

Cosmopolítica *versus* etnonacionalismo. Conflictos en torno a usos rituales del espacio en Wirikuta

*Cosmopolitics versus Ethno-nationalism. Conflicts on Ritual
Uses of Space in Wirikuta*

Mauricio Genet Guzmán Chávez

EL COLEGIO DE SAN LUIS, mguzman@colsan.edu.mx

Olivia Kindl

EL COLEGIO DE SAN LUIS, okindl@colsan.edu.mx

Este ensayo plantea un análisis del conflicto social surgido a partir de proyectos de explotación minera en el altiplano potosino, que incluye un área natural protegida bajo esquema estatal (Sitio Sagrado Natural de Huiricuta). Nuestra reflexión se apoya en trabajo de campo realizado en un lapso que abarca veinte años, pero con énfasis en el conflicto minero de Wirikuta entre 2010 y 2014. Examinamos los intereses, discursos y prácticas de los diversos actores involucrados (indígenas wixaritari, peyoteros mestizos, funcionarios de gobierno y empresa minera) en relación con los usos del espacio ritual. La discusión aborda el concepto de cosmopolítica para discutir las reivindicaciones de ancestralidad en defensa de la identidad y el territorio. Se destaca un nuevo contexto de reivindicaciones políticas que integra de manera novedosa la sacralidad y la capacidad agentiva de los no humanos.

PALABRAS CLAVE: minería, conflicto, medioambiente, cosmopolítica, Wirikuta.

This essay examines the social conflict arising from mining projects in the semi-desert highlands of San Luis Potosí, which include a state-level Natural Protected Area (the *Huiricuta Natural Sacred Site*). Our analysis is based on fieldwork conducted over a period spanning twenty years, but with an emphasis on the mining conflict that occurred in Wirikuta from 2010 to 2014. It examines the vested interests, discourses and practices of the various actors involved – Wixaritari Indians, Mestizo *peyoteros*, government officials and the mining company – regarding the uses of ritual space. The discussion addresses the concept of cosmopolitics to discuss the ancestral claims presented in defense of identity and territory, and highlights a new context of political demands that integrates in a novel way the sacredness and agentive capacity of nonhumans.

KEYWORDS: mining, conflict, environment, cosmopolitics, Wirikuta.

Fecha de recepción: 10 de febrero de 2016 / Fecha de aceptación: 27 de mayo de 2016 / Fecha de la versión definitiva: 29 de agosto de 2016

INTRODUCCIÓN

Nuestro análisis¹ de los conflictos interculturales en el Sitio Sagrado de Huiricuta² se guía a partir de las situaciones donde convergen actores sociales con diferentes nociones, intereses y expectativas sobre el territorio. Estas discrepancias han formado parte de las relaciones entre los peregrinos, los habitantes locales y –en años más recientes– entre los turistas viajeros.³ Cuando estos desacuerdos escalaban, o si ocurría algún daño material afectando una de las partes, se buscaban los medios de reparación y existía la voluntad para la negociación, o bien se encontraba un tipo de compensación a través de favores y contraprestaciones. Pero nuevas relaciones sociales se han venido sumando para que estas discrepancias se transformen en verdaderos conflictos. El conflicto como tal surge a partir del reconocimiento de esta zona como un área natural protegida (decretos estatales de 1994 y 2001), el anuncio público de proyectos de minería al interior de dicha área (2010) y, en el 2012, la publicación del *Estudio Previo Justificativo para la creación de la Reserva de la Biosfera de Wirikuta*. Estos elementos se han imbricado como importantes procesos políticos y sociales referidos en primera instancia a los derechos que cada grupo reivindica sobre dicho territorio. En este contexto, los discursos y las prácticas de los distintos actores involucrados en el conflicto tienden a polarizarse; aun cuando no se remitan directamente a los proyectos de conservación y de minería, pueden ser influenciados por ellos. Partimos de la idea de que dichas interacciones políticas y culturales son polivalentes y, por supuesto, a menudo llegan a ser instrumentales dentro de relaciones de poder de índole más amplia.

¹ Agradecemos los comentarios de Elizabeth Araiza, Eduardo Guzmán y Paul Liffman a las versiones previas de este ensayo.

² “Huiricuta” es la escritura ortográfica oficial del decreto, pero según la lectoescritura huichola actual, lo correcto es “Wirikuta”.

³ La noción de turistas viajeros es usada para diferenciar a los turistas que practican un turismo convencional de fin de semana en el pueblo de Real de Catorce (quienes generalmente se hospedan en los hoteles) y los viajeros o mochileros que pueden acampar u hospedarse en hoteles si su bolso se los permite, pero que se disponen a la aventura, largas caminatas y vivir experiencias místicas a partir del consumo de peyote.

El núcleo de nuestras referencias etnográficas se apoya en un ensamblaje de relatos sobre situaciones ocurridas en diferentes momentos a lo largo del 2012, pero intercalamos hechos ocurridos en fechas anteriores y posteriores a este año clave. Relatos costurados por la ofrenda y el ritual en Wirikuta —que realizan tanto indígenas huicholes (singular, *wixárika*; plural, *wixaritari*) como mestizos identificados como turistas peyoteros—,⁴ tendidos como hilos temáticos en el contexto del conflicto minero. Recurren a informaciones y conocimientos adquiridos en trabajos de campo llevados a cabo en otras fechas, los cuales nos permiten argumentar o plantear interpretaciones derivadas de esas situaciones particulares (Guzmán 1998, 2006; Kindl 2003, 2005, 2007 y en prensa). Así, analizaremos dichas confrontaciones a partir de descripciones densas (Geertz 1987) sobre las prácticas rituales que se desarrollan en este espacio bajo el contexto del conflicto minero, pero que no se limitan al mismo: el depósito y la destrucción de ofrendas, el consumo del peyote y en general el uso de los recursos naturales, considerados, según los puntos de vista, legítimos o no, normales o anormales. El asunto polémico se sitúa en la naturaleza híbrida de las situaciones de enfrentamiento, donde diversos intermediarios intervienen sin un previo aviso, ya sea porque la premura de las situaciones así se los exige o por los atributos ahora reconocidos al territorio y la identidad en el conflicto. Nuestra hipótesis es que los conflictos dislocan o transforman los procedimientos usuales de la negociación. En muchos casos, dan pie a situaciones inéditas, por ejemplo las siguientes: la marcha de los huicholes en la Ciudad de México hacia Los Pinos (27 de octubre de 2011); la celebración de una ceremonia de Peritaje Tradicional en el Cerro Quemado, con representantes de las tres comunidades huicholas y de más de 12 centros ceremoniales (6 y 7 de febrero de 2012); la presencia del secretario de Economía en el lugar sagrado de Kauyumarie Muyewe⁵ (13 de marzo de 2012) o el Wirikuta Fest (26 de mayo de 2012).

⁴ “Peyoteros” es el término empleado por los lugareños para referirse a los turistas o viajeros que visitan el área de Wirikuta y consumen peyote. Se usa en tono peyorativo. Difiere del término peyotero (traducción al español de *bikuritame*) usado por los wixaritari para referirse a los peregrinos que van al desierto de Wirikuta.

⁵ También llamado El Bernalejo, este lugar se sitúa cerca de la localidad de Las Margaritas, Municipio de Catorce, San Luis Potosí.

El texto está dividido en tres grandes apartados y subsecciones. El primero, “Reclamos por un territorio”, ahonda –según un enfoque proxémico– las dimensiones políticas del territorio. En este caso, los actores son vistos a partir de situaciones de intensa interacción, situaciones donde es posible analizar y confrontar diferentes tipos de interpretaciones sobre el territorio y lo sagrado, la naturaleza y el medioambiente. El segundo, “Reivindicaciones de una ancestralidad” nos acerca al debate sobre la legitimidad en el uso del espacio ritual en el contexto de las mezclas, adopciones y resignificación de Wirikuta entre wixaritari (huicholes) y mestizos o no indígenas. En estos casos vemos cómo la intermediación se convierte en un recurso polémico pero necesario, que apunta hacia “Nuevas formas de expresión política”, título del tercer y último apartado. Estas reflexiones nos llevan a analizar la noción de cosmopolítica⁶ bajo formas ritualizadas ligadas a la cosmología wixárika, que urden y posibilitan una defensa política plenamente glocal. Con esta perspectiva, la región de Wirikuta es pensada en el contexto de la globalidad. Estamos ante una defensa del territorio que va más allá de los contenidos particularistas de la cultura huichola y que se abraza como causa de una resistencia nacional e internacional.

