más” (1998: 347).

⁹³ La categoría ‘poscolonial’ debe considerarse como un concepto que denota al mismo tiempo ‘continuidades y discontinuidades’, con especial énfasis en las nuevas modalidades de las viejas prácticas colonialistas que permiten repensar a la modernidad en su conjunto, no en un más allá. Para mayor detalle sobre este tema, consultar: Sandro Mezzadra (ed.) (2008), *Estudios poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.

posibilidad para iniciar un interesante proceso de reflexión en torno a los ejes temáticos dominantes de la antropología, reconociendo que, como acertadamente explica José Llobera (1988: 373-389), ésta disciplina había sido desde siempre ‘hija del colonialismo’ y que su constitución formal sólo fue posible gracias al contexto colonial (1988: 375). El quid del asunto en el argumento de Llobera es exteriorizar dos axiomas que parecen irrefutables. Por una parte, “el colonialismo fijó las formas y los límites de la teoría antropológica” (1988: 377). Por otro lado, “la desaparición de la situación colonial y el desvanecimiento de los ‘pueblos primitivos’ provocó una crisis en los fundamentos de la disciplina” (1988: 379). Las corrientes antropológicas revisionistas iniciaron así una discusión respecto a la naturaleza y las transformaciones de su objeto de estudio por antonomasia (‘sociedades primitivas’ o ‘sociedades sin Estado’, es decir, aquellas formas de organización social en que no aparecen órganos de poder diferenciado). Este debate comenzó a expresarse con mayor nitidez luego de que el proceso de descolonización, como un efecto colateral de la Segunda Guerra Mundial, mostrara la profunda conexión entre sociedades ‘modernas’ y sociedades ‘tradicionales’, esto es, entre dinámicas globales fluctuantes y configuraciones locales interdependientes.

A primera vista, este cambio en las condiciones geopolíticas imperiales centro-periferia, que por más de cuatrocientos años habían estructurado una implacable matriz de dominación metropolitana en territorios africanos, asiáticos y americanos, favoreció positivamente para el surgimiento de una antropología política crítica del discurso y de la práctica colonial. Comenzando con una ‘desprimitivización’ de la disciplina (Alcantud, 2007: 197), esta subespecialidad fue allanando un camino fértil hacia el análisis cualitativo de la realidad política occidental, manteniendo un intercambio receptivo con el pensamiento posestructuralista y los estudios poscoloniales⁹⁴. Así se puede sostener, al menos de manera preliminar, que apostar por una antropología de lo político en universidades anglosajonas y con posterioridad en círculos académicos latinoamericanos, significó que la construcción de un ‘otro’ históricamente estructurado por el poder imperial pasara a ocupar un lugar privilegiado en sus reflexiones, y en cuyas investigaciones, además, fue posible despejar una serie de dudas sobre la supuesta renuncia de la antropología al análisis de grandes configuraciones histórico-culturales.

Entre las innumerables preguntas que plantea este tema hay un conjunto de cuestiones que parecen exigir especial consideración. Si bien hubo rigurosos intentos por emprender proyectos hacia una antropología crítica del colonialismo⁹⁵, y con ello redefinir la noción de indígena que había permanecido campante en la disciplina, diríamos que ésta, desde su misma

⁹⁴ Sobre las interconexiones entre antropología política y poscolonialismo, hay que subrayar, para empezar, que la obra de George Balandier (1973) estuvo íntimamente relacionada a su compromiso político con la causa de la descolonización. Lo mismo se puede decir para buena parte de la antropología política africanista que hizo de la liberación anticolonial su horizonte político inmediato.

⁹⁵ Para el sociólogo peruano Aníbal Quijano “la formación y el desarrollo de ciertas disciplinas como la etnología y la antropología, como ya ha sido largamente debatido, sobre todo desde la Segunda Guerra Mundial, han mostrado siempre esa clase de relaciones ‘sujeto-objeto’ entre la cultura ‘occidental’ y las demás. Por definición, son las ‘otras’ culturas el ‘objeto’ de estudio” (1992: 443). En el pensamiento de Quijano esto quiere decir que la relación entre Europa y ‘otras’ formas de vida no occidental se estableció, y desde entonces se mantiene, como una relación de dominación entre un sujeto-cognoscente-racional y un objeto-pasivo-premoderno.

institucionalización académica en el siglo XIX, mantuvo una relación íntima, consustancial e incestuosa con la experiencia histórica del imperialismo, ya sea en su versión británica, francesa o norteamericana (sólo por nombrar a las más sobresalientes de la última época). Durante la Séptima Convención de la Asociación de Antropólogos Americanos, celebrada en Chicago en el año 1987, Edward Said, en diálogo frontal con otros especialistas de renombre como Renato Rosaldo, William Roseberry o Talal Asad, abordó ampliamente la crisis de la representación antropológica e insistió en su superposición con la empresa imperial moderna. He aquí un breve pasaje de su polémica intervención: “Se dirá que he relacionado la antropología con el imperialismo demasiado crudamente, de una manera muy indiscriminada; a lo que respondo preguntando cómo –y realmente quiero decir cómo– y cuándo fueron separados. No sé cuándo ocurrió tal cosa, o si de verdad ocurrió” (1996: 39).

Ahora bien, cabe señalar, que la antropología no fue desde ningún punto de vista el campo de acción desde el cual Edward Said construyó su fecunda y vasta trayectoria intelectual. Su mayor influencia estuvo ligada, en realidad, a la literatura comparada, la musicología y al activismo político en contra de los vejámenes del régimen neocolonial israelí en territorio palestino. Esto queda al descubierto tanto por el silencio que guardan sus escritos al momento de caracterizar el desarrollo de la antropología en general, así como por sus omisiones sobre otras experiencias académicas no-norteamericanas o anglosajonas que, con distintos niveles de interpretación teórica e innovación metodológica, imaginaron un proceso colectivo de revisión crítica a los fundamentos epistemológicos de la antropología, evaluando su situación histórica y definiendo nuevas metas al largo plazo. Guillermo Bonfil Batalla, por ejemplo, en un texto ya lejano (1970: 39-65), sugería la necesidad de construir una antropología social crítica relacionada a problemas sociales concretos y comprometida con el fin de las estructuras de dominación racial, tomando para ello la realidad del sur global. Así también fue el caso de Darcy Ribeiro, quien en 1967 publicó *Las Américas y la civilización: procesos de formación y causas del desarrollo sociocultural del continente*, “donde el antropólogo brasileño cuestiona las formas de entender el desarrollo sociocultural del continente, acusando la linealidad expresada en el par atraso/progreso y señalando la militancia de las ciencias sociales en ella, incluyendo a la antropología y el marxismo” (Ribeiro, 1992, cit. Zapata, 2007: 160).

Volvamos por un segundo a Bonfil. En la misma publicación de 1970, y que formó parte de un libro colectivo sin precedentes en el curso de la antropología latinoamericana del siglo pasado, el autor desliza un montón de cuestionamientos al indigenismo mexicano posrevolucionario, centrando sus ataques en las desigualdades sociales que mantenía la sociedad nacional con los campesinos e indígenas del país. Y es que para Bonfil el indigenismo tuvo como principal misión, dicho brutalmente, “la desaparición y negación del indio, su total y absoluta asimilación a sectores sociales mestizos” (1970: 43). Para comprender a cabalidad lo que el autor nos trata de decir, habría que reconocer, en primer lugar, que a partir de estas ideas se comienza a forjar un valioso escrutinio al paternalismo que ciñó al indigenismo, en tanto política social estatal que fortalecía el sistema de opresión dominante gracias a la explotación de mano de obra indígena. “Como señala Margarita Nolasco”, escribe Bonfil, “la antropología social en México

puede ser el equivalente del indigenismo” (1970: 42). Al proceder de esta manera, atacando sin tregua a la práctica indigenista en el periodo de 1940 a 1970, se introdujeron nuevos elementos para la reconfiguración de una antropología que abandonara sus remanentes coloniales y se ubicara, por el contrario, al servicio de la sociedad y de los pueblos indígenas⁹⁶. En resumen, Bonfil Batalla defiende una valiente tesis que apunta a mayores niveles de compromiso social en el quehacer del antropólogo, para lo cual resultaba impostergable, desde su punto de vista, fijar correctamente “el equilibrio entre la praxis social y la objetividad científica” (1970: 42).

Es justo decir que la mitología del modernismo colonial en América Latina fraguó una imagen ambivalente de lo indígena. Desde un ángulo banal, eran superhombres, dioses o sabios. Desde una vertiente melodramática, eran infrahumanos, demonios o borrachos. La ciencia y la técnica, adicionalmente, se enredaron con el deseo cada vez más intenso de explorar lo desconocido, con el insaciable apetito de escudriñar en los misterios del ‘pensamiento salvaje’, como si se tratara de aventurar un épico viaje al ‘corazón de las tinieblas’. En un libro de Micheal Taussig publicado en 1987, que trata sobre la relación colono-chamán y el florecimiento de la imaginación colonial durante la bonanza del caucho en el Putumayo colombiano, queda lo suficientemente claro, a través de su erudita reflexión, que “el pensamiento occidental tiene muchas fantasías alrededor de la magia, los indígenas y las medicinas alucinógenas” (2002 [1987]: 6). En el caso del Putumayo, dice Taussig, “la proyección de poderes mágicos sobre el otro exótico data de hace mucho tiempo, inclusive antes de la conquista de los españoles” (2002 [1987]: 8), y en todas las formas de representar lo indígena, ya sea ésta banal o melodramática, “hay un esfuerzo de expresar lo inexpressable” (2002 [1987]: 10). Pero, “¿qué es realmente ese campesino o ese indio?”, se pregunta Joseph Fontana, “un ser contingente y cambiante” (1998: 12), contesta el historiador español (1998: 12).

Las estrategias retóricas en la construcción del ‘otro’ también son patentes en el Gran Nayar, complejo cultural que “debido a su carácter inhóspito, insumiso y en rebeldía, fue asimilado metafóricamente al espacio geográfico colonial de frontera, conocido en ese entonces como la ‘Gran Chichimeca’⁹⁷, que comprendía buena parte del norte de México” (Valencia, 2012: 20). Es más, “los coras (y en menor medida los huicholes) se valieron de esta imagen belicosa que se había construido sobre ellos para utilizarla como estrategia política frente a una

⁹⁶ Fue en este contexto que los antropólogos participantes en el Simposio sobre *Fricción Interétnica en América del Sur*, reunidos en Barbados en 1971 (Miguel Alberto Bartolomé, Nelly Arévalo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, entre otros), y después de analizar una serie de informes presentados acerca de la situación de los pueblos indígenas en la región, acordaron elaborar un documento titulado *La Declaración de Barbados* para dar a conocer esta problemática ante la opinión pública y contribuir políticamente en sus diferentes luchas. Los indígenas, diagnosticaba la *Declaración*, “continúan sujetos a una relación colonial de dominio que tuvo su origen en el momento de la conquista y que no se ha roto en el seno de las sociedades nacionales. Esta estructura colonial se manifiesta en el hecho de que los territorios ocupados por indígenas se consideran y utilizan como tierras de nadie abiertas a la conquista y a la colonización” (Bartolomé, 2006: 320).

⁹⁷ Para la destacada arqueóloga mexicana Beatriz Braniff (2001), su territorio abarcaba el norte de México y el sur de los Estados Unidos, y la denominación ‘chichimeca’ les fue dada por los mexicas como un equivalente a la noción de ‘bárbaro’. “Ellos” (los mexicas) llamaban aquella región *Chichimecatlái-* o tierra de los Chichimecas- [...] y comentaban que *era un lugar de rocas secas*, de fracaso, un lugar de lamentación, un lugar de muerte, de sed, pobreza y tormento, un lugar de inanición. Es un lugar de mucha hambre, de mucha muerte” (Braniff, 2001; cit. Olmos, 2003).

civilización religiosa en expansión: el cristianismo” (Valencia, 2012: 21). Las crónicas, los documentos y los relatos que recrean la historia del Gran Nayar corresponden a un régimen de representación colonial donde interactúan mitos, fábulas y metáforas de cuño europeo que, entre sus principales corolarios, “configuró el imaginario novohispano sobre la alteridad y el paisaje nayarita” (Valencia, 2012: 25). Paralelamente, valdría la pena recordar que esta región cultural surgió como resultado de un proceso histórico en el que convergieron antiguos habitantes serranos y algunos grupos indígenas que se refugiaron en la sierra luego de la violenta irrupción de Nuño Beltrán de Guzmán en 1722 (Valencia, 2012).

Desde una perspectiva temporal más reciente, las formas dominantes de conceptualizar lo indígena wixárika y las representaciones populares de su diferencia, son susceptibles de ser interpretadas como un proceso en el cual la escenificación pública de la diversidad conduce a mayores niveles de identificación grupal y pertenencia social. Entre el conjunto de señales y ‘emblemas culturales’ (Giménez, 2002) utilizados por comunidades locales para establecer una frontera bajo la fórmula ‘nosotros-dentro/ellos-fuera’, destacan la producción de artesanías, el consumo del peyote, el ceremonialismo ritual, el chamanismo y la sacralización de la naturaleza. Podemos decir, entonces, que para el caso específico de este trabajo, el ‘poder de la representación’ (Balandier, 1994) y la puesta en escena de una identidad étnica ‘fuerte’, se ha convertido en una herramienta política capaz no sólo de judicializar grandes proyectos de inversión económica, sino también de regular varios impactos de la industria minera. A pesar de las imágenes estereotipadas, primordiales y reduccionistas que circulan sobre la cultura wixárika, sus comunidades han establecido acciones que les permiten volver a significar un régimen de representación que bien corresponde al canon del multiculturalismo neoliberal. De este modo,

(...) los huicholes han desarrollado estrategias de *branding*, de controlar miradas, las imágenes y los discursos [...] Viajan por todo el mundo, pero el acceso a su territorio permanece controlado. En la comercialización de conocimientos tradicionales han desarrollado estrategias inteligentes, basadas en las formas tradicionales de manejar el saber. Solamente ciertos mitos se consideran aptos para oídos no indígenas, así que se ha conformado un corpus informal de historias comercializables que se distingue de lo que sí se mantiene en ‘secreto’ o se reserva para el uso exclusivo de los huicholes (Neurath, 2013: 9-10; cit. en Álvarez, 2015: 129).

Unas palabras finales sobre por qué tanto énfasis en la cuestión de la representación y su conexión con el pueblo wixárika. En el horizonte de este escrito, la antropología y la política, lo político y la construcción del ‘otro’, se contaminan recíprocamente como si se tratase de un intercambio entre unidades significantes indisociables. Si la antropología social decimonónica fue una manifestación concreta de la fascinación modernista con lo primitivo (Taussig, 2002 [1987]); la antropología política, inversamente, hizo de la crítica un recurso esencial para examinar la idealización etnológica que las ciencias antropológicas proyectaban hacia las ‘sociedades primitivas’. Con la reconstrucción de un mundo salvaje, tradicional e inmóvil en el tiempo, el reino del funcionalismo pretendió hallar los orígenes de una diferencia de ‘naturaleza’ con occidente. Lo mismo pareciera suceder con las caracterizaciones descontextualizadas del pueblo huichol que lo hilvanan como un pueblo inmerso en formas de vida totalmente aisladas.