RECLAMOS POR UN TERRITORIO

El Sitio Sagrado Natural de Huiricuta⁷ es un área natural protegida que abarca 140 mil hectáreas⁸ de la porción sur del desierto chihu-

⁶ Retomamos el término “cosmopolítica” aludiendo al concepto propuesto por Stengers (1996). La cosmopolítica es un término que ha sido empleado para caracterizar las luchas y movimientos contrahegemónicos que desafían el lugar de la naturaleza dentro de la cultura occidental. Se refiere a la existencia de otras naturalezas y a un renovado papel político de las cosmogonías nativas en la defensa del territorio y la identidad. Según Latour (2004), el concepto –inspirado en el pensamiento de los griegos– no se refiere a un tipo de pacto multinacional, sino en un sentido metafísico a la política del cosmos, relativo a los acuerdos, la armonía y el buen vivir en el mundo.

⁷ “Huiricuta” es la escritura ortográfica oficial del decreto, pero según la lectoescritura huichola actual, lo correcto es “Wirikuta”.

⁸ Esta superficie es la actualmente reconocida y no debe confundirse con las 190 mil hectáreas planteadas en el 2012 para la creación de la Reserva de la Biósfera, propuesta que no prosperó.

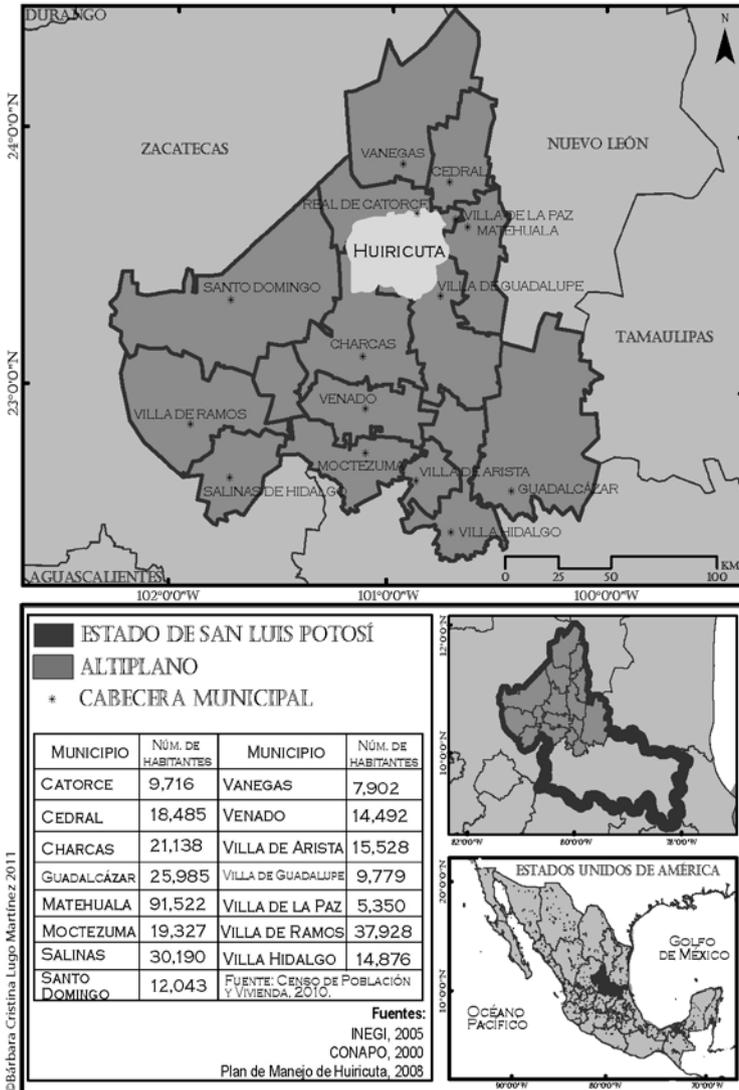
ahuense. Su creación mediante decreto estatal, en 1994 y luego ampliado y ratificado en el 2001, constituye el principal respaldo jurídico que el Estado mexicano otorga al pueblo huichol en su derecho para transitar el territorio, recolectar peyote (*Lophophora williamsii*) y practicar diversos rituales asociados con su cosmovisión. En esta área, que abarca siete municipios del altiplano potosino⁹ (figura 1), se sitúan diferentes localidades (ejidos y sus anexos) habitadas por familias dedicadas al pastoreo, la agricultura de temporal y la recolección de ciertas plantas (Guzmán 1998; 2006). Cabe aclarar que sobreviven de manera importante con las remesas enviadas por sus familiares migrantes, las cuales en ocasiones se complementan con el trabajo asalariado temporal que ofrecen las minas locales, además de maquiladoras y agroindustrias instaladas en la zona a partir de la década de 1970 (Alvarado, Mora y Maisterrena 2011). Al recorrer los distintos sitios ceremoniales en esta zona, los peregrinos huicholes interactúan con las autoridades y pobladores locales. A partir de la década de 1980, además de huicholes y rancheros, se ha incrementado la presencia temporal y permanente de personas de origen urbano —nacionales y extranjeras— atraídas por el peyote y el halo místico o sagrado que se ha construido en torno a lugares muy específicos dentro del área (Fikes 1993 [2009]; Zamora 2010; Basset 2011; Alvarado y González 2013). También cabe mencionar el impacto creciente de la industria turística para la economía regional. En este apartado, nos enfocaremos principalmente en las contiendas por la legitimidad de un territorio para volverlo un sitio sagrado en el plano oficial.

Un elemento de conflicto se ha sumado recientemente (sobre todo a partir del 2010), cuando dos proyectos para la extracción de oro y plata a cargo de dos empresas canadienses en el bajío y la sierra (figura 2) amenazan el medioambiente¹⁰ en su conjunto y, de mane-

⁹ En orden alfabético: Catorce, Cedral, Charcas, Matehuala, Vanegas, Villa de Guadalupe y Villa de la Paz.

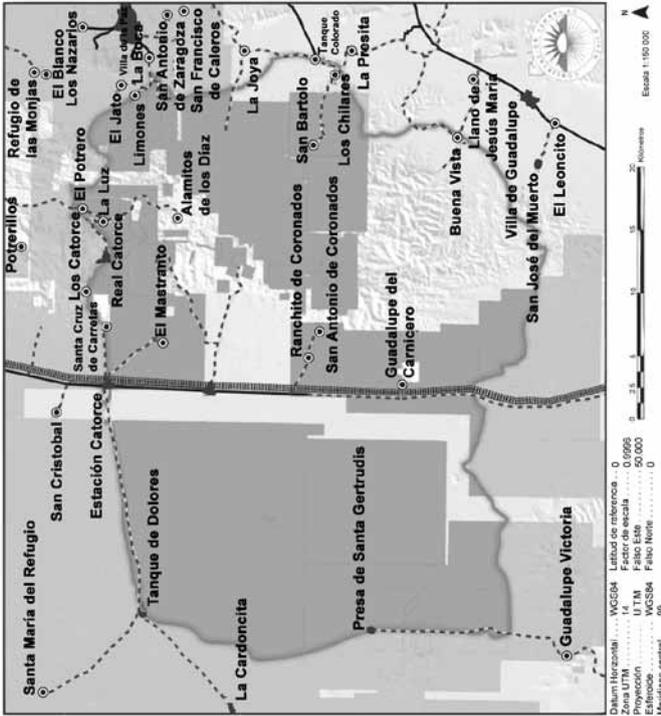
¹⁰ Una parte importante de esta biodiversidad se ha mantenido a través de los siglos a pesar de los daños medioambientales ocurridos en la zona desde la expansión minera en la región, sobre todo, a partir del siglo xvii. Así, de lo que se trata es preservar las condiciones actuales de la zona, evitando que se acentúe el deterioro de los recursos naturales.

FIGURA I. Altiplano potosino



Mapa elaborado por Bárbara Cristina Lugo Martínez, 2011 (becaria de investigación de Olivia Kindl).

FIGURA 2. Minería en Wirikuta



El área natural protegida "Reserva Natural y Cultural de Huiricuta" tiene una extensión de 140.211 hectáreas.

En su interior, el gobierno federal ha otorgado un total de 76 concesiones mineras abarcando 98 mil hectáreas, casi el 70% del área natural protegida

Fuente: Manuel Llano Vázquez Prada (Conservación Humana, A.C.), mayo de 2012.

ra concreta, lugares donde los peregrinos (wixaritari y mestizos) realizan rituales y dejan ofrendas (Barnett 2011; CNDH 2012).¹¹ Este conflicto agudiza y pone un sello importante a las tensiones interétnicas en toda el área, principalmente, en la región del municipio de Catorce, donde se localizan lugares considerados especialmente sagrados como Kauyumarié Muyewe (más conocido como el Bernalejo por la gente local), el Cerro Quemado (Hiri Mutatayerie¹²) y Cerro Grande (Reu'unaxi). A continuación, analizaremos las disputas que han ocasionado su manejo como territorio con recursos valiosos, en este caso, metales preciosos.

Concepciones divergentes sobre el medioambiente y el territorio

Aun cuando reconocemos una importante heterogeneidad cultural entre los pobladores del bajío y de la sierra, que nos informa acerca de concepciones diferentes acerca de la actividad minera, se puede afirmar que la población local se inclina mayoritariamente o al menos no rechaza tácitamente las actividades mineras, sobre todo, por considerarlas una fuente privilegiada de empleos. Algunos pobladores se oponen con cierta cautela y de forma difusa, no plenamente abierta. Reconocen e intuyen una serie de riesgos y amenazas al medioambiente y a su salud y critican los salarios paupérrimos ofrecidos por estas empresas, aun cuando estén por encima del salario mínimo. En síntesis, la oposición local fue débil y difusa en los pri-

¹¹ El primero es el Proyecto La Luz de la empresa canadiense First Majestic Silver Company y sus subsidiarias mexicanas Real Bonanza y Minera Real de Catorce que abarca 6,326 hectáreas, de las cuales 70 %, es decir, 4,478 ha, se encuentran en el Sitio Sagrado Natural de Huiricuta. Esta empresa pretende extraer plata mediante minería subterránea y bajo el método de flotación. El segundo es el Proyecto Universo de la empresa canadiense Revolution Resources. En este caso, se pretende extraer oro y plata bajo el sistema de tajo a cielo abierto en 59,678 hectáreas dentro del Sitio Sagrado Natural, lo cual representa nada menos que 42.56 % de su área. El primero se sitúa en la sierra y el segundo en el bajío (Ruiz Guadalajara 2011; Frente en Defensa de Wirikuta. Tamatsima Wa Haa, 12 de febrero de 2012).

¹² Esta glosa fue precisada por uno de los vigilantes huicholes del Cerro Quemado, Marcelino Robles Hernández (diario de campo "Salida a Real de Catorce", Olivia Kindl, julio de 2011).

meros años del conflicto (Guzmán, campo, 2010 y 2011).¹³ En un estudio diagnóstico realizado en el 2010 en el ejido Potrero, donde se proyecta instalar las presas de jale del Proyecto La Luz de la empresa canadiense First Majestic Silver Corp., los ejidatarios cuestionaban en tono desafiante:

¿Quiénes son esos *wixarikas* [sic], huicholes que ni siquiera viven aquí, por qué ellos van a decidir, cuando nosotros somos los que necesitamos los trabajos? Y todos esos otros que andan apoyándolos, ¿no conocen el jale minero? Hablan de la contaminación pero nunca ha habido de eso, tomamos agua y nunca nos hemos enfermado. ¿Por qué ahora se preocupan si antes nunca venían a visitarnos? (Guzmán, Macías y Rangel 2010).

Estas palabras ilustran cómo el conflicto minero ha intensificado la hostilidad entre diferentes actores sociales. Las posiciones entre adversarios se han agudizado, mientras que en otros, los distanciamientos han creado puentes de comunicación y enlace dentro del ámbito de la política regional. Por ejemplo, la Guardia Leal de la Esencia Catorceña, A.C. se empeña en acentuar las tensiones regionales internas generando un discurso esencialista –como su nombre lo indica– sobre la identidad y el origen minero de la región.¹⁴ Los discursos basados en la pureza étnica o en la esencia histórica tienden a exacerbarse, especialmente, cuando se tienen concepciones radicalmente opuestas sobre la naturaleza.

¹³ Esto se modificó en cierta medida con la ratificación dictada por el juez cuarto de Distrito del Estado en Materia de Administración sobre la suspensión temporal de los permisos para que la empresa pudiera iniciar actividades. Esta suspensión se apoya en el posicionamiento de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (2012) y en los peritajes antropológicos realizados por el Dr. Paul Liffman de El Colegio de Michoacán y el Dr. Arturo Gutiérrez de El Colegio de San Luis en 2012. El Frente en Defensa de Wirikuta elaboró en 2014 y 2015 un comic (titulado *Elpidio Ríos*) que llamaba a la concientización de la población y en el Foro El Agua en el Desierto de Catorce, celebrado en agosto de 2015, se pronunciaron varias autoridades y representantes locales en contra del proyecto minero.

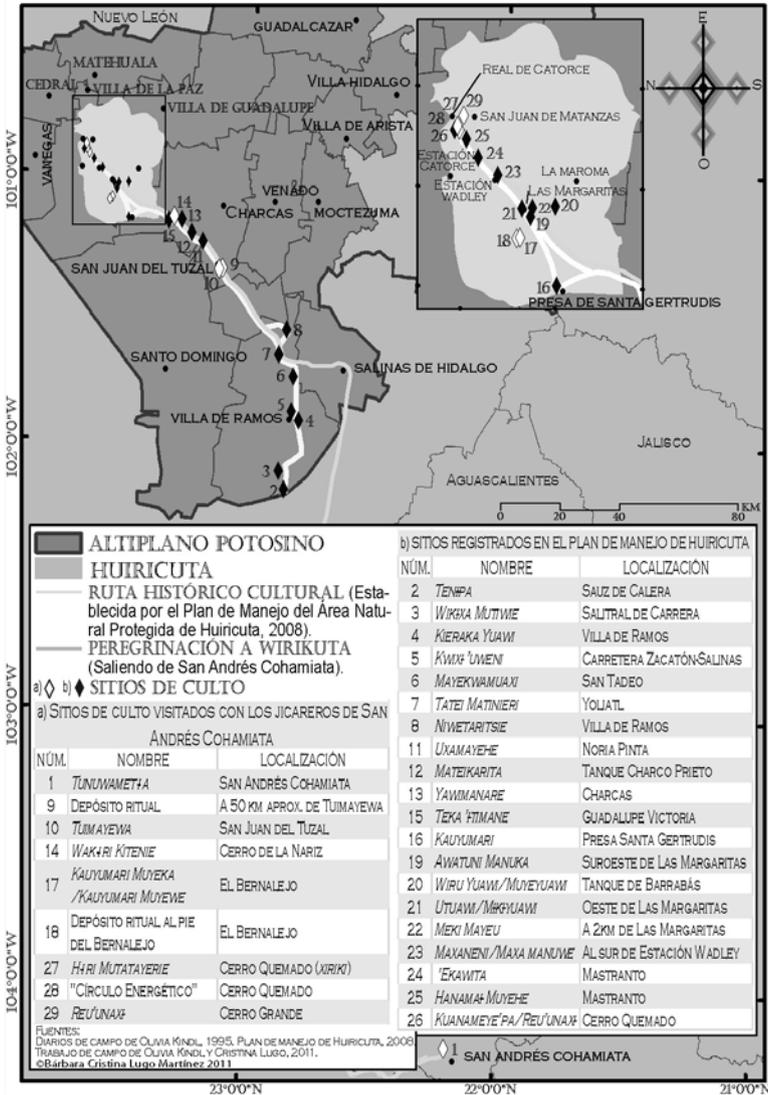
¹⁴ Al respecto, se puede remitir a artículos publicados en nombre de la Guardia Leal de la Esencia Catorceña, A.C., que expresan un *crescendo* en la agresividad de los discursos de algunos habitantes locales en contra de los que se oponen a la explotación minera en la zona. Véanse, entre otros, los siguientes: De la Rosa Castillo (2013), Morales (2013) y *Pulso* (2013).

Recordemos que el Sitio Sagrado Natural de Huiricuta es el resultado de un largo proceso de construcción social y territorialización que arranca en los últimos años de la década de 1980. Concretamente, su creación como entidad jurídica implicó las gestiones y negociaciones políticas orientadas por el gobierno federal a través del entonces Instituto Nacional Indigenista para delimitar y proteger los sitios sagrados de los huicholes. Bajo indicaciones expresas de Guillermo Espinoza –director del Instituto Nacional Indigenista (INI) durante el gobierno del presidente Salinas de Gortari–, los esfuerzos se orientaron para que Wirikuta fuera declarado como área natural protegida. El área jurídica y la de patrimonio cultural de esta institución contaron con el apoyo de diversos actores, entre ellos Conservación Humana A.C. (CHAC).¹⁵ Este proyecto se logra concretizar en 1994, con la anuencia del entonces gobernador del estado, Horacio Sánchez Unzueta, junto con los buenos oficios del delegado estatal del INI, el antropólogo Agustín Ávila (coordinador estatal del INI en San Luis Potosí) y la apertura del congreso estatal instalado en esos años.