Pero en realidad los huicholes eran –y siguen siendo– un pueblo indígena mesoamericano que durante su larga historia ha participado desde siempre en los eventos del Gran Nayar (Wiegand y Fikes, 2004). La antropología política nos muestra, efectivamente, “que no hay mucho espacio para la idealización: se trata de una diferencia de grado y nunca de naturaleza con la sociedad occidental” (Grüner, 2004: 23).

2. La cultura wixárika bajo el prisma del exotismo

Desde hace tiempo que los huicholes han sido objeto de investigaciones etnográficas centradas en el uso ritual y ceremonial del peyote (Wiegand y Fikes, 2004). No obstante, un buen número de estas indagaciones se ha caracterizado por imponer un tratamiento sensacionalista al fenómeno del chamanismo. Podríamos decir que ha sido el consumo del peyote, y todo lo que se ha nombrado y escrito sobre éste, lo que ha catapultado a los huicholes a ser de todos los grupos indígenas que viven en el Occidente de México, el que más ha llamado la atención. También es cierto que uno de los efectos conocidos en la búsqueda espiritual de los turistas *New Age* para integrarse al universo y tener experiencias místicas relacionadas al peyote, ha sido producir, circular y comercializar una idea primordial, prístina y descontaminada de su cultura, como si ésta fuese un complemento necesario en el mito de la modernidad civilizada. Igualmente puede servir de fetiche en sentido freudiano, es decir, “un sustituto para la propia falta de autenticidad cultural y plenitud [existencial], para el propio exilio del incontaminado afecto por la natural vida-en-el-mundo” (Comaroff y Comaroff, 2011: 47).

Para nuestro caso de estudio, que se centra en las reivindicaciones territoriales del pueblo wixárika y las representaciones que se producen sobre la ‘tierra mágica del peyote’, esa misma que generó tanta fascinación en el periplo efectuado por el dramaturgo francés Antonin Artaud entre los Tarahumaras⁹⁸, se avizoran ciertas alternativas para explorar críticamente en aquellos ‘horizontes exóticos de la alteridad’, así como en los esencialismos culturales que los medios de comunicación han comercializado con tanto empeño. A la par, es posible constatar que en las ciudades y localidades de América Latina existen mestizos que se convierten inmediatamente en sanadores tradicionales, sin tener ningún maestro y sin ningún control (Dobkin de Ríos, 1994). Este problema emerge en conexión con el mercado especulativo de la etnicidad que hace del chamanismo indígena uno de sus fetiches favoritos, “en algo cada vez más parecido a un montaje por cuenta de las fantasías globalizadoras que giran alrededor de las drogas, los indígenas, el medio ambiente y la sensibilidad mística de la nueva era” (Taussig, 2002 [1987]: 10).

Sobre este punto, ya en 1977, la chamán mazateca María Sabina denunciaba que la atención recibida después de que Gordon Wasson publicará un artículo sobre ella en la revista *Life* poseía varios de inconvenientes, como el masivo advenimiento de extranjeros buscadores de hongos o una mengua en la sensación de elevación espiritual (Narby y Huxley, 2001: 156-158). Pero, ¿qué resultó de todo esto? Así lo describe abiertamente María Sabina:

⁹⁸ Véase: Antonin Artaud, (1984) *México y viaje al país de los Tarahumaras*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Después de las primeras visitas de Wasson vinieron muchas personas extranjeras a pedirme que hiciera ‘veladas’ para ellos. Yo les preguntaba si estaban enfermos, pero ellos decían que no. Que solamente venían a ‘conocer a Dios’. Traían consigo innumerables objetos con los que tomaban lo que ellos llaman fotografías y tomaban mi voz. Después me traían papeles en los que yo aparecía. Conservo algunos de esos papeles en donde yo estoy. Los conservo, aunque no sé qué dicen de mí (1977: 151; cit. en Narby y Huxley, 2001).

Para el caso de los huicholes, y a partir de un interesante estudio realizado por Weigand y García (1996), podemos sostener que la recolección del peyote no siempre estuvo asociada a una visión centrada en el ceremonialismo, ya que originalmente los viajes para conseguir peyote correspondían a una antigua ruta comercial transdesértica y precolonial. Con matices, pero con un hilo argumentativo similar, Guadalupe Tabares, una joven wixaritari que vive en Tepic y que visita a sus familiares en San Andrés tres veces por año, afirma que:

(...) obviamente que el consumo del peyote para el caso de los chamanes que cantan es para no sentir tanta fatiga, abre más los sentidos y su percepción se agudiza. Pero como me ha platicado mi mamá, en sí el uso del peyote no es espiritual sino para disminuir el cansancio. Muy pocos llegan a tener visiones. Luego de largas jornadas de caminata, para estar despierto durante el ritual o para el trabajo (entrevista realizada el 7 de abril de 2015).

El uso ritual del peyote entre los huicholes ha despertado la atención tanto de científicos como del público en general. Empero, el fuerte interés por conocer sus tradiciones no ha contribuido necesariamente a mejorar el bienestar económico o material de las comunidades. Lo que se observa es más bien una intensa curiosidad por explorar el mundo del chamanismo a través de un régimen de representación que produce una supuesta ‘naturaleza única’ de su cultura (Wiegand y Fikes, 2004). Durante una estancia de campo que tuvo lugar en San Andrés Cohamiata en 2015 registramos el interés que generaba el chamanismo huichol entre diferentes públicos. Había quienes se limitaban a decir que la principal motivación que explicaba su visita era conocer la autenticidad de sus tradiciones y prácticas consuetudinarias. Agustín Gómez, estudiante de la Universidad de Guadalajara, enuncia en los siguientes términos su simpatía y regocijo por las ceremonias del pueblo wixárika:

(...) cada vez que vengo a San Andrés se abren espacios que en la ciudad están cerrados. Es muy difícil encontrar las mismas cosas. El campo y la ciudad son bien diferentes. Aquí uno puede salir a caminar entre las quebradas, con los animales y por los cerros. Mientras ellos se ahogan en la ciudad, nosotros estamos en la sierra respirando aire puro, solo con la tranquilidad que puede entregar este lugar (entrevista realizada el 29 de junio de 2015).

Pero fue en el transcurso de Semana Santa que advertimos una mayor presencia de investigadores –nacionales y extranjeros– dedicados al estudio del chamanismo en comparación con otras fechas del calendario ritual. En esa ocasión tuvimos la oportunidad de conocer a Peter Aldridge, profesor del Departamento de Psicología de la Universidad de Greenwich, Inglaterra. Luego de intercambiar unas cuantas palabras en la capilla de San Andrés, en un momento de relativa calma por el intenso ajeteo ceremonial que se vivía para ese entonces en la comunidad, decidí hacer explícitas mis intenciones de saber con más detalle en qué consistía su trabajo y

porqué razón había viajado a la Sierra Madre Occidental. Para Aldridge, que en ese minuto de la tarde se encontraba acompañado de un marino alemán y un estudiante universitario de Monterrey, el consumo del peyote y el complejo ceremonial entre los huicholes, “representa un camino muy interesante para estudiar los estados alterados de la conciencia o fenómenos derivados de la parapsicología experimental. Los pueblos indígenas de México, como los tarahumaras o los huicholes, ofrecen un campo de estudio sin comparación para aplicar una psicología social de las creencias, la magia y lo paranormal”⁹⁹.

Una pregunta que surge con frecuencia es si la búsqueda de un sujeto étnico de acuerdo a ciertos parámetros de autenticidad cultural, así como el sensacionalismo que suscita el consumo del peyote, “constituye una expresión sobresaliente de las modas *New Age* de la clase media urbana y contribuyen a una mercantilización de lo exótico propiciada por ciertas dependencias gubernamentales y por las agencias de viaje” (De la Peña, 2007: 4). Remitiéndonos estrictamente a estos aspectos, Luis Vázquez León (2010), a su vez, considera razonable examinar el imaginario dominante que representa a los pueblos indígenas como unidades estables en el tiempo, esto es, como colectividades humanas libres de conflictividad endémica. Lo que resulta significativo para este autor es discutir si la llamada ‘Etnicidad S.A.’ (Comaroff y Comaroff, 2011) beneficiará a todos por igual (valga por caso los purépechas de Michoacán). Este escenario parece poco probable. De modo tal, que la nueva etnicidad empresarial será favorecida por una gestión neoliberal codificada en clave multicultural que, como explica Vázquez León, “utilizará la identidad étnica como instrumento etiquetador en manos de numerosos agentes –empresarios, agencias gubernamentales y los propios indígenas más emprendedores –con fines de transacción de toda clase de recursos, sean éstos de capital, de prestigio, de trabajo, de producción y sobre todo de mercados” (2010: 183).

Es de suma importancia para la comprensión de este fenómeno situarlo desde una perspectiva etnográfica. En el curso de otra estancia de campo, consultamos con los habitantes de la comunidad por un hipotético viaje desde Guadalajara hasta San Andrés Cohamiata, con la finalidad, ante todo, de indagar un poco más en las formas de apropiación de las prácticas chamánicas del pueblo huichol por parte de la cultura urbana. Una de las organizaciones encargadas de coordinar estos viajes se llamaba ‘Enlazando Tradiciones’, y tal como reza su propaganda electrónica, su objetivo es “actuar como un puente intercultural, dando a conocer las raíces indígenas mexicanas autóctonas”¹⁰⁰. Con la información obtenida en campo nos enteramos que este viaje tenía un costo superior a los \$2.000 pesos mexicanos, el cual incluía alojamiento durante tres días en el camping ‘Eculturismo’, alimentación (desayuno, almuerzo y cena) y, por cierto, una aventura hacia los ‘orígenes’ de la cultura wixárika a través de la recreación

⁹⁹ Tal como se especifica en la estrategia metodológica, las entrevistas semiestructuradas fueron complementadas por conversaciones informales, es decir, con diálogos no planificados previamente que se podían manifestar en cualquier espacio. Esta técnica posibilitó abordar las distintas temáticas de la investigación, pero desde lo incierto, incalculable y oscilante que hay en la vida cotidiana de un modo más coloquial, a través de diferentes maneras de pensar y comprender el mundo. Esta conversación se llevó a cabo el 8 de abril de 2015 en San Andrés Cohamiata.

¹⁰⁰ Información disponible en: <http://enlazandotradiciones.org.mx/quienes.html> [Consultado el 13 de enero de 2016].

de ceremonias en un *Kalivei* para visitantes (véase figura no. 8). ‘Enlazando Tradiciones’, según comenta Rosalio Riviera –Director del Consejo Comunal *Tateikie*–, “se ha encargado de traer a grupos de jóvenes estudiantes de Guadalajara, Monterrey, así como de otros lugares del país”. De acuerdo a esta valoración, en principio, podríamos destacar el trabajo desempeñado por ésta y otras organizaciones, ya que en ciertos casos su presencia se ha convertido en un verdadero apoyo para las comunidades mediante la reparación de caminos, construcción de bibliotecas, etc. Eso no está en cuestión. Lo que sí habría que preguntarse es por la recepción que declaran los propios huicholes ante la gran cantidad de visitantes que llegan a sus comunidades.

Figura no. 8. *Kalivei* en ‘Ecolturismo’.



Fotografía del autor. San Andrés Cohamiata. 8.4.2015.

Para Jacinta de la Cruz Carrillo, quien buena parte de su vida la ha dedicado a la venta de artesanías y al trabajo agrícola familiar, la circulación de mestizos y la proliferación de extranjeros es percibida de la siguiente manera: “yo pienso que se mantiene una buena relación, no he visto mayores problemas, además los que vienen compran nuestras artesanías. Una que otra vez hay gente que dice que no le gusta que vengan tantos mestizos, sobre todo en tiempo de fiestas, como en Semana Santa, en esas fechas hay más mestizos que gente de la comunidad” (entrevista realizada el 12 de julio de 2015). Como se puede observar, lo que debemos cuestionar no es tanto la presencia de población forastera en espacios locales, cuestión que incluso puede llegar a ser valorada por sus habitantes, sino el mercado especulativo de la etnicidad que centra su atención en el chamanismo con el objetivo implícito de crear un proceso destinado a producir mercancías comercializables. El asunto, por consiguiente, se debería plantear así: “lo que debe ser cuestionado es el modo de representación de la otredad” (Bhabha, 1994: 86).

De cierto modo lo que es significativo para la hipótesis de nuestro trabajo es que la conceptualización de lo indígena, como portador de una diferencia irreductible que lo asocia casi

exclusivamente con la ruralidad, la naturaleza y la ritualidad (Zapata, 2008), se sitúa en un sistema de representación tendiente a cosificar lo diferente mediante conocimientos, disciplinas y procesos de investigación que proyectan sobre el 'otro' la búsqueda de un hombre primitivo, descontaminado y libre de las tensiones de la modernidad. Junto a esta forma de pensar y definir lo indígena, observamos un proceso que tiende a mercantilizar las identidades culturales a través de una narrativa mística *New Age* que apunta a una distancia radical e insalvable entre 'occidente y el resto' (Hall, 1992), o si se quiere, entre 'nosotros' (indígenas) y 'ellos' (no indígenas). El sistema de representación en concordancia con la experiencia del pueblo wixárika, en definitiva, ha sido transmitido a través de diversos canales de estereotipación que reducen, naturalizan y petrifican su identidad étnica, como si se tratase de una propiedad cultural esencial.

Hasta cierto punto todo esto se relaciona con lo que alguna vez Edward Said denominara como 'orientalismo', es decir, una disciplina y estilo de pensamiento que moldeó el conocimiento de Occidente sobre 'otras culturas'. El orientalismo, nos dice Said, "es una escuela de interpretación cuyo material es Oriente, sus civilizaciones, sus pueblos y sus regiones" (Said, 2002: 273). A nuestro modo de ver, lo 'indígena', tal como sucede con la noción de 'oriente', "es una palabra que poco a poco se ha hecho corresponder con un vasto campo de significados, asociaciones y connotaciones que no se refieren necesariamente al oriente real, sino más bien al campo que rodeaba a esa palabra" (Said, 2002: 274). De acuerdo con esta noción, todo aquello codificado como 'otro' ha sido clasificado en unas categorías inmutables destinadas a facilitar su sujeción al civilizador y a la cristiandad europea, para lo cual fue clave, por añadidura, "la labor escrita de viajeros, letrados, comerciantes, ya que ahí se fraguó una visión subjetiva, embebida de prejuicios sobre el 'otro' distinto al occidental" (Said, 2002: 12).

Habría que concluir diciendo que una alternativa para comprender la ambivalencia 'productiva' del discurso colonial, central al estereotipo, será considerar y evaluar bajo qué procedimientos la diferencia racial/cultural ha sido construida históricamente como un objeto de fetiche y de fobia, es decir, "una otredad que es a la vez un objeto de deseo y de irrisión, una articulación de la diferencia contenida dentro de la fantasía de origen y de identidad" (Bhabha, 1994: 92). Considerando el gran número de imágenes esenciales y representaciones tergiversadas que se producen sobre la otredad indígena huichol (Wiegand y Fikes, 2004), sostenemos que la noción de estereotipo se inscribe en un campo discursivo cuyos efectos políticos contribuyen a la formación de un sujeto étnico preconstituido. Un estereotipo también será "un modo de representación complejo, ambivalente, contradictorio, tan ansioso como afirmativo, y que exige no sólo que extendamos nuestros objetivos críticos y políticos, sino que cambiemos el objeto mismo del análisis" (Bhabha, 1994: 95). En resumidas cuentas, estereotipar las identidades culturales quiere decir "llevar a cabo una práctica significativa que reduce la otredad a unos cuantos rasgos esenciales y fijos en la naturaleza" (Hall, 2010: 470).