El Sitio Sujeto a Conservación Ecológica y Patrimonio Cultural de los Huicholes, creado mediante decreto estatal en 1994 con 73,698 hectáreas, fue modificado (*Periódico Oficial del Estado de San Luis Potosí* 1994), igualmente mediante decreto estatal, el 9 de junio de 2001. La superficie fue ampliada a 140 mil hectáreas –prácticamente el doble– dentro de las cuales se definen 138 km de la ruta histórica cultural del pueblo huichol (figura 3). Con este incremento de dimensiones, su nombre cambió a Sitio Sagrado Natural de Huiricuta y se incorporó al naciente Sistema Estatal de Áreas Naturales Protegidas ese mismo año. Desde el primer decreto de su creación, Wirikuta fue un caso singular dentro del modelo mexicano de conservación del medioambiente, pues, se trataba del reconocimiento de un derecho territorial a un grupo que no habita en el mismo, pero que lo incluye dentro de su cosmografía. El libre tránsito, el respeto a sus lugares sagrados y a sus ofrendas no representó en ese

¹⁵ Fundada en 1994 por Colette y John Lilly, esta Organización No Gubernamental (ONG) tiene por principal misión la conservación de los sitios sagrados y rutas de peregrinación del pueblo huichol, además de cuidar la biodiversidad de la zona de Wirikuta.

FIGURA 3. Sitios de culto wixaritari en el altiplano potosino



Mapa elaborado por Bárbara Cristina Lugo Martínez, 2011 (becaria de investigación de Olivia Kindl).

momento una alteración en las relaciones mantenidas durante tantos años entre los peregrinos huicholes y los pobladores locales. Aunque los decretos fueron el resultado de consultas con las autoridades locales del altiplano potosino, los criterios de conservación no supusieron ningún tipo de restricción en el uso de recursos que alterara las actividades productivas centradas en la ganadería y la agricultura de temporal o de riego en pequeñas parcelas. Para abonar al mérito de esta iniciativa, en 1998, el entonces gobernador de San Luis Potosí, Fernando Silva Nieto, acudió a Katmandú, Nepal, para recibir un reconocimiento de la Organización de la Naciones Unidas para la Cultura y la Educación (UNESCO), a partir del cual el área de Wirikuta se incorporó a la Red Mundial de Sitios Sagrados.¹⁶ A partir del anuncio de los proyectos de extracción de metales preciosos en la zona, este acuerdo se ha convertido en el principal soporte jurídico y discursivo del conflicto socioambiental que enfrenta a huicholes y sus simpatizantes contra el Estado, empresarios mineros y una parte de la población local. Así, este conflicto superpone o traslapa dos lógicas territoriales claramente perfiladas, ligadas a concepciones distintas del medioambiente. Una es instrumental, pues, proyecta a la naturaleza como un banco de recursos materiales y la otra es social y cosmológica, pues, percibe una naturaleza viva en estrecha comunicación con los humanos y entidades sagradas. Ambas, como veremos más adelante, implican visiones esencialistas y patrimonialistas, pues, tanto una como otra plantean la meta común de mantener la vida de los habitantes locales, sólo que desde puntos de vistas muy divergentes.

REIVINDICACIONES DE UNA ANCESTRALIDAD

El municipio de Catorce y su región aledaña constituyen uno de los importantes lugares en México a los que diversos grupos humanos acuden para llevar a cabo determinados rituales, entre ellos, peregrinaciones y depósitos de ofrendas. Entre éstos destacan los huicholes

¹⁶ Si bien el Sitio Sagrado Natural de Huiricuta ya aparece en esta lista, a la fecha aún se encuentra en espera de su clasificación definitiva.

o wixaritari quienes, según sus relatos mitológicos, desde tiempos inmemoriales acuden anual o bianualmente a Wirikuta y el Cerro Quemado para entregar ofrendas a sus ancestros.¹⁷ Ciertamente, no se sabe qué tan antiguas son estas prácticas, lo cual aún es un motivo de debates a raíz de las escasas evidencias arqueológicas e históricas acerca de los antepasados prehispánicos de los huicholes.¹⁸ Sin embargo, los discursos (producidos tanto por los propios wixaritari como por los diversos grupos políticos o religiosos que los apoyan) al argumentar la antigüedad de la peregrinación de los huicholes dan a entender que, por ser más antiguas sus prácticas, los wixaritari serían más legítimos que los otros grupos de peregrinos o los pobladores prominencia. Por otra parte, los catorceños consideran que ellos practican la minería desde antes de que los huicholes establecieran este territorio como sagrado, refiriéndose a la fecha de su creación como acto administrativo. Además, con el surgimiento del conflicto minero y en respuesta a las reivindicaciones de los huicholes, muchos pobladores locales del altiplano potosino han empezado a reclamarse como descendientes de los guachichiles, grupo humano que sufrió un colapso demográfico y cultural a finales del siglo XVIII, después de un largo y doloroso periodo de guerras y resistencia ante el sistema colonial y la esclavitud. Así, en parte, los conflictos y malentendidos entre los diferentes grupos se anudan en torno de la legitimidad de “más antiguo”, más “ancestral” o más “tradicional” que cada uno defiende. En la búsqueda de alternativas a este tratamiento polarizado del conflicto, indagaremos a continuación cómo se tejen concretamente las relaciones con esta ancestralidad, según los dife-

¹⁷ Como precisa Castilleja (2011, 154), “la noción de antepasado está vinculada a la clara identificación de lazos de parentesco, en tanto que en la de ancestro parece desdibujarse para conformar un conjunto de entidades que configuran un colectivo, que hunde sus raíces en un pasado remoto y que, a la vez, marca sentidos de pertenencia y establecen pautas, normas y comportamientos”.

¹⁸ Al respecto, véase entre otros: Lumholtz (1960 [1902]); Hrdlička (1903, 385-440); Preuss (1998); Sauer y Brand (1932); Beals (1932, 93-225); Kelley (1974, 19-39); Furst (1974, 132-146); Hers (1982, 35-41; 1989); Williams y Weigand (1995); Weigand *et al.* (2002, 43-68; Carot y Hers (2006, 47-82); y Faba Zuleta (2011). Estos trabajos y más han sido analizados en relación con los debates en torno a los orígenes de los huicholes en Kindl (2007 y en prensa).

rentes puntos de vista, en particular, a través del acto de depositar ofrendas en este territorio considerado “sagrado” o “mágico” y la “cacería” del peyote.

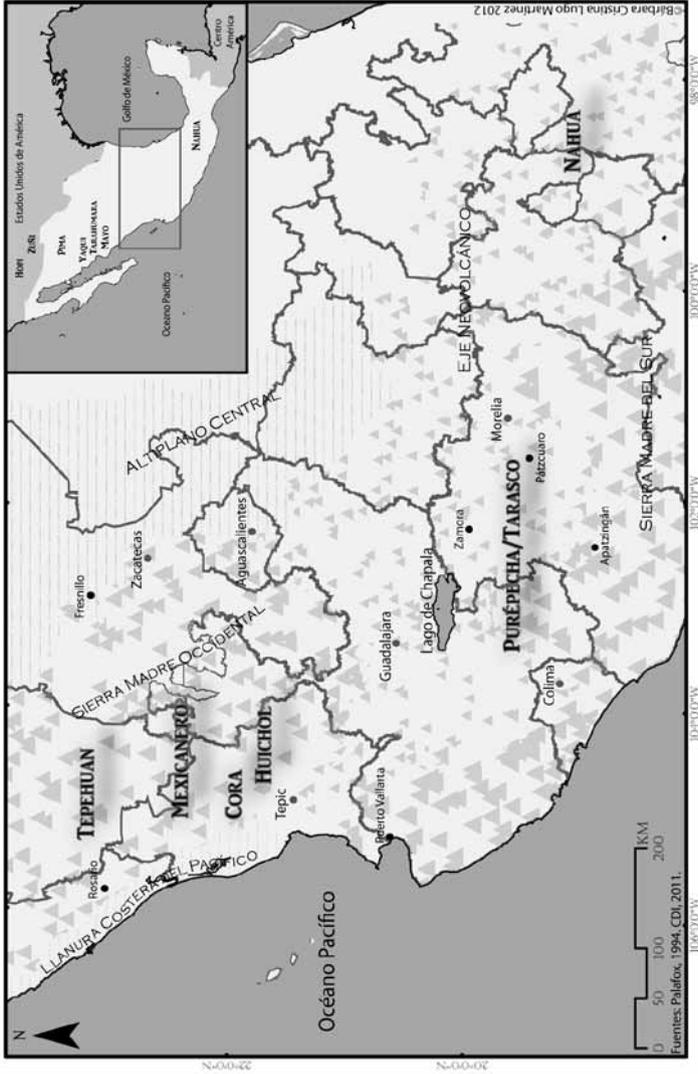
*Ofrendar desde el punto de vista wixárika: prevenir conflictos con los antepasados*¹⁹

Entre los diferentes grupos de peregrinos que recorren la región semiárida de San Luis Potosí, los huicholes se caracterizan por sus prácticas de repartición de ofrendas destinadas a sus ancestros. Con este fin, recorren los múltiples lugares sagrados fuera y dentro de sus comunidades de la Sierra Madre Occidental, territorio repartido entre Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango (figuras 4 y 5). Las ofrendas que colocan en diferentes lugares de culto a lo largo de sus viajes constituyen conjuntos complejos compuestos de numerosos y variados objetos. Los más comunes son jícaras, flechas miniatura con sus respectivos aditamentos, velas, tablitas de estambre, figuritas de barro, cruces decoradas con monedas, etcétera (figura 6). En el marco de acciones rituales muy complejas (que por razones de espacio no será posible describir aquí detalladamente), estos artefactos son depositados a cielo abierto, lanzados en manantiales sagrados o colocados adentro de cuevas y anfractuosidades de los paisajes que recorren, considerados como la morada de sus ancestros, denominados bajo el término genérico de *kakaiyari*.