3. Esencialismo estratégico en la conflictividad interétnica

3.1. Wirikuta: ¿conflicto étnico o conflicto socioambiental?

En el más amplio sentido del término, las problemáticas relacionadas al ‘conflicto’ han sido estudiadas por reconocidos representantes de la teoría social moderna. Los trabajos de Max Weber y Georg Simmel, quizás, sean los primeros textos de las ciencias sociales de los que se tenga noticia sobre conductas conflictivas. El desarrollo de la teoría social durante la segunda mitad del siglo XIX, como es bien sabido, se caracterizó por sus notables esfuerzos en estudiar aquello que denominó ‘modernidad’ y ‘crisis’; es decir, se estructuró un conjunto de proposiciones con validez explicativa para estudiar los cambios demográficos, políticos y económicos ocurridos en el modo de producción capitalista en su etapa industrial.

Se puede convenir que los conflictos, ya sean militares, políticos o económicos, fueron explicados inicialmente como una amenaza a la armonía del cuerpo social. Esta actitud frente a las discordias es sintetizada por el politólogo chileno Luis Oro Tapia: “en la tradición del humanismo cristiano, se privilegiaron los valores de reunión, coherencia del sujeto, unificación de la persona, pero también a nivel colectivo de la prioridad del interés general, de la preeminencia del bien común y autoridad suprema del consenso” (2003: 24). Esta tradición teórica de raíz liberal derivó en sucesivas críticas, ya que en su aparato conceptual la cuestión del conflicto figuraba, más o menos, como una simple desviación del orden social instituido. En virtud de estos cuestionamientos, efectivamente, comenzó a ganar protagonismo una tesis que luchaba por establecer una noción más amplia del término situándolo no sólo como un rasgo constitutivo de lo político, y por ende de las relaciones humanas, sino también como una dimensión de la cual dependía la estabilidad macro-social.

Son varias escuelas de pensamiento antropológico que han intentado dar cuenta sobre las distintas formas a través de las cuales se manifiestan y resuelven los conflictos humanos. En antropología política destacan los estudios de George Balandier, Edmund Leach y Max Gluckman. A pesar de las visibles diferencias en cuanto a las estrategias teóricas adoptadas, la evolución del debate se concentró en las rupturas y continuidades de los sistemas políticos en las adjetivadas ‘sociedades primitivas’, y en cuyas investigaciones de campo fue posible registrar un nutrido cuerpo de antecedentes etnográficos sobre la interdependencia ‘orden-desorden’, en un contexto políticamente estructurado por la descolonización. Para el caso particular de Max Gluckman, el conflicto fue explicado como un atributo inherente a toda organización social. Esta perspectiva significó, por consiguiente, retomar una tradición sociológica tributaria a la obra de Emile Durkheim, ya que pese a reconocer la conflictividad inmanente que habita en la sociedad moderna, la ‘solidaridad orgánica’ producida entre sus partes prevalecía y las disputas que a ella sacudía eran más bien normales, y aún saludables para el mantenimiento de un sistema social (Lube, 2012). En síntesis, más que una deliberada beligerancia que hace imposible la construcción de lo social, el conflicto, a la inversa, permite restablecer la unidad y la cohesión del grupo.

Así y todo, quisiéramos hacer hincapié en una forma particular de conflicto caracterizada por incluir a grupos que en su composición cultural se diferencian del Estado-nación, pero que coexisten en su misma unidad política-territorial. Me refiero a los conflictos étnicos. Este tipo de conflictividad, como dice Stavenhagen (1996), puede tomar distintas formas y a su vez expresar diferentes procesos históricos; en ocasiones derivan en guerrillas, guerras civiles, en disputas por el territorio o en violencia estatal generalizada. Es decir, da cuenta de “un fenómeno que está en constante cambio, un fenómeno que se transforma mientras se estudia” (Stavenhagen, 1996: 23), y en el cual resulta particularmente interesante preguntarse cómo se construyen y definen las identidades étnicas politizadas. Un conflicto étnico, entonces, se puede definir “como la confrontación social y política prolongada entre contendientes que se definen a sí mismos y a los demás en términos étnicos; es decir, cuando algunos criterios como la nacionalidad, la religión, el idioma y otras formas de identidad cultural se utilizan para distinguir a los contrincantes” (Stavenhagen, 1996: 18). Esta aproximación, para ponerlo de manera sencilla, sugiere que los conflictos étnicos se desarrollan a partir de situaciones históricas específicas y con diferentes escalas en lo que atañe a sus repercusiones. Las agrupaciones humanas que intervienen pueden ser concebidas como pueblos, nacionalidades, etnias, minorías, tribus o comunidades, con múltiples consecuencias prácticas en el campo político y jurídico. Siguiendo con Rodolfo Stavenhagen, diríamos que:

(...) el que los grupos étnicos reciban el nombre de comunidades indígenas, naciones, nacionalidades, pueblos, minorías, tribus o etnias es un asunto de convencionalismos, sin embargo, pueden tener gran trascendencia político-jurídica. El término grupo étnico tiene un sentido neutral desde un punto de vista político-jurídico, [en cambio], la categoría de pueblo tiene un uso amplio en la literatura especializada, con implicaciones especiales en el derecho internacional (1996: 22).

Enlazado con este punto, Stavenhagen alega que en sentido estricto el conflicto étnico en sí no existe. Lo que sí hay son conflictos sociales, políticos y económicos entre grupos de personas que se identifican mutuamente en función de determinados criterios étnicos, lingüísticos y culturales. Para Stavenhagen, en realidad, “es discutible si el uso de la palabra étnico en realidad ayuda a comprender mejor la dinámica y las fuerzas subterráneas que se presentan en situaciones conflictivas o, por el contrario, si el recurso de la supuesta identidad étnica de los grupos y actores de dichos conflictos contribuye más a confundir los temas básicos” (1996: 23). Teniendo en cuenta los impactos de la gran minería en territorios indígenas, como la privatización de la tierra, la supresión de bienes comunes, la proliferación de la degradación ambiental o la apropiación neocolonial de los recursos naturales (Harvey, 2004), cabe examinar, por lo pronto, la estrecha imbricación que subyace entre conflicto étnico y conflicto socioambiental para explicar las dinámicas sociales que adquieren las movilizaciones étnicas de hoy. Esta argumentación nos lleva a esbozar unas preguntas: ¿a qué tipo de conflicto pertenece la actual controversia en Wirikuta?, ¿cómo se intercala la cuestión étnica con la cuestión medio ambiental en la politización de las identidades culturales?, ¿la creciente judicialización de proyectos mineros es el resultado de una articulación política que ejerce mayor poder sobre los territorios en disputa? Para responder a estas interrogantes habrá que investigar sobre los pueblos

indígenas de México a través de sus prácticas políticas contemporáneas. Sigamos viendo qué podemos interpretar a partir del caso huichol.

El 28 de agosto de 2015, reunidos en el salón Casa del Peregrino en Real de Catorce (San Luis Potosí) y con la participación de científicos, integrantes de organizaciones sociales, dirigentes del pueblo wixárika y pueblos campesinos de la región, se llevó a cabo el Foro: ‘El agua en el desierto, Catorce hacia el 2030’. El diagnóstico en aquel encuentro fue tajante y no dejó espacio para otra conclusión: el menoscabo ambiental ha significado el despojo de recursos naturales, la transformación irreversible de las condiciones materiales de los campesinos y, sobre todo, una afectación a la vida misma producto de la contaminación de las aguas, el suelo y el aire. Si bien la disputa por el uso, propiedad y acceso de los territorios corresponde a procesos históricos de largo aliento, es en el marco del orden social capitalista neoliberal que estos conflictos adquieren una modalidad diferenciada y más sofisticada. Analizando las proyecciones a futuro que formularon los participantes del foro, se concluyó que:

(...) se avecina una situación grave en términos ambientales en el contexto de una grave sequía y falta de abastecimiento por la demanda cada vez mayor de agua y una menor precipitación por efectos del cambio climático, situación que se agudiza por el impacto de los proyectos mineros que afectarán de manera irreversible alrededor de cuarenta fuentes de agua entre manantiales y pozos que son de gran importancia para el abastecimiento de miles de campesinos de la región y pequeños ganaderos, así como para el pueblo wixárika¹⁰¹.

De igual modo, Raúl Riviera Carrillo manifiesta que: “hay un conflicto, yo hace un año fui a Wirikuta porque trabajé en una asociación civil, pero yo no sabía cómo estaba la situación y participamos de un taller que era organizado por la Secretaría de Salud, yo no sabía bien lo que pasaba, pero igual no es fácil escuchar que la Secretaría de Salud te diga que esto está tan mal” (entrevista realizada el 3 de julio de 2015). Al siguiente día nuestra conversación tuvo una segunda parte en el camping ‘Eculturismo’. Luego de buscar un espacio adecuado para platicar, no tuvimos más opción que sentarnos sobre unos sacos de cemento apilados en el interior de una choza a medio construir. Por el intenso trabajo que ahí se realizaba hace ya varios meses, el paisaje visual de ese momento no era más que una larga fila de tablas, clavos machacados en el suelo y decenas de martillos que se avizoraban por doquier. Así y todo, con dos tazas de café y unas cuantas tortillas, iniciamos un diálogo que se extendió durante más de dos horas, transitando de un tema a otro, entre pausas y silencios, con risas y aprendizajes mutuos que, como era de esperar, rebasaron en creces las preguntas previstas en el cuestionario. En cuanto a los efectos de la gran minería y sus posibles impactos en Wirikuta, Raúl no dejó espacio para la ambigüedad y aseveró con total convicción:

(...) a mí me da mucha pena decir lo que me enteré, con mis abuelos o mi gente que ha ido a Real de Catorce. ¿Sabe por qué?, porque allá van cada año a la peregrinación, allá están los mineros, los trabajadores y hace poco pasó un desastre con todo lo que ocupan en la minería, todos los químicos, yo no sabía

¹⁰¹ Información disponible en: <http://tukari.udg.mx/audio/foro-el-agua-en-el-desierto-catorce-hacia-el-2030> [Consultado el 17 de enero de 2016].

que había esas cosas. Bueno, ahí fue cuando se analizó y se hizo un estudio. Los wixaritaris van a Real de Catorce para realizar sus ceremonias o fiestas tradicionales, y cada año van a buscar el *híkuri*, pero ahora está todo contaminado. Cada vez va quedando menos. Esa vez fue cuando en un curso de la Secretaría de Salud nos dijeron que eran las mineras las que estaban enfermando a la población. La problemática es que las mineras nos están contaminando y nos están matando (entrevista realizada el 4 de julio de 2015).

En los últimos dos decenios los conflictos sociales por deterioro ambiental se han multiplicado sin precedentes en México. En un trabajo publicado en 2012, María Paz Salinas presenta una extensa muestra con un universo de 95 casos por afectación ambiental. De entrada, dice Paz Salinas, “impacta que el 79% de estos casos (75) recaigan solo sobre tres recursos: agua, tierras de cultivo-territorio y áreas naturales protegidas- zonas de reserva- parques ecológicos” (2012: 36). Empero, y como señala oportunamente en otro pasaje de su artículo, “así como no toda afectación ambiental genera conflicto, tampoco todo conflicto genera movilización social y ésta, cuando se presenta, tiene diferentes magnitudes e intensidades” (2012: 46). En ese sentido si el conflicto por Wirikuta fuese entendido desde la lucha socioambiental, en tanto la constitución de un “movimiento que se despliega contra la escisión sociedad-ambiente” (Tischler y Navarro, 2011: 68), diríamos que dicha reivindicación habla de una férrea respuesta local para enfrentar la desposesión de bienes colectivos, mostrando, al mismo tiempo, el avance de una ciudadanía más activa y politizada que demanda el respeto de sus derechos políticos, económicos y culturales.

Este tipo de conflictividad corresponde a lo que una buena parte de la ecología política ha llamado ‘conflictos ecológicos distributivos’ (Alimonda, 2011; Machado Aráoz, 2010; Alier, 2006). Esta categoría fue pieza clave en aquel programa de investigación que pugnó a favor de las bases teóricas de una economía política del medio ambiente, cuya existencia tuvo como punto de partida estudiar las nuevas condiciones de acumulación de capital, la producción/dominación de la naturaleza y la creciente mercantilización de la vida en el capitalismo. En palabras de Paz Salinas, “el deterioro ambiental y sus impactos socioculturales son resultado de las formas de apropiación y explotación de los recursos y territorios, de las estructuras sociales que lo hacen posible y de los mecanismos de poder que lo legitiman” (2012: 31). Así, consecuentemente, lo que estaría en juego no solo descansaría en una mayor justicia redistributiva de los recursos naturales (agua, aire, suelo, bosques, humedales, desiertos, etc.), sino también en la creación de nuevos espacios para la deliberación pública, formas de organización social y procesos culturales que le dan sentido a los sujetos y pueblos indígenas.

3.2. La politización de la identidad étnica

La politización de la identidad étnica del pueblo wixárika presupone que las fronteras grupales sean permeables a los cambios y que exista un intercambio permanente entre diferentes visiones de mundos. Esto significa que un apoyo inquebrantable al derecho de ser diferentes, la conquista de un trato igualitario de esas diferencias y la afirmación positiva de la alteridad, traería consigo, desde un punto de vista estrictamente normativo, un razonamiento político capaz de contemplar el posible reverso de un particularismo a ultranza (Arditi, 2010: 93-124). De cualquier modo, la

actual controversia por el Área Natural Protegida Wirikuta nos permite examinar las distintas estrategias que ha desarrollado el pueblo wixárika para defender la autonomía de sus territorios. Estas respuestas locales, a nuestro parecer, deben ser analizadas como un esfuerzo colectivo por parte de sus comunidades para reivindicar y articular políticamente sus especificidades culturales, incluyendo para ello distintos canales de protesta social.

La politización de la identidad indígena requiere para su funcionamiento un proceso de articulación transcultural con otras organizaciones sociales, con y sin adscripción étnica. Esto quiere decir que las demandas particulares de los pueblos indígenas se deben posicionar estratégicamente como eslabones de una cadena más extensa de equivalencias (Laclau, 2010: 125-143). Entonces si las demandas de los pueblos indígenas entran en cadenas de equivalencia con las de los grupos medioambientales o con las de activistas de derechos sociales, “éstas adquirirán una perspectiva más global que el caso en que hubieran permanecido restringidas a su propio particularismo” (Laclau, 2010: 135). A propósito de la experiencia reciente del pueblo wixárika, diríamos que una de las principales ventajas de la estrategia política desarrollada para articular sus demandas con otras organizaciones sociales, ha sido justamente trascender los confines de una identidad afincada en el ‘nosotros’ ontologizante de un grupo en particular.

Una muestra de ello fue lo ocurrido con la Iglesia Nativa Americana Norteamericana (asociación internacional sin fines de lucro que representa a los integrantes pertenecientes en Estados Unidos, Canadá y México en asuntos referentes al uso sacramental del peyote), que en 2011 resolvió hermanarse con las comunidades wixaritaris a través del Frente por la Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa. Por medio de un comunicado de prensa la asociación concluyó, asimismo, que junto a sus afiliados enviarían una serie de cartas públicas a las autoridades gubernamentales mexicanas demandando la cancelación inmediata de todas las concesiones mineras en la desértica zona sagrada de Wirikuta; y que tanto como sea posible, apoyaría política, técnica y económicamente la aplicación de un modelo alternativo de desarrollo en la zona de afectación¹⁰².