Una de las maneras de obtener el permiso de dichas entidades para recorrer sus moradas es “conectándose” con ellos por medio del depósito de ofrendas en lugares estratégicos: manantiales, cuevas, rocas, etcétera. Cabe subrayar que estos elementos considerados “naturales” por nosotros como herederos de una tradición intelectual positivista constituyen para ellos materializaciones de los *kakaiyari* (Gutiérrez 2013, 258-286). Según narraciones mitológicas, cuando estos objetos se depositan en el lugar correcto, donde pueda operar dicha conexión con los antepasados, éstos pueden ver las ofrendas y así recibir los mensajes que contienen. Formas, colores, figuras y

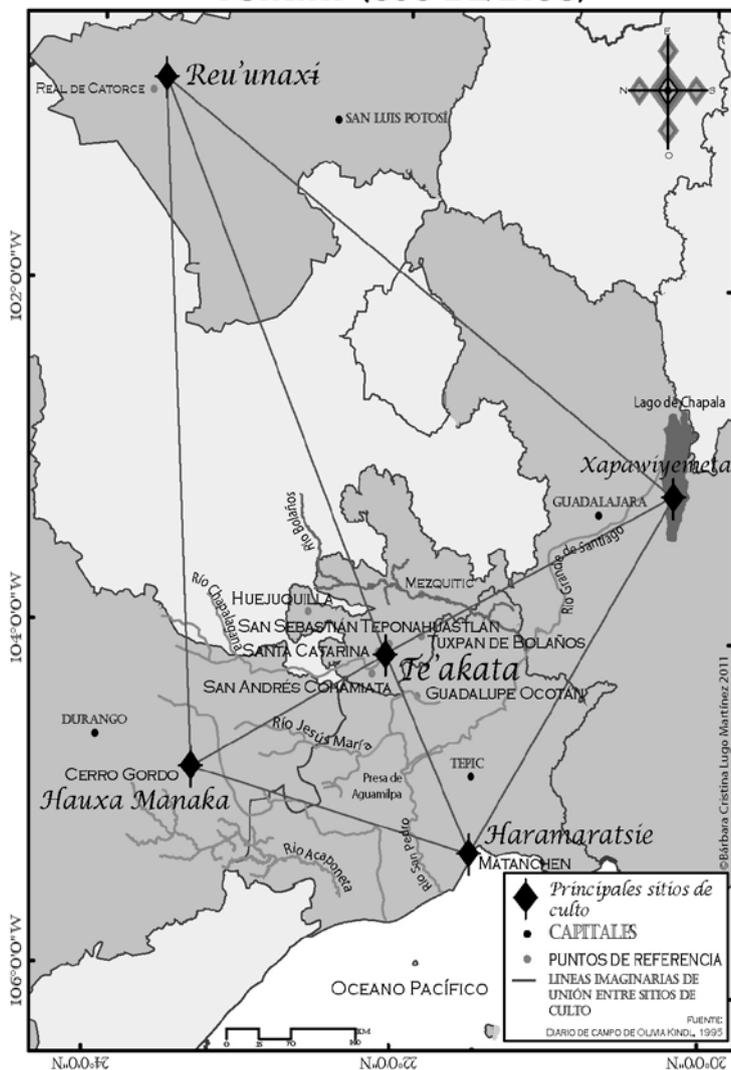
¹⁹ Basado en trabajo de campo de Olivia Kindl.

FIGURA 4. Principales regiones indígenas del noroeste de México



Mapa elaborado por Bárbara Cristina Lugo Martínez, 2011 (becaria de investigación de Olivia Kindl).

FIGURA 5. *Tsikiri* (ojo de Dios)



Mapa elaborado por Bárbara Cristina Lugo Martínez, 2011 (becaria de investigación de Olivia Kindl).

FIGURA 6. Ofrendas huicholas



Fotografías de Olivia Kindl, marzo de 2012.

materiales de dichos objetos constituyen indicaciones de por lo menos tres informaciones: el motivo de la ofrenda, de quién proviene y a quién está destinada. Así, las figuritas de cera ubicadas dentro de las jícaras votivas (figura 7) —con formas antropomorfas, zoomorfas y fitomorfas— constituyen mensajes concretos dirigidos a los ancestros, quienes son también entidades que rigen los ciclos climáticos y de la naturaleza en general (lluvias, crecimiento de la vegetación, vientos, etcétera) (Kindl 2003). Generalmente, estas ofrendas materializan plegarias por la salud de las personas pertenecientes a un grupo de parentesco y su ganado, abundantes cosechas de maíz y otras plantas cultivadas, éxito en la cacería del venado, petición de lluvias o logro personal para ser curandero, artista, adquirir estatus social, etcétera.

Según varios interlocutores wixaritari, así como cuando uno visita a cualquier ser humano, hay que pedir permiso a los *kakaïyari* para pasar a su “casa”, pues, no se puede entrar siendo un desconocido y sin previa invitación o admisión. Además, hay que llegar “limpio”, es decir, sin haber cometido “pecados”, término que se

FIGURA 7. Jícara votiva huichola



Fotografía de Olivia Kindl, marzo de 2012.

refiere principalmente a transgresiones sexuales. Más precisamente, alude a alguna infidelidad con la pareja antes del inicio del ciclo de los peyoteros y, durante éste, no haber respetado la abstinencia sexual que implica todo el proceso. Por esta razón, la primera parada en este territorio durante el viaje –o incluso antes de llegar allí– da cabida al ritual de la confesión de los “pecados” en público. El incumplimiento de este requisito puede ocasionar graves consecuencias, no sólo para el interesado, sino para todo el grupo de peregrinos y además el peyote puede pudrirse. Si suceden estas cosas, se interpretan como señales de inconformidad o cólera por parte de los antepasados, a partir de lo cual surge un conflicto entre seres humanos y entidades del “mundo-otro” (Perrin 1994, 195). Es responsabilidad de los *mará’akate* (curanderos, chamanes y especialistas religiosos) resolver dichos problemas, usando de su gran capacidad de negociación y diplomacia a través de sus cantos y su palabra ritual. En este proceso de conciliación con los antepasados,

las ofrendas juegan un papel importante para solucionar conflictos. Pueden ser consideradas, en ciertos contextos, como compensaciones de los incumplimientos cometidos por los seres humanos, restableciendo así un equilibrio en el sistema de reciprocidad que vincula a unos con otros.

Al respecto, cabe recordar que los wixaritari son herederos de una larga historia de contactos interétnicos, tanto a través de recorridos por motivos rituales como para intercambios comerciales, guerras y organizaciones políticas contestatarias, desde épocas prehispánicas (Weigand 1992, 193-195). Nos parece relevante considerar que las formas de resolución de conflictos entre los huicholes –y entre ellos y los otros, trátase de no huicholes (*teiwari* o mestizos) o de ancestros y antepasados–, remiten a la fórmula y al modelo de intercambio y negociación que asumen con los *kakajari*. Así ha sido en momentos de tensión para preservar el territorio wixárika.²⁰ De hecho, esta capacidad de negociación, que sigue procedimientos inspirados de las relaciones de alianza e intercambio ritual (ofrendas, prácticas de autosacrificio, gastos suntuarios) que se establecen con los antepasados, se puede plantear como una forma de cosmopolítica.

*Ofrendar desde el punto de vista teiwari (no huichol):²¹
darle vida a este mundo*

En los días 18 y 19 de mayo de 2012, se presentó una escena que, en los últimos años, se ha vuelto cada vez más común en el Sitio Sagrado Natural de Huiricuta. Más de setenta caminantes o peregrinos se perfilaban formando una desgarbada fila india a lo largo de la barranca conocida como “Cañada de Colores” (figura 8). A juzgar por sus atuendos, su cargamento y el ritmo de su paso, fácilmente se adivinaba que no eran huicholes. Procedentes de San Luis Potosí y

²⁰ “Ahora al igual que en siglos anteriores su preocupación política más apremiante está en reclamar sus derechos sobre las tierras, plasmados en documentos y prácticas culturales que se extienden sobre un área vasta y desde tiempos remotos. En este proceso han forjado una relación única entre territorio, ritual, memoria histórica, discurso político y el marco legal neoliberal” (Liffman 2012: 27).

²¹ Basado en trabajo de campo de Mauricio Guzmán.

FIGURA 8. Caminata por la Cañada de Colores



Fotografía de Mauricio Guzmán, mayo de 2012.

Zacatecas en su mayoría, los caminantes o “peregrinos”²² arribaron en dos autobuses y se encontraron en la plaza de Estación Catorce; de ahí fueron transportados al ejido de Mastranto. De este lugar surge la vereda que va subiendo, zigzagueando —a veces perdiéndose— y que llega hasta la base del Cerro Quemado.

En su gran mayoría, se trataba de jóvenes de entre 20 y 35 años, hombres y mujeres (además de dos niños); entre ellos, había estudiantes universitarios que participaban en alguna asociación u organización no gubernamental. Afirmaban estar en desacuerdo con el proyecto minero en Wirikuta, sabían de la importancia del sitio sagrado y venían para conocer directamente el lugar y así fortalecer su

²² Es importante destacar esta ambigüedad narrativa acerca de si son caminantes o peregrinos porque para algunos participantes enterados mediante Facebook, se trataba de una caminata a un lugar que nunca antes habían visitado pero que querían conocer por todo lo que se había difundido en la prensa sobre el conflicto minero. Otros hacían la caminata con la intención de hacer un rezo, llevar una ofrenda y con ello sumarse a las voces que se oponen a las actividades mineras en el sitio sagrado. La caminata fue organizada por La Tierra Respira, una asociación civil con sede en la capital potosina, de corte ambientalista.

apoyo al movimiento en contra de dicho proyecto. El contingente potosino, por ejemplo, había estado participando en la semana de actividades organizadas en la capital potosina por el colectivo San Luis por Wirikuta.²³ A partir de estas acciones, buscaron ampliar los canales de difusión sobre la problemática de la zona sagrada e incentivar el activismo político entre la población regional. Unos pocos afirmaban simplemente su deseo de descontaminarse de la ciudad, respirar aire puro y venir a conocer este sitio del que habían oído hablar tanto.

Antes de iniciar su marcha, fueron reunidos en círculo para presentarse unos con otros y para recibir una explicación sobre la importancia del lugar que iban a visitar o al que iban a ofrendar. Quien les ofreció la plática fue un reconocido defensor del sitio sagrado y de la cultura huichola, habitante de un ejido llamado Las Margaritas, localidad situada muy cerca del sitio sagrado de Kauyumarie Muyewe o el Bernalejo, en el Municipio de Catorce. Nacido en el Distrito Federal, desde hace 15 años era ejidatario de esta comunidad y fue nombrado Juez Auxiliar en 2010. Se dirigió a ellos en los siguientes términos: “ustedes no son huicholes y por algún motivo ya están aquí, se entienden sus motivaciones, pero eso significa que deberán poner mucha atención, no sólo porque la caminata es dificultosa [*sic*], sino porque están dentro de un lugar sagrado, un lugar que es un santuario, donde los dioses se reunieron para darle vida a este mundo” (comunicación del Juez Auxiliar del ejido de Las Margaritas, mayo de 2012). Esta forma de dirigirse a peregrinos no wixaritari nos muestra un ejemplo de las traducciones interculturales que se han ido elaborando para hacer comprensibles los diferentes usos del espacio ritual.

A la mañana siguiente, la comitiva se dirigió directamente al *xiriki* (templo) y descubrió con sorpresa humo saliendo del interior, el cual no pudo apagarse debido a que la puerta de barrotes metálicos asegurada con un candado no permitía el paso. Este *xiriki* es un recinto cuadrado de 3 x 2.5 m hecho de piedra y se distingue de los

²³ Este grupo se formó con integrantes de diferentes asociaciones civiles potosinas y funcionó entre los años 2009 y 2012.

FIGURA 9. *Xiriki* del Cerro Quemado

Fotografía de Olivia Kindl, julio de 2011.

que se acostumbran construir en la sierra huichola por conformarse de cemento y techo de dos aguas del mismo material sostenido por vigas de madera (figura 9). Además, destaca por recibir numerosas ofrendas de visitantes procedentes de todo el mundo y filiaciones religiosas diversas, fenómeno que también se observa en el sitio de Kauyumarie Muyewe. El fuego había consumido todas las ofrendas que seguramente se encontraban al interior, el cual se mostraba carbonizado y las vigas desvencijadas. Un tanque de gas de 20 kilos alertó a los miembros de la comitiva sobre el riesgo de una posible explosión, por lo cual consideraron la urgencia de abandonar cuanto antes las cercanías del *xiriki*. A un costado del templo, por afuera, hay un área donde también se hacen depósitos rituales. No lucía como usualmente, repleto de figuras y elementos. Al parecer también allí hubo una quemazón, pues, la tierra se veía negra y con ceniza.

Antes de marcharse y a pesar de la premura, los neoiños o *new agers* (Galiniery Molinié 2006) allí reunidos consideraron necesario recibir el sol: abrieron sus bocas exhalando profundamente, extiendieron sus manos, tomaron fotos. Dos de ellos extraen de sus mo-

rrales pinole, chocolate, velas, maíz y varios *muwieri*.²⁴ Cuatro personas se encargaron de depositar estos elementos en el promontorio de roca; cada uno realizó un rezo en silencio. Sólo se oía en voz alta lo siguiente: “se ofrece el maíz como alimento sagrado y se pide que no nos falte, se ofrece el tabaco y el incienso, el chocolate para dar gracias y para que tengamos salud” (Marcelo González, seudónimo). Luego, con las aguas que se recolectaron en otro momento –de los manantiales y ojos de agua de Wirikuta–, una de estas cuatro personas roció a cada uno de los congregados. Un niño preguntó para qué sirve eso. “Es una bendición”, se le respondió. Al bajar del cerro, comenzaron los preparativos para levantar el campamento. El regreso ya no fue por la cañada. El grupo se dispersó y se dirigió a Real de Catorce: unos fueron a comer gorditas en los puestos de las calles y otros se quedaron rondando por el pueblo. El umbral sagrado al parecer había sido traspuesto.

¿Saqueo, robo o reutilización de ofrendas?

El motivo inicial de la creación del área protegida de Wirikuta fue la queja recurrente de autoridades wixaritari ante el saqueo o robo de ofrendas, así como la denuncia de los atropellos y maltratos por parte de la policía durante su recorrido. Si la intimidación policiaca afecta y resulta humillante para los peregrinos, el robo de ofrendas también resulta ofensivo. A pesar de que algunos pobladores locales culpen de ello a los “turistas-hippies-peyoteros”, lo cierto es que se trata de prácticas generalizadas desde hace muchos años atrás, que ocurren por diferentes motivos. Durante una investigación de campo desarrollada en 1997-1998, comprobamos que niños y adultos de las localidades vecinas a los sitios sagrados retiraban las ofrendas para adornar sus habitaciones o bien ofrecerlas en venta a los turistas-peyoteros

²⁴ El *muwieri* es una varita de madera, a menudo hecha con palo de Brasil, a la cual se atan plumas de diferentes aves (águila, guajolote, guacamaya, entre otras), junto con otros elementos que materializan los poderes y atribuciones particulares de cada *mará'akame*, en función de sus alianzas con determinadas entidades naturales (por ejemplo, cascabel de víbora, cola de venado). Es el principal instrumento utilizado en las sesiones de sanación, para purificar a seres humanos y animales que participan en los rituales, o para comunicarse con los ancestros deificados.

(Guzmán 1998). Esto fue confirmado por el Juez Auxiliar de San Juan del Tuzal, pueblo cercano al sitio sagrado de Tuimayé'u, situado en el municipio de Charcas, quien comentó que antes pasaban visitantes y se llevaban las ofrendas, pero ahora la gente ha aprendido a respetarlas más. Recordó que “antes, cuando no había luz en el pueblo”, también la gente local iba a recoger las velas de las ofrendas huicholas y las usaba para alumbrarse. Los niños, sobre todo, los pastorcitos, también recogían algunas ofrendas (refiriéndose a las que son juguetes, por ejemplo, los camioncitos de plásticos depositados para proteger el vehículo de los peregrinos) porque “les llamaban la atención”. Hemos podido constatar este y otros usos de las ofrendas depositadas por los huicholes (diarios de campo, Kindl 2011).