Sumado a la construcción de nuevas alianzas interétnicas, la etnicidad muchas veces se inscribe en un contexto de conflicto, ya sea por mayor autonomía, acceso al poder político o control territorial. De hecho, la ‘emergencia indígena en América Latina’ que tuvo lugar en el continente durante la última década del siglo pasado, fue posible gracias a la idea compartida de que los pueblos americanos han sufrido más de quinientos años de explotación y dominación colonial, lo que les da la legitimidad de luchar en contra de injusticias históricas (Bengoa, 2000). Con esto vemos que las reivindicaciones de los derechos colectivos de los pueblos indígenas apuntan de manera decisiva a la dimensión política de la identidad étnica. La identidad y lo político, es más, se entrecruzan fundando un cuerpo de acción solidario que aspira a un reconocimiento real de la diferencia cultural alterna. Para ello, tal como nos enseña el caso concreto del pueblo wixárika, es necesario vigorizar un proceso que reconozca la formación de grupos sociales en interacción con otros colectivos (indígenas y no indígenas), lo cuales, en

¹⁰² Información disponible en: <http://cronicadesociales.org/2011/03/10/resolucion-para-la-preservacion-de-wirikuta-de-la-iglesia-nativa-americana-de-norteamerica> [Consultado el 21 de mayo de 2016].

determinadas coyunturas, serán capaces de instrumentalizar su identidad cultural en pos de la persecución de objetivos políticos en común. En ese sentido, el concepto de etnicidad, en tanto relación social, “ha probado ser una noción útil puesto que sugiere una situación dinámica y variable de contactos y acomodaciones mutuas entre grupos, [así como] el establecimiento de contrastes sociales (dicotomización) y un campo suficientemente amplio de discursos interétnicos y de interacciones compartidas (complementariedad étnica)” (Gundermann, 2000: 23-28).

Haciendo uso de una somera pero no menos contundente definición de Ernesto Laclau, señalaríamos que el ‘esencialismo’ alude, en primer lugar, a una “política fuerte de la identidad, sin la cual no existen las bases para la acción y el cálculo político” (2010: 138). Desde otro ángulo, para la filósofa argentina María Luisa Femenías, el esencialismo estratégico puede entenderse desde la perspectiva de las políticas afirmativas de la identidad. Femenías, en clara sintonía con Gayatri Spivak y los estudios poscoloniales, sostiene que dicho esencialismo consiste en un tratamiento de lo étnico como si se tratase de una esencia inmutable que busca un punto de anclaje para subvertir la situación de subalternidad. Es decir, estaríamos en presencia de una ‘ontología ficcional’ que “intenta construir un sujeto estratégico, revalorizado que, a partir de una identidad colectiva, se propone un horizonte emancipatorio que potencia las diferencias en una lucha política por la igualdad efectiva” (Femenías, 2007: 61). Tal como señalamos más arriba, en el marco del multiculturalismo las representaciones de la diferencia han sido dominadas por un régimen discursivo de ascendente fascinación por lo culturalmente opuesto (Zapata, 2008). Sin embargo, si los límites de una cultura son fluidos y éstas son híbridas por definición, cabrá tener presente, entonces, que un sujeto expresará muchas filiaciones distintas y podrá interactuar de muchas maneras diferentes sin la necesidad de encerrarse en una sola modalidad del nosotros.

Tanto los movimientos sociales actuales que luchan por su reconocimiento, como los movimientos por una ciudadanía multicultural, reivindican su identidad como si se tratara de una carta indispensable para obtener valoración y justicia. Es cierto que los individuos y los grupos riñen por el respeto, la libertad y la igualdad manteniendo cierto sentido de sí mismo. Pero también es cierto que para ello se ha hecho uso de representaciones esencialistas que tienden a estereotipar la otredad como una propiedad fija e inmutable. Y, “como sucede siempre que naturalizamos categorías históricas, [...] fijamos ese significado fuera de la historia, fuera del cambio, fuera de la intervención política” (Hall, 2010: 326). Esta aproximación teórica corre el riesgo de ‘reificar’ a las identidades culturales en una espesura de imágenes esenciales, totalizantes y absolutas¹⁰³.

¹⁰³ De acuerdo al filósofo alemán Axel Honneth (2007), es importante recordar que durante las décadas de 1920 y 1930 el concepto de ‘reificación’ fue un *leitmotiv* de la crítica social. Diríamos que fue Georg Lukács quien, en la colección de ensayos *Historia y conciencia de clase* publicada en 1923, logró forjar este concepto a través de una sistemática recopilación de los trabajos de Karl Marx, Max Weber y Georg Simmel. En rigor, para Lukács la reificación es básicamente una “relación entre personas que [adquiere] un carácter de cosidad” (Lukács, 1969 [1923]: 24). Para Honneth, “en esta forma elemental, es evidente que el concepto designa un proceso cognitivo por el cual algo que no posee propiedad de cosa, por ejemplo, algo humano, es considerado como cosa [...] Lukács llega finalmente a la tesis central de su estudio, según la cual en el capitalismo la reificación se ha transformado en la

En oposición a estos planteamientos aparecen otros tantos discursos ‘anti-esencialistas’, que lejos de contribuir al debate nos llevan a otra confusión, pues presentan a las identidades indígenas como un simple constructo político-estratégico. Para Miguel Alberto Bartolomé esta perspectiva ‘estratégica’ de la etnicidad descansaría en un núcleo argumentativo estructural-funcionalista que no logra diferenciar a los grupos de interés de los grupos étnicos. Esta posición, por ende, vincularía a la etnicidad con la teoría de la ‘elección racional’, destacando que la acción colectiva sólo se produce cuando los individuos esperan obtener un beneficio de sus conductas (Bartolomé, 2006: 63-85).

Con el fin de no caer en los extremos de una u otra perspectiva (primordialista, constructivista o instrumentalista) es necesario adoptar un enfoque epistemológico que reconozca: i) la fortaleza de los sentimientos primordiales para la socialización comunitaria, ii) el hecho de que todas las manifestaciones identitarias corresponden a un determinado momento histórico y, iii) que la dimensión política de la identidad puede ser movilizad a nivel instrumental como un medio de reivindicación social. A partir de estas ideas desarrolladas por el antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira (1974), proponemos combinar el carácter procesual de la identidad con sus cambios históricos en configuraciones culturales siempre fluctuantes y con su plasticidad para ser manipulada instrumentalmente. Por medio de una aplicación teórica de este tipo podremos situar correctamente la politización que adquiere la identidad étnica ante las contradicciones insoslayables que suscita la explotación intensiva de recursos naturales a gran escala y el cuidado de ecosistemas que permiten la reproducción de la vida en condiciones óptimas (Calderón et al, 2016).

4. El pueblo wixárika ante los *mass media*: sensacionalismo y espectacularización

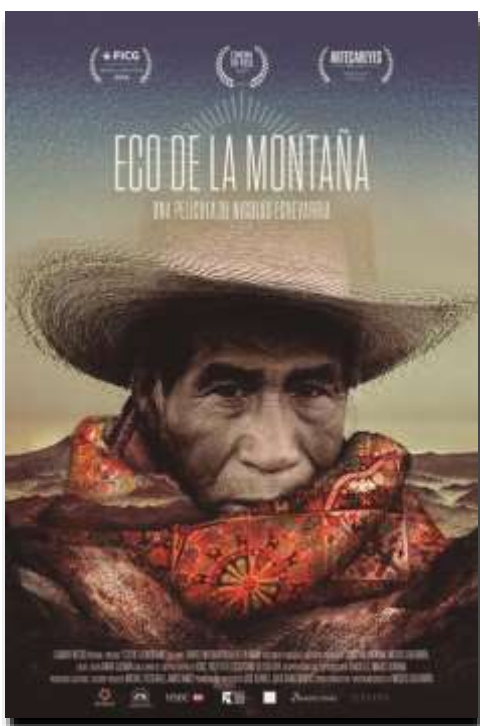
En este capítulo de ningún modo se quiere anular la diferencia o neutralizar sus derivaciones, todo lo contrario. Sugerimos con este escrito, más bien, una mirada atenta y sospechosa a la supuesta consustancialidad que el discurso esencialista establece entre sujetos étnicos, prácticas sociales y visiones de mundo. En resumidas cuentas, proponemos una comprensión de las identidades indígenas latinoamericanas haciendo uso de un enfoque constructivista de la cultura que, ante todo, ubique a los grupos étnicos no tanto como comunidades naturales preconstituidas, sino como “actores sociales que perciben y hasta producen sus igualdades y diferencias a través del contacto con otros grupos dentro de un orden de interacción intergrup al, en el que se desarrolla un repertorio flexible de estrategias identitarias para maximizar el valor político de ciertos indicadores culturales” (Río Ruíz, 2002: 88).

A pesar de los buenos propósitos que anidan los recientes documentales acerca del pueblo wixárika, estas películas intentan provocar en la audiencia una búsqueda hacia los ‘misterios’ de la condición humana con el trasfondo de una cultura ‘mágica’ y ‘auténtica’ que ha sabido resistir a la opresión civilizatoria del hombre blanco. Sobre las cintas cinematográficas

segunda naturaleza del hombre: a todos los sujetos que participan del modo de vida capitalista se les vuelve forzosamente un hábito el percibirse a sí mismos y el mundo circundante según el esquema de los objetos con mero carácter de cosa” (2007: 27).

estrenadas en el último tiempo, cabría destacar a las siguientes por su masiva difusión nacional y extranjera: “Flores del Desierto” (2009) bajo la dirección de José Álvarez; “Huicholes: Últimos Guardianes del Peyote” de Hernán Vélchez (2014); y “Ecos de la Montaña” (2015) del cineasta mexicano Nicolás Echevarría, película que centra su trama en la historia biográfica del artista huichol Santos de la Torre (véase figura no. 9).

Figura no. 9. Cinematografía contemporánea del pueblo wixárika.



Fuente: <http://www.yaonic.com/eco-de-la-montana-de-nicolas-echevarria/>.



Fuente: <http://hellodf.com/249/>.

En noviembre de 2014, la película “Huicholes: Últimos Guardianes del Peyote” participó en una gira por Norteamérica con más de 1300 asistentes, iniciando su presentación en Houston, luego en Texas para finalmente ser estrenada en la Universidad Concordia en Montreal, Canadá. Durante el mismo año se adjudicó el premio a mejor documental de la onceava edición del *Red National Film Festival*. En aquella ocasión sus realizadores aprovecharon de expresar unas palabras sobre la cultura huichol. “Este premio es para el pueblo wixárika, portadores de la palabra y las acciones de la lucha espiritual que emprendieron y continúan por la defensa de Wirikuta, su territorio sagrado, y por el mensaje que nos brindan: la urgencia de cuidar la vida en el planeta”¹⁰⁴. Por otro lado, en enero de 2015 “Eco de la Montaña” fue presentada en el Festival de Cine de Berlín, y en 2014 obtuvo el premio Mezcal a la mejor película mexicana en el Festival de Cine de

¹⁰⁴ Información disponible en: <https://huicholesfilm.com/es/huicholes-los-ultimos-guardianes-del-peyote-recibio-el-premio-a-mejor-documental-en-red-nation-film-festival/> [Consultado el 1 de marzo de 2016].

Guadalajara, el premio del jurado al mejor documental del Festival de Cine de Lima y el Hugo de Oro al mejor documental del Festival de Cine de Chicago¹⁰⁵.

De todas las cintas aquí reseñadas nos concentraremos en el documental “Huicholes: Últimos Guardianes del Peyote”, ya que sin lugar a dudas fue el que más interés concitó en la audiencia mexicana, así como en otros públicos fuera del país, contando con una destacada participación en numerosos festivales de cine en América Latina y el extranjero. Una de las principales estrategias narrativas de esta cinta fue mostrar, con lujo y detalle, una imagen primordial de la diferencia indígena desde un ángulo cinematográfico que por sobre todo ‘rescataba’ el patrimonio material e inmaterial del pueblo wixárika. Sea como sea, contemplemos por un momento el enunciado ‘últimos guardianes’, del cual se desprenden diversas unidades significantes conectadas a una premisa ‘folk’ de la antropología que anhela ‘rescatar la cultura’, en este caso, la inminente desaparición de prácticas ceremoniales relacionadas al territorio y al uso del peyote. Este título, que no oculta su fascinación por lo culturalmente opuesto, abre un par interrogantes que merecen ser atendidas, como es el uso de nuevas plataformas audiovisuales para la comercialización de la cultura de los pueblos indígenas (Comaroff y Comaroff, 2011).

Los marcadores de la otredad cultural wixárika, en tanto instrumento estratégico de la identidad étnica, son testeados a través de tres grandes distintivos visuales que se despliegan en la esfera pública: la vestimenta, la artesanía y el peyote. Este último es de especial importancia para abordar el conflicto territorial que acontece en Wirikuta, pues el peyote daría cuenta de otras ‘agencias no humanas’ (Latour, 2007), capaces de incidir en las disputas que libran comunidades indígenas, compañías mineras y organizaciones de la sociedad civil. Las nuevas formas de emergencia política desarrollada por el pueblo huichol en la última década muestran actividades emparentadas a la protesta social, y en donde es posible analizar y cuestionar, paralelamente, a un régimen de representación cultural que se construye tanto con fines políticos como con fines comerciales (véase figura no. 10).

Un ejemplo de ello fue la realización del Wirikuta Fest en 2012, evento que contó con la participación de reconocidos artistas (Julieta Venegas, Caifanes, Café Tacvba, Calle 13, entre otros), y cuya principal consigna fue la cancelación de todas las concesiones mineras en el territorio huichol, puntalmente, la interrupción del proyecto minero *La Luz* a cargo de la empresa canadiense transnacional *First Majestic*. De acuerdo a sus organizadores, el Wirikuta Fest fue un evento ‘intercultural’ que apostó a la creatividad, el arte y la espiritualidad para mostrar la riqueza cultural del pueblo huichol. Con la presencia de los artistas ya mencionados y autoridades del Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta, en dicho evento, además, se dio a conocer la importancia de este lugar como ‘santuario sagrado de la humanidad’ y las graves amenazas a su equilibrio ecológico como producto del avance de las industrias extractivistas.

¹⁰⁵ Información disponible en: <http://www.informador.com.mx/entretenimiento/2015/572095/6/documental-mexicano-eco-de-la-montana-a-la-berlinal.html> [Consultado el 1 de marzo de 2016].

Figura no. 10. La identidad étnica del pueblo wixárika ante los *mass media*.



Fuente: <https://huicholesfilm.com/es/huicholes-los-ultimos-guardianes-del-peyote-recibio-el-premio-a-mejor-documental-en-red-nation-film-festival/>.