En la situación actual del conflicto minero, los turistas-hippies son quienes se han convertido en blanco de acusaciones por dañar los sitios de depósito de ofrendas. Ciertos pobladores, autoridades locales estatales, conservacionistas, medios de comunicación y actores ligados a la causa huichola han demonizado su presencia. No obstante, otros actores locales tienen una percepción diferente, como el Jefe del Desierto (José Bustos, su verdadero nombre), un personaje peculiar de la región. Campesino y tallador de ixtle, ha podido establecer un diálogo cultural con los jóvenes –mexicanos y de varias nacionalidades– que acuden al anexo El Tecolote, ejido Tanque de Dolores, para consumir peyote. En su lacónico hablar norteco:

Yo quisiera que la mayoría de la gente los tratara bien a ustedes aquí, ustedes no le hacen mal a nadie, me ha dao [sic] cuenta muchos de ustedes cuidan más esto que algunos de nosotros mismo que somos de aquí. Hay personas de aquí me he fijao [sic], destruyen todo, plantas, y no sé porque les tienen coraje a ustedes. Están equivocao [sic] éstos que no quieren que ustedes vengan, tal vez es un orgullo, quien sabe, y es un coraje que tienen también conmigo (Testimonio del Jefe del Desierto, en Zamora, 2010, 56).

La denuncia sistemática sobre el saqueo de ofrendas a lo largo de los años (sobre todo a partir de la década de 1990) ha permitido la colaboración entre guardias huicholes y catorceños designados por sus respectivas autoridades. Esta copresencia es indicativa de una

FIGURA 10. Cercado y cartel en Tatei Matinieri



Fotografía de Olivia Kindl, marzo de 2012.

forma de negociación muy inteligente y cogestión del territorio, que se ha concretizado a partir del cercado y delimitación precisa de los sitios sagrados, por ejemplo el de Tatei Matinieri (figura 10), en la edificación de un *xiriki* (pequeño adoratorio al estilo huichol) en el Cerro Quemado y, en el bajío, además de viviendas para vigilantes huicholes, en una serie de torres de avistamiento distribuidas en los sitios de mayor afluencia turística del área protegida (figura 11). Financiados por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI, antes INI), los trabajos fueron realizados por ejidatarios, quienes han sido instruidos por los propios huicholes. En este caso, el conflicto en torno a las ofrendas ha sido benéfico tanto para los wixaritari como para los pobladores, quienes han recibido un pago por concepto de jornales y ahora recaudan una cuota (para beneficio de los ejidos) por el acceso al área protegida. Esta infraestructura de vigilancia ha sido reforzada en los últimos años, sobre todo en 2012.

FIGURA 11. Casa del vigilante de Tuimaye'u, San Juan del Tuzal (municipio de Charcas, San Luis Potosí)



Fotografías de Olivia Kindl, diciembre de 2012.

Además, es preciso situar el momento controvertido de “la vocación turística” de Real de Catorce (decretado Pueblo Mágico por la Secretaría de Turismo desde 2001) y de todo el Sitio Sagrado Natural de Huiricuta. Cabe resaltar al respecto una extraña paradoja: mientras se restringen espacios, se exhorta a respetar las ofrendas y se prohíbe la colecta y consumo del peyote, algunos académicos colaboran con el ayuntamiento de Catorce y la Secretaría de Turismo del estado para promover las visitas a los lugares sagrados huicholes sin un acuerdo previo con sus autoridades o con alguno de sus vigilantes, como es el caso del Cerro Grande –Reu'unaxi en huichol– (Alvarado y González 2013). ¿Cómo se acomoda todo ello en el horizonte de la histórica raigambre minera que ahora despierta bajo un nuevo modelo extractivo?

*La cacería del peyote: ¿conservación o depredación?*²⁵

El día 6 de febrero de 2012 por la mañana (previo al Peritaje Tradicional en el Cerro Quemado) unos huicholes estaban acampados en la zona de riego de Refugio de Coronado, a unos cuatro kilómetros de Las Margaritas. En la casa del juez auxiliar se habilitó un comedor, pero los huicholes dijeron que preferían ir de “cacería” en ayu-

²⁵ Basado en trabajo de campo de Mauricio Guzmán.

nas en busca de peyote. En un sitio llamado el Tanque Azul, Gabriel Merino (mestizo, seudónimo) se dirigió a los huicholes de manera educada, pero con un tono firme: “ustedes ya saben cómo hacer la cacería, nosotros –mestizos– hemos aprendido de ustedes, nada más les quiero hacer una recomendación por lo que he visto: que no saquen la planta de raíz, sólo deben cortar el botón, para que la raíz quede viva y vuelva a producir más botones”. Algunos huicholes lo escucharon con atención, otros asintieron sin mucha convicción, nadie lo contradijo o protestó. Al cabo de unos minutos se despararraron por las lomas del territorio sagrado.

Cuando los primeros huicholes regresaron con sus bolsas cargadas de peyote, observamos que muchos ejemplares habían sido cortados con tallo y raíz.²⁶ Esto parecía confirmar la opinión de peyoteros mestizos avencindados en la región, según la cual los huicholes son los que depredan la planta. Esta práctica, como sabemos, es contraria a la conservación de la cactácea y en un sentido es una forma de depredación, pues, el corte realizado solamente al ras o a escasos tres centímetros favorece la regeneración, pero cuando avanza sobre el tallo puede provocar la muerte de la planta (Terry 2008a y 2008b). No podemos afirmar que todos los huicholes practiquen el corte de esta forma, como tampoco que todos los “hippies” son los causantes de la depredación en ciertos lugares. La depredación del peyote es un hecho visible en lugares de intenso tránsito en Wirikuta. Al respecto, una activista del Frente en Defensa de Wirikuta (FDW) tomó posición en otro momento:

Los huicholes son los maestros, han practicado la cacería (recolecta) desde hace cientos incluso miles de años, ellos no cortan indiscriminadamente, saben y reconocen las propiedades, los efectos que causa cada peyote de acuerdo a su forma y color, además no hacen la colecta siempre en los mismos sitios, sino que van siguiendo la huella de acuerdo con sus sueños y visiones (Activista del FDW 2012).

²⁶ Olivia Kindl reporta que en todas las peregrinaciones en donde ha participado, los wixaritari han sido especialmente cuidadosos en explicarle la forma adecuada para realizar el corte del peyote.

Estos argumentos pueden tener su fundamento, sin embargo, es dudoso que dicho conocimiento asociado a la etnobotánica de la planta se mantenga de una manera integral entre todos los huicholes. Es probable que este saber subsista entre los especialistas o los más viejos, pero no hay una justificación a la práctica de arrancar la planta con todo y raíz y todavía, una vez que ha sido desenterrada, cortarla y dejar la raíz tirada. En medio de este conflicto, se ha planeado difundir entre todos los usuarios la técnica correcta de su corte. Pero ¿cómo hacerlo si la colecta, transporte y consumo es un delito federal para los no indígenas?

Estamos frente a un problema de fragmentación de saberes y apropiación desigual del conocimiento, en particular, cuando se trata del manejo adecuado de la flora y la fauna de la región, lo cual nos remite a divergencias entre discursos científico-tecnológicos y saberes tradicionales o locales. Por ello, la discrepancia sobre la forma en que el corte del peyote debe realizarse es un ejemplo ilustrativo de las relaciones interculturales emergentes, de los traslapes en los esquemas de conocimiento del medioambiente. Los intermediarios que forman parte del FDW o que manifiestan su simpatía por el movimiento se consideran en su gran mayoría como “peyoteros” por consumir y desarrollar diferentes prácticas culturales en torno al peyote. Se identifican como caminantes, danzantes, músicos, profesionistas que han descubierto su convicción ambientalista, nativista o simplemente “huicholera”. Esta cactácea es el gran agente de la intermediación y su papel como representante político de la naturaleza que se expresa a través de él, en las señales que los ancestros comunican a los especialistas huicholes y no huicholes, es un tema complejo que amerita su discusión en la siguiente sección, donde reflexionaremos con más detalle sobre las dimensiones cosmopolíticas de estos procesos de interacción (Dobson 2010).

Precisamente en el lindero de la intermediación ya no se trata únicamente de preservar Wirikuta para y por los huicholes, sino de enfrentar desafíos y amenazas globales, retomando y reinterpretando una perspectiva cosmopolítica. La identidad y el territorio —nociones que se invocaron para lacerar el espíritu de concordia entre vecinos— parecen disolverse bajo el horizonte hermenéutico de *Lo-*

phophora williamsii (peyote). Y si el peyote es la figura principal y sintética alrededor de la cual se movilizan muchos en este conflicto, ¿qué decir de este territorio con biodiversidad única, de las dinámicas sociales, las prácticas rituales y las ofrendas que ahí se realizan y recrean constantemente? Todo esto, y mucho más, forma parte del patrimonio universal de la humanidad, donde Wirikuta como totalidad comprende una diversidad de agentividades.