En cualquier caso, las movilizaciones sociales que se han llevado a cabo por la defensa de los derechos del pueblo wixárika, en concreto por la defensa de Wirikuta, no han estado exenta de cuestionamientos y de confrontaciones al interior de las comunidades. Para Verónica Parra, artesana de San Andrés Cohamiata, el conflicto social y ambiental por Wirikuta es un problema muy importante que debe atenderse, pero que “desgraciadamente otras comunidades, sobre todo Santa Catarina, han dramatizado y hasta caricaturizado demasiado”. En sus palabras se desprende una interesante crítica:

Otras organizaciones sociales que no son de acá llegan con una visión diferente a las comunidades, meten cizaña, por eso también se han corrompido las relaciones con nuestros hermanos. Obviamente que cuando trabajan con gente rica, o trabajan con otras fundaciones u ONG, se pierden, porque no son wixárikas de corazón. Cuando uno la cultura la vive o la siente, tu visión es diferente, incluso llegas a ser humilde. Ellos no son wixárikas/wixárikas, eso ha provocado que estén más preocupados de conseguir fondos que defender el territorio, y luego bla bla bla. Entonces hemos chocado en esas decisiones. Santa Catarina ha recibido mucho apoyo económico, vio usted que se hizo hasta un concierto [se refiere al Wirikuta Fest]. La comunidad de San Andrés no tiene idea de cómo se han estado gastando esos recursos. Eso es lo que ahorita está en conflicto (entrevista realizada el 12 de julio de 2015).

La participación de los dirigentes del Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta en el Foro Permanente de Asuntos Indígenas de las Naciones Unidas celebrado en New York durante el año 2011, constituye otro hito en la difusión de sus demandas para rechazar las concesiones mineras otorgadas a las empresas mineras canadienses. En cada uno de estos casos, y con diferentes niveles de estilización en los medios de comunicación de masas, se

observan atuendos, artesanías, vestimentas e iconografías relacionadas al peyote. Con todo, la puesta en escena de señales y emblemas de la cultura son utilizadas estratégicamente como marcadores políticos de la identidad étnica para que sus demandas sean justamente atendidas. En síntesis, la escenificación relativamente exitosa de una identidad ‘portentosa’ del pueblo huichol ante la opinión pública, y en la cual sea posible dar a conocer sus tradiciones, costumbres y rituales, podrá, en algunos casos, constituirse como una estrategia política que involucre a otros actores sociales para aumentar los niveles de protesta y así preservar un territorio en disputa.

A partir de las películas aquí citadas sobre el pueblo wixárika, podemos decir que la identidad étnica hace referencia a aquellos aspectos que surgen de la pertenencia a distintas culturas, lingüísticas o religiosas. Lo novedoso que depara la experiencia de la modernidad tardía es que las identidades están siendo descentradas, esto es, dislocadas o fragmentadas (Hall, 1992: 13-39). Tomando en cuenta este contexto, deberíamos decir que la patrimonialización de la cultura huichol también ocupa un lugar relevante en la política multicultural estatal, heredera de la otrora ideología indigenista mexicana, que, por un lado, defiende el auge de la diferencia, se autoproclama pluralista y exalta los valores indígenas, pero que, por otro lado, en la práctica institucionaliza una concepción conservadora de la interculturalidad, dado que “ningún reconocimiento podrá afectar el orden político (poder) o el modelo económico (neoliberal) que impone la globalización” (Díaz-Polanco, 2006: 65).

Se abre, en consecuencia, una interrogante ligada a los límites de la política de la identidad, que si bien promueve la circulación de racionalidades locales o reconoce la existencia de diferentes mundos culturales, también es susceptible de producir un endurecimiento de las fronteras entre distintos dialectos como si éstos fueran feudos de pertenencia exclusiva. Este sería el ‘reverso de la diferencia’ que anticipa Benjamín Arditi (2010: 99-125). De este modo, uno de los mayores problemas de la política de la identidad es que:

(...) en lugar de atacar el capitalismo, [...] prefiere denunciar por totalitarios la lucha de clases y el ‘economicismo’ marxista y apoyar en cambio los procesos de subjetivación de las mujeres, las parejas gay, los indígenas y afrodescendientes, las lesbianas y los trabajadores precarios. Le da importancia a las luchas contra el racismo, el sexismo, la homofobia y el colonialismo, pero no cuestiona el horizonte capitalista que hace posible y estructura todas estas luchas (Castro-Gómez, 2015: 92).

Como vimos, una de las premisas del multiculturalismo se basa en el elogio a la diversidad, siempre y cuando ésta no sea conflictiva en relación a las jerarquías sociales instituidas. La multiplicación de identidades basadas en una conciencia étnica va en aumento en la sociedad planetaria de las telecomunicaciones. Así, uno de los tantos temas relacionados a la globalización ha sido el incremento del comercio mundial, la desintegración de las economías regionales y la tendencia dominante de un pensamiento liberal que apuesta al consenso, ignora al Estado y evade a la política (Mouffe, 2011). Las interdependencias económicas, políticas, sociales y ecológicas tienen una incidencia incalculable para la construcción de las identidades culturales. Lo mismo para el fenómeno de la globalización, en cuanto da nombre a “los procesos en virtud de los cuales los estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante

actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios” (Beck, 1998: 29). Visto de esta manera, uno de los efectos socioculturales de la globalización, en contra de lo que presagiaba el discurso modernizador, ha sido la multiplicación de las identidades bajo un dinámico proceso de dislocación y fragmentación. Y para nuestro caso de estudio, todavía más, “la identidad entendida como algo complejo y disposicional –que contrasta con la tradición occidental históricamente esencialista– permite que los huicholes transiten de un espacio social a otro sin problemas” (Álvarez, 2015: 129).

Como hemos argumentado, los huicholes han hecho de su identidad étnica no sólo un distintivo que implica la discriminación nosotros/ellos, sino también un mecanismo efectivo para la representación colectiva del sí mismo en la esfera de los asuntos públicos. Esto sugiere dos hipótesis interconectadas. De un lado, que las identidades culturales se formarían por medio de un conjunto de relaciones dialógicas. De otro, que toda identidad sería relacional y la sedimentación de una diferencia operaría como precondition de tal identidad. Esto quiere decir que las identidades siempre quedarán circunscritas a un proceso de pertenencia que jamás puede ser completamente estable, es decir, “nunca nos enfrentamos a oposiciones ‘nosotros/ellos’ que expresan identidades esencialistas preexistentes al proceso de identificación; [mas] el ‘ello’ representa la condición de posibilidad del ‘nosotros’, su exterioridad constitutiva” (Mouffe, 2011: 18). En resumen, las reivindicaciones territoriales, económicas y culturales del pueblo wixárika nos conducen a poner especial énfasis en la naturaleza relacional y dialógica de toda identidad cultural, y las características que ellas asumen pueden ser entendidas como respuestas sociales a fuerzas políticas existentes en el marco de unidades más amplias de las que participan (Gunderman, 2002).

Ahora quizás valga la pena esgrimir algunas conclusiones. La formación de movimientos sociales indígenas y los procesos organizativos de las comunidades huicholes con otros actores sociales, guarda directa relación con lo que podríamos denominar la mutua contaminación de lo global con lo local, y viceversa. Ahora bien, la constatación empírica en el uso estratégico y posicional de la identidad, como señala de manera muy acertada Bartolomé (2006), no debe encerrarnos en una argumentación estructural-funcionalista, aunque los grupos étnicos también compitan por mayores niveles de capital social y capital económico. Esta posición teórica de la identidad étnica destacará la centralidad del discurso, así como la constitución de posiciones ideológicamente activas que se redefinen en el campo de ‘lo político’. Al fin y al cabo, toda identidad, ya sea ésta de clase, étnica o de género, será susceptible de ser movilizada discursivamente para luchar por su reconocimiento, es decir, para ser tratados como iguales, pero sin pasar por alto su singularidad (Taylor, 1992).

Conclusiones

Las movilizaciones sociales indígenas ocurridas en las últimas tres décadas constituyen una premisa insoslayable para examinar los derroteros por los cuales ha transitado la política del reconocimiento y los avatares del multiculturalismo en México. Tal como conseguimos testear a lo largo de esta investigación, a pesar de la existencia de un marco jurídico normativo nacional e internacional de derechos que prohíbe toda discriminación motivada por razones étnicas, y que en principio reconoce el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, deberíamos reconocer, sin embargo, la notable brecha que subyace entre este reconocimiento formal de la pluralidad étnica y la institucionalización de prácticas administrativas que garanticen su correcta implementación. Esto quiere decir, entonces, que más allá de las sucesivas reformas constitucionales a favor de la composición pluricultural de la sociedad mexicana, en el país aún persiste una ‘brecha de implementación’ en lo que concierne al sistema de derechos, situación que fue posible cotejar a partir de las graves amenazas ambientales que enfrentan los sitios sagrados del pueblo wixárika por las acciones de la gran minería, en concreto, el Área Natural Protegida Wirikuta.

Con este caso de estudio, que está lejos de ser el único en la región, logramos debatir de qué modo el reconocimiento constitucional, la temprana ratificación del c169 o la entrada en vigencia de la DDPI, no han sido suficientes para lograr que los avances legislativos en materia de derechos indígenas se traduzcan en una disminución real de las desigualdades sociales que siguen afectando a las comunidades locales en diferentes territorios del país. Para los huicholes, así como para la gran mayoría de las sociedades indígenas de América Latina, la cuestión de la tierra, el territorio y el control de los recursos naturales resulta una dimensión clave, no solo para la reproducción de sus condiciones materiales de existencia, sino también para recrear un espacio de interacción cultural que permita construir lazos de pertenencia social y cohesión grupal. Estos espacios socialmente practicados están bajo la presión de nuevas modalidades de colonización que son activadas por políticas neoliberales de apertura económica y privatización de los derechos. Esto quiere decir que, en efecto, a pesar de las numerosas transformaciones legislativas y los nuevos arreglos jurídicos en materia de derechos humanos, el Estado mexicano a menudo muestra poca o nula voluntad política para proteger a cabalidad los derechos de los pueblos indígenas.

La política del multiculturalismo reclama para sí la autoafirmación positiva de la diversidad en un sentido colectivo. Es así que para muchos grupos sociales la suma de sus identificaciones culturales constituye una verdadera estrategia para obtener reconocimiento, o para luchar por determinados bienes públicos que se reclaman como justos. Y es precisamente en este contexto global determinado por el discurso y la política multicultural donde se origina un fortalecimiento en la acción colectiva de los pueblos indígenas. Así ocurre con organizaciones sociales del pueblo wixárika, las cuales, con diferentes trayectorias en el tiempo, reivindicán o demandan la restitución de sus derechos a través de una politización de la identidad étnica que se construye alrededor de un territorio concebido como ‘ancestral’. Conforme con esto y en conexión con ese principio, lo que queremos enfatizar en estas palabras finales es que la identidad

étnica sigue ocupando un lugar destacado en ‘culturalización’ de los conflictos sociales y ambientales de México, siendo además, un factor decisivo en la movilización política de las sociedades indígenas en América Latina.

Otro aspecto que nos parece de importancia destacar, y que opera a la par del anterior, es que el multiculturalismo es un tema cada vez más importante para el mercado y para la mecánica del Estado, un interés que se funda en la instauración de una lógica conservadora de contención estatal-comercial que administra, distribuye, coacciona, controla y desarticula a toda diferencia cultural que se presente públicamente como insumisa o conflictiva. El diseño, la implementación y la evaluación de nuevas políticas públicas hacia colectividades culturalmente diferenciadas de la sociedad nacional dominante ha consistido, hasta cierto punto, en recrear y reproducir las condiciones necesarias para que los pueblos originarios se comporten como la administración del poder estatal disponga, es decir, como una ‘diversidad no conflictiva’. La cuestión, por consiguiente, se debería plantear del siguiente modo: si bien en México se observan una serie de arreglos jurídicos que de alguna manera perfilan un eventual cambio en las relaciones entre el Estado y los indígenas, este conjunto de reformas legales, por sí solas, no garantizan una transformación sustantiva en las condiciones de subalternidad que siguen relegando a las sociedades nativas a zonas de dependencia, periferia y autoritarismo.

La defensa política de la territorialidad del pueblo huichol nos ha permitido analizar las posibilidades y limitaciones del multiculturalismo en México, y, mejor aún, redefinir sus efectos políticos en la esfera de los asuntos públicos. Con esta investigación sobre la dimensión política que adquiere la identidad étnica en contextos de conflicto por el territorio y los recursos naturales, fue posible discutir sobre ciertas contradicciones que encierra la política moderna de la diferencia, ya que una de las principales limitaciones del multiculturalismo oficial es que tiende a cosificar a las culturas como si se tratasen de totalidades puras con contornos fijos y propiedades inmutables. Lo significativo para nuestro trabajo, es que el nuevo escenario de la gobernanza mundial –referente a los derechos de los pueblos indígenas– permite, quizás como nunca antes, tensionar a la interculturalidad como un proyecto político que fortalezca la identidad étnica, exhortando un acercamiento a lo diferente como una apertura necesaria e ineludible para la convivencia democrática, por consiguiente, como un proceso de diálogo permanente y aprendizaje mutuo entre una multiplicidad de formas culturales. Asimismo, el discurso de la emergencia étnica latinoamericana en complementariedad con el discurso ecologista, crítico a las externalidades negativas del capitalismo neoliberal, nos asiste a ponderar con herramientas teóricas y empíricas la experiencia reciente del pueblo wixárika con otros conflictos a nivel nacional y global. De tal modo, cabrá preguntarse en futuras indagaciones, ¿la creciente judicialización y paralización de proyectos extractivos es resultado de una mayor politización de las identidades culturales?, ¿qué factores intervienen en la multiplicación de demandas étnicas que actualmente proliferan en México?

Ciertamente, deberíamos reconocer que la politización de la identidad étnica es un fenómeno que tiene manifestaciones concretas en el presente, así como también en el pasado, y todo apunta a que seguirán en el futuro. La cuestión del reconocimiento y los temas en torno al

desarrollo, se asoman como tópicos cada vez más sobresalientes al momento de describir y analizar el resurgimiento de los movimientos sociales indígenas en México y América Latina, respectivamente. Es también en un marco de conflictividad con las industrias extractivas que la identidad étnica asume un papel político, en la medida que hace posible aumentar su poder sobre el territorio. Entre las múltiples demostraciones de organización colectiva ocurridas inmediatamente después del conflicto por la intervención de empresas mineras multinacionales en el área de influencia de Wirikuta, integrantes del pueblo huichol comenzaron a ocupar diversos espacios de participación política mediante la puesta en escena de discursos, símbolos y prácticas culturales étnicamente definidas. La sacralidad del peyote como planta sagrada de los *marakame*; el dedicado trabajo textil singularizado por sus coloridos retoques en la vestimenta tradicional; la organización social que evita la concentración del poder a través de la rotación de cargos; las rutas de peregrinación ancestral hacia los centros ceremoniales; la devoción por el venado y la fascinación por el maíz en un sistema de creencia que sintetiza tradiciones prehispánicas, católicas y protestantes; un sistema político-ritual que institucionaliza las leyes de intercambio basada en la reciprocidad pero también la obligatoriedad del don; o bien, la narración mítica de un pasado común, son solo algunos de los marcadores culturales construidos por los wixaritaris en interacción con ‘otros’.

La proliferación de representaciones estereotipadas de la cultura wixárika y la explosiva divulgación de su imagen ante los medios de comunicación, festivales de música y cintas documentales, evidencia que la exposición pública de una sobrecargada batería de contenidos culturales permitiría organizar los criterios necesarios para constituir una ‘identidad portentosa’ que parece imprescindible visibilizar para sumar nuevos aliados. Lo que debe discutirse, en suma, es hasta qué punto la identidad indígena del pueblo huichol aplica como una herramienta política capaz de incidir en la reivindicación de sus derechos colectivos, en un contexto históricamente estructurado por las desigualdades de clase, la discriminación racial y la explotación económica.

Por todo esto, la construcción política de la identidad étnica del pueblo huichol debería ser explicada, a nuestro parecer, como la manifestación de un proceso socialmente estructurado e históricamente constituido. Esta aproximación teórica constructivista de la cultura dista de aquellas perspectivas que abordan el fenómeno de la etnicidad como si se tratase de una problemática sin contornos históricos. Habría que reconocer, entonces, que en un contexto de creciente conflictividad por el uso del territorio y el control de los recursos naturales, la lengua wixárika, las vestimentas ‘tradicionales’ y un pasado mítico inscrito en nuevas estrategias de circulación, han sido especialmente útil para dar contenido y objetivar su identidad étnica hacia ‘otros’ públicos que solidarizan con sus luchas por el reconocimiento. En pocas palabras, nos referimos a los niveles de injerencia que pueden llegar a tener determinados marcadores identitarios en escenarios de conflicto interétnico, en tanto escenificación pública de los llamados ‘emblemas culturales’ que dan mayor cohesión a un grupo humano en particular.

Los conflictos sociales originados por la cuestión del reconocimiento pueden ser interpretados como una problemática vinculada a la distribución de la riqueza; y viceversa, la pauperización económica de las clases subalternas tiene como corolario la falta de

reconocimiento y una explícita marginación en los procesos de deliberación democrática. Lo verdaderamente necesario, a nuestro entender, es que debemos enfrentar este fenómeno desde la estrecha relación que yace entre políticas del reconocimiento y políticas de la redistribución. Por todo lo anterior, comunidades del pueblo huichol, como San Andrés Cohamiata, se han convertido en actores políticos y ecológicos con influencia reconocida en la medida de que su aprobación es fundamental para el futuro de las actividades extractivas en el desierto potosino.

En términos metodológicos podemos concluir diciendo la función que cumplió el trabajo de campo etnográfico en la Sierra Madre Occidental para comprender un poco mejor el conflicto social y ambiental que enfrenta la población estudiada. Por tanto, ‘el viaje antropológico’, la apertura hacia el conocimiento de lo ‘otro’, y la comprensión de la realidad desde la perspectiva de los testimonios de los actores, fueron los primeros elementos para repensar la singularidad de la ciencia antropológica en el estudio de la diversidad cultural del pueblo huichol. La estrategia metodológica utilizada nos permitió conocer los fundamentos que han configurado el actual proceso organizativo e identitario de la comunidad San Andrés Cohamiata, desde la perspectiva y posición de los actores involucrados. Las técnicas de análisis estuvieron orientadas en capturar, a través del discurso, las percepciones de los sujetos de la experiencia respecto al problema planteado. En consecuencia, el análisis se centró en el relato que el propio sujeto hace de sí mismo y de su entorno comunitario, para de este modo conocer el mundo social a través de sus experiencias individuales. La prioridad, en definitiva, estuvo en examinar las percepciones que expresan los integrantes del pueblo wixárika referente a la articulación de movimiento social que reivindica su identidad étnica para restaurar derechos colectivos que se piensan ultrajados.

Finalmente, hay que consignar que las fronteras simbólicas de la identidad muchas veces proyectan un determinismo contraproducente dando a las culturas un significado de identidades ‘puras’, ‘prístinas’ o ‘descontaminadas’. Pero con el caso del pueblo wixárika observamos los falsos preceptos epistemológicos que coloca esta fórmula esencialista de entender y conceptualizar lo indígena, pues en la modernidad forjada por el capitalismo tardío, la noción de identidad cultural estará orientada su fagocitación. Esto quiere decir que las identidades siempre serán construidas, producidas, apropiadas y resignificadas de múltiples maneras mediante la puesta en escena de una multitud de discursos, prácticas y posiciones en constante transformación. Dicha posición teórica constructivista de la cultura, y de cara a su aplicación empírica, como dijimos, nos muestra interesante formas a través de las cuales se puede desenvolver la emergencia étnica latinoamericana en la arena política, así como las condiciones sociales, históricas y económicas que estructuran a dichas identidades. La cuestión de la identidad cultural del pueblo wixárika, por consiguiente, se debería discutir de acuerdo a la siguiente premisa: “todas las culturas están en relación unas con otras, ninguna es única y pura, todas son híbridas, heterogéneas, extraordinariamente diferenciadas y no monolíticas” (Said, 2012: 31). Sólo así, a nuestro parecer, estaremos en condiciones de situar, desde una perspectiva crítica, histórica y políticamente situada, a las identidades indígenas contemporáneas de México y América Latina.

Referencias bibliográficas

- Aguilera, Manuel y Varela, Sergio, (2011) *Breve descripción de los recursos forestales de México*. Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación (FAO).
- Aguirre, Carlos, (2004) *Immanuel Wallerstein: Crítica al sistema mundo capitalista*. Santiago, LOM.
- Alcantud, José Antonio, (2007) “La antropología política” en Tolosana, Carmelo (ed.), *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, método y práctica*. Madrid, Akal, pp. 191-211.
- Alimonda, Héctor, (2011) “La colonialidad de la Naturaleza. Una aproximación a Ecología Política Latinoamericana” en Alimonda, Héctor (ed.), *La naturaleza colonizada. Ecología Política y Minería en América Latina*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 21-61.
- Álvarez, Irene, (2015) “La lucha territorial de los huicholes. Reconocimiento político e integridad cultural en un mismo enunciado”. *Ulúa*, no. 25: 123-142.
- Amin, Samir, (2003) *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no norteamericano*. Madrid, Intervención Cultural.
- Anderson, Benedict, (1993) *Las comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Anguiano, Marina, (1974) “El cambio de varas entre los huicholes de San Andrés Cohamiata, Jalisco”. *Anales de Antropología*, no. 11: 168-187.
- Arditi, Benjamín, (2000) *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas, Nueva Sociedad.
- Artaud, Antonin, (1984) *México y viaje al país de los Tarahumaras*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Assies, Willem, (2006) “La costumbre, la ley y la tenencia de la tierra”. Ponencia dictada en *V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica: Justicia y diversidad: los retos de la globalización*. Oaxtepec.
- Assies, Willem y Hans Gundermann (eds.), (2007) *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*. Santiago, Instituto de Investigaciones Arqueológicas / Museo IIAM.
- Augé, Marc, (2010) *Los no lugares: Espacios del anonimato. Antropología sobre la modernidad*. Barcelona, Gedisa.
- Badiou, Alain, (2000) “La ética y la cuestión de los derechos humanos”. *Acontecimiento*, no. 19: 1-7.
- Balandier, George, (1973) *Teoría de la descolonización: Las dinámicas sociales*. Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- Balandier, George, (1994) *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona, Paidós.
- Balibar, Étienne, (1988) “Existe el neoracismo” en Balibar, Étienne y Wallerstein, Immanuel, *Raza, nación y clase*. Madrid, IEPALA, pp. 31-49.
- Barabas, Alicia, (2010) “El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México”. *Avá, Revista de Antropología*, no. 17: 1-15.

- Barabas, Alicia, (2014) “La territorialidad indígena en el México contemporáneo”. *Chungará*. Vol. 46, no. 3: 437-452.
- Barrera, Rosier, (2003) *Medio natural y ambiental del territorio huichol, norte de Jalisco, México*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Barrera de la Torre, Gerardo, (2013) “El paisaje de Real de Catorce: un despojo histórico”. *Investigaciones Geográficas, Boletín*, no. 81: 110-125.
- Barth, Fredrik, (1996) [1969] *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Bartolomé, Miguel Alberto, (2006) *Procesos interculturales: Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México D.F., Siglo XXI.
- Beck, Ulrich, (1998) *¿Qué es la globalización?*. Barcelona, Paidós.
- Bello, Álvaro, (2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*. Santiago, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Bengoa, José, (2000) *La emergencia indígena en América Latina*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Bengoa, José, (2003) *Relaciones y arreglos políticos y jurídicos entre los estados y los pueblos indígenas en América Latina en la última década*. Políticas Sociales no.69, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Benhabib, Seyla, (2006) *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Katz.
- Bhabha K, Homi, (1994) *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.
- Bocara, Guillaume y Patricia Ayala, (2012) “Patrimonializar al indígena. Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile”. *Cahiers des Amériques latines*, no. 67: 207-227.
- Bonfil Batalla, Guillermo, (1970) “Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica” en Warman, Arturo (ed.), *De eso que llaman antropología mexicana*. México D.F., Nuestro Tiempo, pp. 39-65.
- Bonfil Batalla, Guillermo, (1972) “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. *Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, Vol. 9: 106-124.
- Bonfil Batalla, Guillermo, (1979) “Los pueblos indígenas: viejos problemas, nuevas demandas” en González Casanova, Pablo y Enrique Florescano (coords.), *México, hoy*. México D.F., Siglo XXI, pp. 97-108.
- Braniff, Beatriz, (2001) *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. México D.F., Conaculta / Jaca Book.
- Calderón, Matías; Benavides, Catalina, Carmona, Javier, Gálvez, Damián, Malebrán, Natalia, Rodríguez, Manuela, Sinclair, Denise, y José Urzúa, (2016) “Gran minería y localidades agrícolas en el norte de Chile: Comparación exploratoria de tres casos”. *Chungará*, Vol. 48, no. 2: 295-305.
- Cardoso de Oliveira, Roberto, (1976) *Identidad, etnia y estructura social*. Sao Paulo, Pionera.
- Carrasco, Anita y Eduardo Fernández, (2009) “Estrategias de resistencia indígena frente al desarrollo minero: la comunidad de Likantatay ante un posible traslado forzoso”. *Estudios Atacameños*, no. 38: 75-92.

Carrasco, Anita, (2014) “Entre dos aguas: identidad moral en la relación entre corporaciones mineras y la comunidad de Toconce en el desierto de atacama”. *Chungará*, Vol. 46, no. 2: 247-258.

Castro-Gómez, Santiago, (1998) “Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de lo latinoamericano. La crítica al colonialismo en tiempos de globalización” en Follari, Roberto y Rigoberto Lanz (comps.), *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*. Caracas, Editorial Sentido.

Castro-Gómez, Santiago, (2015) *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid, Akal.

Castro, Edgardo, (2004) *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Cefai, Daniel, (2013) “¿Qué es la etnografía? Debates contemporáneos. Primera parte. Arraigamientos, operaciones y experiencias del trabajo de campo”. *Persona y Sociedad*, Vol. 27, no: 1: 101-119.

Censo General de Población y Vivienda (XII), (2000). México D.F., Instituto Nacional de Estadística y Geografía.

Clastres, Pierre, (2010) [1974] *La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*. Santiago, Hueders.

Clifford, James, (2001) *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona, Gedisa.

Comaroff, Jean, y John L. Comaroff, (2011) *Etnicidad S.A.* Madrid, Katz.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe, (2012) *Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile: Situación en la comuna de Ercilla desde un enfoque de derechos*. Santiago, CEPAL.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, (2010) *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México 2006*. México D.F, CDI / PNUD.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, (2010) *Informe final de la consulta sobre los lugares sagrados del pueblo mixárika*. México D.F., CDI.

De Certau, Michel, (2010) *La invención de lo cotidiano I. Artes de Hacer*. México D.F, Universidad Iberoamericana.

De la Peña, Guillermo, (2007) “Resistencia, faccionalismo y etnogénesis en el Sur de Jalisco (México)”. *Preliminary Working Draft*. The University of Manchester, pp. 3-51.

Del Valle, Nicolás y Damián Gálvez, (2016) “Microbiografías y estudios de memoria: observaciones metodológicas desde la investigación social en Chile”, *Cultura-Hombre-Sociedad* (en prensa).

Descola, Philippe y Gísli Palsson, (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México D.F., Siglo XXI Editores.

De Sousa Santos, Boaventura, (2003) *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México D.F., Siglo XXI.

Díaz-Polanco, Héctor, (2006) *El laberinto de la identidad*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México.

Donoso, Carlos, (2003) "Charles Taylor: una crítica comunitaria al liberalismo político". *Polis, Revista Latinoamericana*, no. 6: 2-18.

Durin, Séverine, (2003) "Redefiniciones identitarias. Sacrificio de toro e intervención institucional entre los wixaritari (huicholes)". *Revista de antropología experimental*, no. 3: 4-22.

Durin, Séverine y Angélica Cortés, (2005) "El conflicto entre la escuela y la cultura huichola. Traslape y negociación de tiempos". *Relaciones*, Vol. 26, no. 101: 149-190.

Eagleton, Terry, (2000) *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona, Paidós Iberica.

Enríquez Valencia, Raúl, (2012) *La conquista del Gran Nayar. Retórica, fábulas y alegorías en la construcción de la alteridad: siglos XVII y XVIII*. México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana.

Eriksen, Thomas, (1993) *Ethnicity and nationalism: anthropological perspective*. Londres, Pluto.

Escalera, Javier, (1999) "Territorios, límites, fronteras, construcción social del espacio e identificación colectiva" en Pujadas, Juan José; Martínez Díaz, Emma y Joaquim Pais de Brito, *Globalización, fronteras culturales y políticas y ciudadanía*. Santiago de Compostela, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, pp. 99-110.

Escobar, Arturo, (1999) *El fin del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá, ICAN-CEREC.

Esquivel, Gerardo, (2015) *Desigualdad extrema en México. Concentración del poder económico y político*. México D.F., Confederación OXFAM.

Fairhead, James, Leach, Melissa y Ian Scoones, (2012) "Green Grabbing: a new appropriation of nature". *The Journal of Peasant Studies*, no. 39: 237-261.

Femenías, María, (2007) *El género del multiculturalismo*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Foerster, Rolf y Jorge Iván Vergara, (2000) "Etnia y Nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena" en Gundermann, Hans; Foerster, Rolf y Jorge Iván Vergara, *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Santiago, Ril Editores / Universidad de Chile, pp. 105-179.

Fontana, Joseph, (1998) "Estado, nación e identidad". *Travesía*, no. 1: 5-16.

Forte, Juan Manuel, (2007) "Multiculturalismo, identidad y reconocimiento". *Thémata, Revista de Filosofía*, no. 39: 613-618.

Foucault, Michel, (2005) *Historia de la sexualidad, vol. I: Voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

Fraser, Nancy, (1997) *Justicia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición 'postsocialista'*. Bogotá, Universidad de los Andes.

Gálvez, Damián y Natividad Gutiérrez Chong, (2016) "La cultura política en el pueblo mapuche: el caso Wallmapuwen". *Revista Mexicana de Ciencia Política y Sociales* (en prensa).

García-Ruíz, Jesús, (2010) "Las luchas por el reconocimiento, o identidad como fenómeno global en las sociedades contemporáneas". *Virajes*, no. 12: 151-195.

Geertz, Clifford, (1996) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.

Gellner, Ernest, (1997) *Antropología y política, Revoluciones en el bosque sagrado*. Barcelona, Gedisa.

Giménez, Gilberto, (1999) “Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural”. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, no. 9: 25-57.

González-Elizondo, María Socorro, González-Elizondo, Martha, Tena-Flores, Jorge Alberto., Ruacho-González, Lizeth, y Lorena López-Enríquez, (2012) “Vegetación de la Sierra Madre Occidental, México: una síntesis”. *Acta botánica mexicana*, no. 100: 351-403.

Grijalva, Diego, (2014) “El fin del súper ciclo de los commodities y su impacto en América Latina”. *Boletín Koyuntura*, no. 48: 3-11.

Gros, Christian, (2012) *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Grupo de Trabajo sobre Minería y Derechos Humanos en América Latina, (2015) *El impacto de la minería canadiense en América Latina y la responsabilidad de Canadá*. Disponible en: http://www.dplf.org/sites/default/files/informe_canada_resumen_ejecutivo.pdf.

Grüner, Eduardo, (2004) “Las estructuras elementales del poder” en Balandier, George, *Antropología Política*. Buenos Aires, Colihue, pp. 7-58.

Gundermann, Hans, (1997) “Etnicidad, identidad étnica y ciudadanía en los países andinos y el norte de Chile. Los términos de la discusión y algunas hipótesis de investigación”. *Estudios Atacameños*, no. 13: 9-25.

Gundermann, Hans, (2000) “Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía” en Gundermann, Hans; Foerster, Rolf y Jorge Iván Vergara, *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Santiago, Ril Editores / Universidad de Chile, pp. 19-105.

Gutiérrez, Arturo, (2002) *La peregrinación a Wirikuta: El gran rito de paso de los huicholes*. México D.F., Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Gutiérrez, Arturo, (2003) *Documento base para la consulta con el pueblo wixárika*. México D.F., Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Gutiérrez, Arturo, (2010) *Las danzas del Padre Sol: ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del Occidente mexicano*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Gutiérrez Chong, Natividad, (2004) “Mercadotecnia en el indigenismo de Vicente Fox” en Hernández, Rosalba, Sarela, Paz y Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN*. México D.F., CIESAS / Miguel Ángel Porrúa, pp. 27-50.

Gutmann, Amy, (1992) “Introducción” en Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México D.F., Fondo de Cultura Económica, pp. 23-53.

Hale, Charles, (2005) “El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del indio permitido”. *NACLA Report in the Americas*, no. 2: 10-28.

Hall, Stuart, (1992) “The Rest and the West: Discourse and Power” en Hall, Stuart and Bram Gieben (eds.), *Formations of Modernity*. London, Polity Press, pp. 275-332.

Hall, Stuart, (2003) “¿Quién necesita identidad?” en Hall, Stuart y Paul Du Guy, *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu, pp. 13-39.

Hall, Stuart, (2010) “El espectáculo del otro” en Restrepo, Eduardo, Walsh, Catherine y Víctor Vich (eds.), *Stuart Hall. Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá, Instituto de Estudios Sociales y Culturales de la Universidad Javeriana, pp. 489-528.

Hall, Stuart, (2010) “¿Qué es lo ‘negro’ en la cultura popular negra?” en Restrepo, Eduardo, Walsh, Catherine y Víctor Vich (eds.), *Stuart Hall. Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá, Instituto de Estudios Sociales y Culturales de la Universidad Javeriana, pp. 319-331.

Hardt, Michael, y Antonio Negri, (2014) *Imperio*. Barcelona, Paidós Surcos 3.

Harvey, David, (2004) “El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión”. *Socialist Register*, no. 12: 99-129.

Harvey, David, (2007) *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid, Akal.

Hernández, Alexia (2005), “El método biográfico en investigación social: potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y los documentos personales”. *Asclepio*, Vol. 57, no .1: 99-115.

Herrera, Sebastián, (2013) “Memorias de la misión de San Andrés Cohamiata en el Nayarit, circa 1853-1872”. *Relaciones*, Vol. 34, no. 135: 127-154.

Hobsbawm, Eric, (1998) *Historia del siglo XX*. Buenos Aires, Crítica.

Hobsbawm, Eric, (2002) [1983] “Introducción: La invención de la tradición” en Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.) *La invención de la tradición*. Barcelona, Crítica, pp. 7-21.

Honneth, Axel, (1997) *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica.

Honneth, Axel, (2006) “Redistribución como reconocimiento. Respuesta a Nancy Fraser” en Fraser, Nancy y Axel Honneth, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*. Madrid, Morata, pp. 89-149.

Honneth, Axel, (2007) *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Katz.

Honneth, Axel, (2010) *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de la teoría social*. Madrid, Katz Editores.

Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath, (1998) *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit*. México D.F., Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath, (2003) *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de Coras y Hnicholes*. México D.F., Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Jelin, Elizabeth, (2014) “Desigualdades de clase, género y etnicidad/raza. Realidades históricas, aproximaciones analíticas”, *Desigualdades.net Working Paper Series 73*. Berlin, International Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America.

Lamberti, María Julieta, (2014) *Abajo del amanecer el corazón del universo en disputa. El caso de la instalación de empresas mineras en Wirikuta*. Tesis para optar al grado de Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología. México D.F., El Colegio de México.

Kopytoff, Igor, (1991) “La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso” en Appadurai, Arjun (ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México D.F., Grijalbo, pp. 89-125.

Krotz, Esteban, (1991) “Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico”. *Alteridades*, Vol. 1, no. 8: 50-57.

Kymlicka, Will, (1996) *Ciudadanía multicultural*. Barcelona, Paidós.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, (2002) [1985] *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Laclau, Ernesto, (2010) “Sujeto de la política, política del sujeto” en Arditi, Benjamín, *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas, Nueva Sociedad, pp. 125-145.

Lambertí, María Julieta, (2014) “Abajo del amanecer el corazón en disputa. El caso de la instalación de empresas mineras en Wirikuta”. Tesis doctoral, Colegio de México.

Larraín, Jorge, (2010) *El concepto de ideología. Vol. 4. Postestructuralismo, postmodernismo y postmarxismo*. Santiago, LOM.

Latour, Bruno, (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Leite, Luiz Bernardo, (2007) “Habermas y la política del reconocimiento”. *Revista CUHSO*, Vol. 14, no. 1: 23-34.

Lévi-Strauss, Claude, (1995) [1974] *Antropología estructural*. Barcelona, Paidós.

Lewis, William, (2008) *Updated NI 43-101 Technical report end mineral resource estimate for the Real de Catorce property San Luis Potosí state, Mexico*. Toronto, Micon International Limited y Normabec Mining Resources Ltd.

Liffman, Paul, (2012) *La territorialidad wixárika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el Occidente de México*. México D.F., Colegio de Michoacán.

Liffman, Paul, (2014) “El agua de nuestros hermanos mayores: La cosmopolítica antiminera de los wixaritari y sus aliados” en Olivier, Guilhem y Johannes Neurath (eds.), *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales. Perspectivas comparativas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 524-551.

Llobera, José, (1988) “Post-scriptum: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología” en Llobera, José (ed.), *La antropología como ciencia*. Barcelona, Anagrama, pp. 373-389.

Lube, Menara, (2012) *Conflicto, equilibrio y cambio social en la obra de Max Gluckman*. Santiago, Papeles del Centro de Investigaciones del Hombre del Desierto.

Lumholtz, Carl, (1900) *Symbolism of the Huichol Indians*. New York, American Museum.

Lumholtz, Carl, (1899) *The Huichol Indians of Mexico*. New York, American Museum.

Machado Aráoz, Horacio, (2010) “Territorio, colonialismo y minería transnacional. Una hermenéutica crítica de las nuevas cartografías del imperio”. Ponencia dictada en *III Jornadas del Doctorado en Geografía. Desafíos teóricos y compromiso social en la Argentina de hoy*. Buenos Aires, Universidad Nacional de la Plata.

MacLeod, Dag, (2004) *Downsizing the State. Privatization and the limits of Neoliberal Reform in Mexico*. Pennsylvania, University Pennsylvania Press.

Máiz, Ramón, (2004) “La construcción política de las identidades indígenas en América Latina” en Martí i Puig, Salvador y Joseph Ma. Sanahuja (eds.) *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 325-367.

Maldonado, Ictzel, (2010) “De la multiculturalidad a la interculturalidad. La reforma del Estado y los pueblos indígenas en México”. *Andamios*, Vol. 7, no. 14: 287-319.

Martínez Alier, Joan, (2006) *El ecologismo de los pobres, conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona, Icaria/ Antrazyt/ FLACSO.

Martínez, Rubí y Ernesto Soto, (2012) “El Consenso de Washington: la instauración de políticas neoliberales en América Latina”. *Política y Cultura*, no. 37: 35-64.

Martínez, Manuel, (2015) “Reconocimiento sin implementación. Un balance sobre los derechos de los pueblos indígenas en América Latina”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, no. 224: 251-278.

Martínez, Ramón y Jesús Haro, (2015) “Derechos territoriales y pueblos indígenas en México: una lucha por la soberanía y la nación”. *Pueblos y fronteras*, Vol. 10, no. 19: 228-256.

Matta, Manuel y Santiago Montt, (2011) “Una visión panorámica al Convenio OIT 169 y su implementación en Chile”. *Centro de Estudios Públicos*, no. 121, pp. 133-212.

Meyer, Jean, (1969) “El ocaso de Manuel Lozada”. *Historia Mexicana*, Vol. 18, no. 3: 535-568.

Meyer, Jean, (1989) *El Gran Nayar*. Guadalajara, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara.

Moore, Jennifer, (2009) “Mitos y realidades de la minería transnacional”. *Memoria*, no. 238: 22-27.

Morán, Dante, (1984) *Geología de la república mexicana*. México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Geofísica.

Mouffe, Chantal, (2011) *En torno a lo político*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Narby, Jeremy y Francis Huxley, (2005) *Chamanes a través de los tiempos. Quinientos años en la senda del conocimiento*. Barcelona, Kairós.

Navarro, Mina Lorena, (2013) “Luchas por lo común contra el renovado cercamiento de bienes naturales en México”. *Bajo el Volcán*, no. 21: 161-168.

Neurath, Johannes, (2003) *Huicholes. Pueblos indígenas del México contemporáneo*. México D.F., CDI/PNUD.

Neurath, Johannes, (2011) “Ambivalencias del poder y del don en el sistema político-ritual Wixárika”. *Los pueblos Amerindios*, no. 6: 117-143.

Neurath, Johannes, (2013) “Lo dado y lo soñado. Rupturas ontológicas”, Bonfliogioni, Carlo; Martínez, Isabel y Alejandro Fujigaki (comps.), *La humanidad compartida*, disponible en: http://www.ia.unam.mx/images/difusion/Taller_Signos_de_Mesoamerica/lecturas/Neurath-LoDadoYloSonado.pdf.

Nietzsche, Friedrich, (1996) [1973] *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid, Tecnos.

Nora, Pierre, (2009) *Les Lieux de mémoire*. Santiago, LOM / Trilce.

Ochoa-García, Heliodoro, (2001) *La organización territorial huichol*. Tesis de licenciatura, Universidad de Guadalajara.

Olivé, León, (2007) “Hacia las sociedades del conocimiento en los países culturalmente diversos”. *Redes*, no. 26: 101-110.

Oro Tapia, Luís, (2003) *¿Qué es la política?*. Santiago, Ril Editores.

Ortí, Alfonso, (2002) “La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista semidirecta y la discusión de grupo” en García, Manuel; Ibáñez, Jesús y Francisco Alvira (eds.), *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid, Alianza.

- Oyarzun, Pablo, (1997) "Identidad, Diferencia y Mezcla" en León, Rebeca (comp.), *América Latina: Continente fabulado*. Santiago, Dolmen, pp. 13-31.
- Pacheco, Ricardo y Johannes Neurath, (2005) "Pueblos indígenas de México y agua: Huicholes (Wixárika)", *Atlas de culturas del agua en América Latina y el Caribe*. México D.F. / PNUD, pp. 1-53.
- Parekh, Bhikhu, (2005) *Repensando el multiculturalismo*. Madrid, Istmo.
- Paz Salinas, María, (2012) "Deterioro y resistencias. Conflictos socioambientales en México" en Tetreault, Darcy, Ochoa-García, Heledioro y Eduardo Hernández, *Conflictos socioambientales y alternativas de la sociedad civil*. Guadalajara, Universidad Jesuita, pp. 27-49.
- Polanyi, Karl, (2007) [1958] *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Preuss, Konrad, (1912) *Die Religion der Cora. Die Nayarit-Expedition*. Leipzig, Teubner.
- Pujadas, Juan José, (2000) "El método biográfico y los géneros de la memoria". *Revista de Antropología Social*, no. 9: 127-158.
- Quijano, Aníbal, (1992) "Colonialidad y modernidad-racionalidad" en Bonilla, Heraclio (ed.), *Los conquistados, 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá, Tercer Mundo / FLACSO, pp. 437-447.
- Raffestin, Claude, (1989) *Pour une Géographie du Pouvoir*. Paris, Litec.
- Ramaglia, Dante, (2010) "Debates actuales en torno a las políticas del reconocimiento: constitución de los sujetos y cambio social". *Revista anual de la unidad de historiografía e historia de las ideas*, no. 2: 44-55.
- Ribeiro, Darcy, (1992) *Las Américas y la civilización: procesos de formación y causas del desarrollo sociocultural del continente*. Caracas, Ayacucho.
- Richard, Nelly, (1997) "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo: Saberes académicos, práctica teórica y crítica cultural". *Revista Iberoamericana*, Vol. 63, no. 180: 345-361.
- Ricoeur, Paul, (2013) *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Río Ruiz, Manuel, (2002) "Visiones de la etnicidad", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, no. 98: 79-106.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán, (1997) *Debates Poscoloniales: Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz, Historias/SEPHIS/Arawiyiri.
- Rojas, Beatriz, (1992) *Los Huicholes. Documentos históricos*. México D.F., CIESAS / INI.
- Rojas, Beatriz, (1993) *Los huicholes en la historia*. México D.F., Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Ruancho-González, Lizeth, González-Elizondo, Socorro, González-Elizondo, Martha y Celia López, (2013) "Diversidad florística en cimas de la Sierra Madre Occidental, México, y su relación con variables ambientales". *Botanical Sciences*, Vol. 91, no. 2: 193-205.
- Ruíz, Eliseo, (2012) *La minería mexicana, su evolución, retos y perspectivas*. México D.F., Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Said, Edward, (1993) *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama.

- Said, Edward, (1996) “Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología” en González Stephan, Beatriz, *Cultura y tercer mundo: Vol. I. Cambios en el saber académico*. Caracas, Nueva Sociedad, pp. 23-59.
- Said, Edward, (2002) [1978] *Orientalismo*. Barcelona, De Bolsillo.
- Sánchez, Consuelo, (1999) *Los pueblos indígenas: Del indigenismo a la autonomía*. México D.F., Siglo XXI.
- Saussure, Ferdinand, (2005) [1972] *Curso de lingüística general*. Barcelona, Losada.
- Sen, Amartya, (2007) *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Madrid, Katz.
- Seone, José, (2006), “Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas”. *Sociedade e Estado, Brasílea*, Vol. 21, no. 21: 85-107.
- Servicio Geológico Mexicano, (2014) *Anuario Estadístico de Minería Ampliada 2014*. México D.F., Secretaría General de Economía.
- Servicio Geológico Mexicano, (2015) *Anuario Estadístico de Minería Ampliada 2015*. México D.F., Secretaría General de Economía.
- Silva, Armando, (2006) *Imaginario Urbanos*. Bogotá, Ediciones Arango.
- Smith, Neil, (1996) “The Production of Nature” in Bird, Jon; Curtis, Barry, Robertson, George, Mash, Melinda y Tim Putnam, *Futurenatural: Nature, science, culture*. London, British Library, pp. 26-51.
- Spivak Chakravorty, Gayatri, (1998) “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. *Orbis Tertius*, Vol. 3, no. 6: 175-235.
- Stavenhagen, Rodolfo, (1996) *Conflictos étnicos y Estado nación*. México D.F., Siglo XXI / CIICyH.
- Stavenhagen, Rodolfo, (2006) *Los informes del relator: Los pueblos indígenas y sus derechos. Segundo informe: Los proyectos de desarrollo y los derechos de los pueblos indígenas*. México D.F., UNESCO.
- Steward, Julian, (2007) [1955] “El concepto y método de la ecología cultural” en Bohannan, Paul y Mark Glazer (coords.), *Lecturas Antropología*. Madrid, McGrawHill, pp. 334-344.
- Svampa, Maristella, (2013) “Consenso de los *commodities* y lenguajes de valoración en América Latina”. *Nueva Sociedad*, no. 244: 30-46.
- Taussig, Michael, (2002) [1987] *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: Un estudio de terror y curación*. Bogotá, Norma.
- Taylor, Charles, (1992) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Téllez, Víctor, (2014) “Acercamiento al estudio de los sistemas de cargos entre las comunidades huicholas de Jalisco y Nayarit, México”. *Diálogo Andino*, no. 43: 17-40.
- Ther Ríos, Francisco, (2012) “Antropología del territorio” en *Polis. Revista Latinoamericana*. Núm. 32, pp. 3-17.
- Tischler, Sergio y Mina Lorena Navarro, (2011) “Tiempo y memoria en las luchas socioambientales en México”. *Desacatos*, no. 37: 67-80.
- Torres, José de Jesús, (2000) *El ‘hostigamiento’ del costumbre huichol. Los procesos de hibridación social*. Guadalajara / El Colegio de Michoacán.

- Ulloa, Astrid, (2004) *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá, ICANH-COLCIENCIAS.
- Valladares, Laura, (2008) “La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización indígena: avances y desafíos del nuevo milenio” en García, Fernando (ed.), *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*. Quito, FLACSO, pp. 289-308.
- Valles, Miguel, (1999) *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid, Editorial Síntesis.
- Vázquez, Francisco, (2009) “Wixaritari (huicholes) y mestizos: Análisis heurístico sobre un conflicto intergrupar”. *Ibero-Amerikanisches Institut*, no. 26: 169-207.
- Vázquez León, Luis, (2010) *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica*. Michoacán, Universidad Nacional de Michoacán.
- Vázquez, Saúl, (2013) *Estudios sobre las industrias extractivas en México y la situación de los pueblos indígenas*. Nueva York, Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas en las Naciones Unidas.
- Wallerstein, Immanuel, (2003) *El capitalismo histórico*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Warman, Arturo, (1988) *La historia de un bastardo: maíz y capitalismo*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max, (1992) [1922] *Economía y sociedad*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Wehrheim, Monika, (2010) “En búsqueda de una historia regional: Carl de Berghes y su descripción de las ruinas de la Quemada (1855)”. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, no. 27: 379-391.
- Weigand, Phil, (1992) *Ensayos sobre el Gran Nayar: Entre coras, huicholes y tepehuanos*. México D.F., CIESAS / INI.
- Weigand, Phil, (1993) *Evolución de una civilización prehispanica. Arqueología de Jalisco, Nayarit y Zacatecas*. Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Wiegand, Phil y Acelia García, (1996) *Tenamaxtlí y Guaxicar: Las raíces profundas de la rebelión de Nueva Galicia*. Zamora, El Colegio de Michoacán / Secretaria de Cultura del Estado de Jalisco.
- Wiegand, Phil, y Jay C Fikes, (2004) “Sensacionalismo y etnografía: el caso de los huicholes de Jalisco”. *Relaciones*, no. 98: 51-67.
- Wolf, Eric, (1999) *Europa y la gente sin historia*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Zapata, Claudia, (2007) “Cultura, diferencia, otredad y diversidad: apuntes para discutir la cuestión indígena contemporánea” en Herceg, José Santos (comp.), *Integración e Interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*. Santiago, Instituto de Estudios Avanzados / Universidad de Santiago, pp. 155-177.
- Zapata, Claudia, (2008) “Edward Said y la otredad cultural”. *Atenea*, no. 49: 55-73.
- Zingg, Robert, (2012) [1938] *Los huicholes. Una tribu de artistas*. México D.F., Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Referencias páginas web

http://www.iai.spkberlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_2/IND_02_Zimmermann.pdf [Consultado el 27 de mayo de 2016].

<http://www.unesco.org/new/es/mexico/work-areas/culture/intangible-heritage/> [Consultado el 20 de marzo de 2016].

<http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=3563&lang=en> [Consultado el 18 de noviembre de 2015].

<http://www.firstmajestic.com/esp/social-responsibility/overview> [Consultado el 1 de julio de 2016].

<http://www.consejoregionalwixarika.org/node/1> [Consultado el 15 de marzo de 2016].

http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?page_id=366 [Consultado el 15 de marzo de 2016].

<http://www.firstmajestic.com/esp/projects/exploration-development/la-luz> [Consultado el 29 de junio de 2016].

<http://www.proceso.com.mx/377813/deforestacion-tala-ilegal-y-cambio-climatico-amenazan-bosques-templados-unam> [Consultado el 7 de junio de 2016].

http://www.cdi.gob.mx/transparencia/convenio169_oit.pdf [Consultado el 23 de junio de 2016].

<http://www.jornada.unam.mx/2016/03/04/politica/008n1pol> [Consultado el 21 de julio de 2016].

<http://www.uasb.edu.ec/padh/centro/pdf1/grijalva%20agustin.pdf> [Consultado el 2 de abril de 2016].

<https://huicholesfilm.com/es/huicholes-los-ultimos-guardianes-del-peyote-recibio-el-premio-a-mejodocumental-en-red-nation-film-festival> [Consultado el 1 de marzo de 2016].

http://www.oit.org.pe/WDMS/bib/publ/libros/convenio_169_07.pdf [Consultado el 12 junio de 2016].

<http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/htm/1.htm> [Consultado el 20 de marzo de 2016].

<http://info4.juridicas.unam.mx/ijure/fed/9/3.htm?s=> [Consultado el 17 de abril de 2016].

<http://www.firstmajestic.com/esp/news/first-majestic-se-hace-acreedora-al-premio-de-responsabilidad-social-por-quinto-ano-consecutivo> [Consultado el 2 de julio de 2016].

<http://www.sicetno.org> [Consultado entre enero y abril de 2016].

<http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=3910> [Consultado el 3 de marzo de 2016].

http://www.inali.gob.mx/pdf/CLIN_completo.pdf [Consultado el 9 de mayo de 2016].

<http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=5962> [Consultado el 24 de junio de 2016].

<http://www.territorioindigenaygobernanza.com/onu-ddpigobernanzai.html> [Consultado el 2 de abril de 2016].

http://www.un.org/spanish/waterforlifedecade/human_right_to_water.shtml [Consultado el 6 de octubre de 2015].

<http://www.unicef.org/mexico/spanish/17046.htm> [Consultado el 7 de junio de 2016].

<http://www.jornada.unam.mx/2011/06/11/oja170-wirikuta.html> [Consultado el 16 de junio de 2016].

<http://cronicadesociales.org/2011/03/10/resolucion-para-la-preservacion-de-wirikuta-de-la-iglesia-nativa-americana-de-norteamerica> [Consultado el 21 de mayo de 2016].

<http://wixarika.mediapark.net/sp/documents/2.PactoHauxaManaka.pdf> [Consultado el 25 de junio de 2016].

<http://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/35731/cdi-indice-rezago-social.pdf> [Consultado el 17 de mayo de 2016].

<http://www.loshijosdelamalınche.com/sites/default/files/images/calderone%20l%20huichol.jpg> [Consultado el 20 de junio de 2016].

<https://iua12a09.wordpress.com/4-impactos-ambientales/> [Consultado el 25 de junio de 2016].

<http://www.jornada.unam.mx/2011/06/11/oja170-wirikuta.html> [Consultado el 14 de junio de 2016].

<http://www.informador.com.mx/entretenimiento/2015/572095/6/documental-mexicano-eco-de-la-montana-a-la-berlinale.htm> [Consultado el 1 de marzo de 2016].

http://hdr.undp.org/sites/default/files/mexico_nhdr_2010.pdf [Consultado el 18 de mayo de 2016].

<http://www.fao.org/docrep/007/ad102s/AD102S12.htm> [Consultado el 7 de junio de 2016].

<http://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/35731/cdi-indice-rezago-social.pdf> [Consultado el 17 de mayo de 2016].

http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf [Consultado el 20 de junio de 2016].

<http://www.iadb.org/research/legislacionindigena/leyn/docs/Mex-Mex-San-Luis-Potosi-Constitucion-.pdf> [Consultado el 23 de junio de 2016].

http://www.cambialasreglas.org/pdf/desigualdadextrema_informe.pdf [Consultado el 29 de junio de 2016].

<https://www.cbd.int/doc/legal/cbd-es.pdf> [Consultado el 25 de junio de 2016].

<http://www.conanp.gob.mx/regionales/> [Consultado el 4 de noviembre de 2015].

http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=normlexpub:50012:0::no::p50012_complaint_procedure_id,p50012_lang_code:2506985.es [Consultado el 26 de junio de 2016].

Anexos

1. Pauta de entrevistas

Nombre:
Edad:
Cargo en la comunidad:
Sexo: () Masculino () Femenino
Fecha:
Lugar de la entrevista:

Reconocimiento	¿Para usted cómo es la relación que mantiene el pueblo wixárika con mestizos o personas de la ciudad?
	En particular, ¿cómo es su relación con personas mestizas o no indígenas?
	Desde su punto de vista, ¿usted cree que se reconocen los derechos de los pueblos indígenas?
	Y los derechos del pueblo wixárika en específico ¿se respetan o son vulnerados?
	A su juicio, ¿cómo se expresa esa presencia/ausencia de reconocimiento hacia los pueblos indígenas?
	¿Usted considera que los mestizos tienen una visión negativa de los wixárikas? ¿Por qué razón?
	¿Cómo cree que es la relación de los wixárika con sus pueblos vecinos indígenas?
	De acuerdo a lo anterior, ¿usted cree que esta relación es positiva? ¿Por qué razón?
	¿Se basa en el respeto mutuo? ¿Cómo se expresa?
	¿O bien consiste en un trato injusto?

	Si es así, ¿cómo se manifiestan estas injusticias?
	En el último tiempo, ¿ha experimentado situaciones de discriminación por ser indígena?
	De acuerdo a lo anterior, ¿usted cree que los pueblos indígenas reciben el mismo trato que las personas que no son indígenas?
	¿Usted cree que se respetan y cuidan las costumbres del pueblo wixárika?
	¿Usted cree que la defensa por el territorio en Wirikuta es una forma de exigir reconocimiento como pueblos indígenas?
Minería	¿Hay actividades mineras en el territorio que usted habita?
	¿Me podría decir de qué magnitud son?
	¿Usted alguna vez ha trabajado para la industria minera?
	¿Tiene algún familiar que haya trabajado en la industria minera?
	¿Usted ha notado cambios en la organización de la comunidad a partir de la posible instalación minera en la zona de Wirikuta?
	¿Cree usted que la instalación de empresas mineras en el territorio tendrá efectos positivos o negativos para la comunidad?
	¿Usted cree que la minería alterará el modo de vida que tienen las comunidades indígenas wixárikas?
	¿Qué opinión tiene usted de las mineras?
	¿Usted cree que la industria minera puede traer bienestar económico al pueblo wixárika?
	¿Personal de la minera se ha acercado a conversar con usted acerca del proyecto en Wirikuta?
	¿Cuáles son las principales actividades económicas de la comunidad?

Conflictos y territorio	¿Qué importancia tiene para usted el territorio de Wirikuta?
	¿Usted cree que se podría generar un conflicto entre el pueblo wixárika y empresas mineras la zona de Wirikuta?
	Si los hay, ¿Cómo se ha traducido ese conflicto?
	¿Qué forma ha asumido?
	¿Cómo cree que se seguirá desarrollando este conflicto durante el transcurso del corto, mediano y largo plazo?
	En relación a la pregunta anterior, ¿qué ámbitos de la vida social la comunidad se podría ver afectados por la implementación de mineras en la zona de Wirikuta?
	Frente al conflicto, ¿qué posición toma el grupo al que usted pertenece ante una eventual explotación minera?
	¿Cómo se han organizado?
	¿Qué estrategias han elaborado?
	¿De qué forma se han concretado?
	¿Qué resultados se han obtenido de las acciones implementadas por los diversos actores sociales?
	¿Qué alianzas con actores externos a la localidad ha visto usted que se hayan desarrollado para enfrentar el conflicto?
	¿Qué resultados se han alcanzado de dichas alianzas? (Fragmentación, poder local, etc.)
	¿Se han organizado en función de hacer efectiva la demanda territorial?
	¿Cuáles son los cargos que se deben cumplir en la comunidad?
¿Me podría decir cuáles son las principales características del pueblo wixárika?	

Identidad y memoria colectiva	¿En qué idioma habla usted habitualmente con niños pequeños (hijos, sobrinos, conocidos) en el lugar donde vive?
	¿Qué importancia tiene para usted el uso de la lengua nativa?
	¿Cuáles son las fechas más importantes para la comunidad y qué actividades se realizan en ellas?
	¿Cree que es importante el diálogo y la comunicación con otras colectividades indígenas no indígenas? ¿Por qué razón?
	¿Qué significa para usted pertenecer al pueblo wixárika?
	Por favor dígame, ¿usted o alguien de su familia ha tenido la experiencia de ser discriminado o perjudicado por ser wixárika? (como por ejemplo: al buscar trabajo, en los sueldos, en la escuela, etc.)
	¿Qué importancia tiene para usted la memoria de sus antepasados?
	¿Cuáles son los principales hitos del pasado que se recuerdan año a año a través de conmemoraciones, ritos o ceremonias?
	Dígame, ¿se siente identificado con el pasado del pueblo wixárika?
	¿Por qué razón?
	En relación a la pregunta anterior, a su parecer, ¿cuáles son los principales lugares ceremoniales y sitios vinculados a la memoria y a la historia del pueblo wixárika?
	¿Cuáles considera usted que son las tres características más importantes que definen a una persona wixárika?
	¿Se siente usted wixárika, mexicano, o una mezcla de las dos?
	¿Diría usted que se siente plenamente integrado a la sociedad mexicana?
	¿Cuáles considera usted que son las características más importantes para mantener viva la cultura wixárika? (como por ejemplo: participar en ceremonias, hablar la lengua nativa, conocer la historia del pueblo, etc.).
	¿Usted participa de las actividades, ceremonias o costumbres del pueblo wixárika?
¿Quiénes cree usted que están mejor: los wixárika que viven en el campo o los wixárika que viven en la ciudad? ¿Por qué razón?	
¿Usted cree que la sociedad mexicana reconoce y respeta las características culturales del pueblo wixárika?	