A partir de lo expuesto en este apartado, podemos constatar que, paradójicamente, la vitalidad del movimiento en contra de la minería en este territorio ha unificado la protesta y la movilización de diferentes sectores de la sociedad en todo el país, mientras que en un nivel local se han generado polarizaciones entre grupos que se oponen desde sus respectivas trincheras a un modelo de explotación minera altamente rentable para las empresas. La otra cara de la moneda es que prolonga el saqueo histórico de las riquezas de la nación, genera impactos negativos en el medio ambiente y acentúa los procesos de desigualdad social. Ante esta situación, descubriremos a continuación cómo se han construido estrategias *sui generis* de expresión y acción en el plano político, que generan nuevas formas de movilización social.

NUEVAS FORMAS DE EXPRESIÓN POLÍTICA

El conflicto minero en el Sitio Sagrado Natural de Huiricuta ha perturbado la imagen de México en la escena internacional como un país flexible y abierto a las inversiones extranjeras. La vitalidad del movimiento en contra de la minería en este territorio ha unificado la protesta y la movilización de diferentes sectores de la sociedad en todo el país.²⁷ En este sentido, dicho movimiento adquirió características relevantes, en particular, la vehemencia del discurso sobre

²⁷ El doctor Claudio Garibay (comunicación personal 2016), investigador del Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental (UNAM) y especialista en paisajes mineros e historia ambiental, poder y territorio en México, se refiere a este caso como una excepción, pues, el panorama nacional respecto a los proyectos y los conflictos mineros no es nada alentador.

la espiritualidad,²⁸ que defiende el carácter sagrado del territorio, entendido, paradigmáticamente, como fundamento cosmogónico de un grupo nativo americano en pie de lucha, en toda la extensión de la palabra. Además, el movimiento en defensa de Wirikuta amalgama una serie de reivindicaciones contrahegemónicas propias de los emergentes movimientos sociales latinoamericanos (y altermundistas) en defensa del territorio. Observamos una convergencia por impulsar nuevos discursos vinculados con la existencia de “otras naturalezas” (Descola y Pálsson 2001 [1996]), que dan cabida y vigencia epistemológica a las cosmologías amerindias e impulsan su impacto político. Lejos de ser extirpadas en los largos procesos de dominio y opresión, estas concepciones del mundo revelan hoy una radicalidad expresiva y comunicativa insospechada para enfrentar los procesos globales de mercantilización de la naturaleza (Latour 2004; Dobson 2010; De la Cadena 2010; Santos 2009). En el escenario que hemos esbozado, subrayamos un problema de representación de una identidad basada en discursos de pureza étnica. Esta situación plantea preguntas de legitimidad para cada uno de los grupos implicados: ¿quién tiene el derecho de representar a quién y en qué momentos?

*¿Quién abre la puerta?*²⁹

Al amanecer en la ceremonia del Peritaje Tradicional Wixárika, el 6 de febrero de 2012 (figura 12), conversamos con un danzante azteca. Comentó que al inicio de la ceremonia un incidente lo había incomodado:

Una vez que anunciaron que podíamos subir, yo me encaminé con mi comitiva, éramos unas seis personas para subir a la cima del cerro. Una argentina estaba como portera, ella dijo que sólo podía pasar yo como miembro del frente. Estaría cumpliendo su tarea, pero no había argumentos [...] ;;;

²⁸ Nos referimos concretamente a la valoración del territorio como lugar sagrado, discurso que emana de la mitología wixárika y se reinterpreta bajo la mediación del peyote entre personas y grupos no wixaritari.

²⁹ Basado en trabajo de campo de Mauricio Guzmán

FIGURA 12. Peritaje Tradicional Wixarika (6 y 7 de febrero de 2012)



Fotografía de Mauricio Guzmán, febrero de 2012.

Por Dios!!!, una argentina cercando el camino como si no tuviéramos derecho en nuestro propio país [...] con todas las ceremonias y el trabajo que hemos realizado durante años. Yo venía con la copalera, los músicos [...] En el fondo, aunque no hablamos una lengua indígena, aspiramos a y defendemos una espiritualidad ligada a la tierra, a la medicina (refiriéndose al peyote); ellos son huicholes, nosotros anahuacos, del valle del Anáhuac.

El término anahuaco,³⁰ usado por el danzante, comprende y abarca a todos aquellos nacidos en el territorio mexicano que en uso de sus convicciones pueden reclamar una “ligación espiritual” con el territorio, la cultura y las tradiciones del México antiguo y del indí-

³⁰ Respecto a este término, encontramos una referencia clara y elaborada en un texto disponible en Internet, escrito por Guillermo Marín, titulado “Conocimiento y revaloración de la filosofía del Anáhuac”. Este autor se inspira en diferentes fuentes, pero especialmente en la obra de Bonfil Batalla, para plantear lo siguiente: “Aceptando nuestro mestizaje como una riqueza que nos ofrece mayores oportunidades y mejores opciones, pero con el conocimiento de la sabiduría y el potencial milenario de nuestros más profundos cimientos indígenas-anahuacas” (Marín 2010, 39).

gena actual. El término en sí está ligado al movimiento de remexicanización propio de los danzantes mexicaneros (Güemes 1984; De la Peña 2002; Argyriadis *et al.*, 2008). Anáhuac (Ah-nah-wak) “es el verdadero nombre de nuestra nación. Todos somos parte de la civilización Anáhuac que fue el resultado de las civilizaciones olmeca, zapoteca, teotihuacana, tolteca y maya, entre otras. La parte de nuestro patrimonio mexicana. Anáhuac es cómo podemos reconstruir en calidad de *nican tlaca* (indígenas) la nación Anáhuac” (David Máztatl, danzante, notas de campo, Mauricio Guzmán, febrero de 2012). Con este discurso, se niegan los términos de “nativo americano”, “indios”, así como el de “mestizo”, consideradas categorías racistas porque separan e impiden la alianza entre los pueblos del continente americano. De la misma forma, el danzante entrevistado rechazaba el término que se les endilga a los mestizos en las ceremonias huicholas. “No somos *teiwaris* [*sic*], no somos hombres blancos como el colonizador que les arrebató sus tierras. Hemos aprendido el valor de la medicina [el peyote] y por eso mismo tenemos tanto interés y el derecho para defender este patrimonio que es de todos los mexicanos. A nosotros también nos importa que este lugar se conserve” (David Máztatl, danzante, notas de campo, Mauricio Guzmán, febrero de 2012).

Este redescubrimiento de lo político étnico fuera de los canales oficialistas es —al menos en México— una novedad, si nos atenemos a la historia de mediaciones y cooptaciones indigenistas que han caracterizado la política de integración promovida por el Estado y todavía practicada por la CDI. Históricamente, los movimientos, rebeliones y levantamientos indígenas han estado abiertos a la intermediación. La presencia de líderes, asesores y colaboradores de diferente extracción étnica (Warman y Argueta 1993; Lloyd y Pérez 1995; Tello 1996) ha sido una constante, pero la mediación como estrategia del Estado y la intermediación como gesto solidario o alianza política asumida por dos o más partes frente a un tercero son dos cosas diferentes. El conflicto en Wirikuta no se refiere simplemente a la presencia de lo étnico, aunque en los discursos de los intermediarios no indígenas se insistía en afirmar que la punta de lanza del movimiento era la palabra y postura de los wixaritari, así

como lo afirmaban los integrantes no huicholes del FDW desde sus primeras reuniones. Tampoco se limita al papel de los intermediarios, como lo han afirmado algunos esencialistas denunciando la “huicholización” de los mestizos. En su opinión, la adherencia o suma de no huicholes al movimiento en contra de la minería en Wirikuta sería una simple protesta folclórica. Para los autores de este texto, es evidencia del establecimiento de nuevos puentes interculturales, por ejemplo, entre la sociedad mexicana y diferentes colectividades visibles en el plano internacional. Además, llama la atención un entramado muy particular entre discursos políticos y diversas visiones de lo sagrado como eje articulador de la protesta. Si contemplamos los conflictos como situaciones críticas abiertas, podemos vislumbrar que “lo huichol” o wixárika resulta ser una categoría que viene transformándose, adecuándose a los tiempos políticos que le toca vivir. Además, la irracionalidad que algunos han atribuido al relato mítico complementa y da sustento al sentido de la crítica plenamente racional de una parte de la sociedad mexicana que denuncia el saqueo minero.³¹

He aquí una territorialidad que rebasa las particularidades étnicas, justamente por la capacidad de establecer alianzas más allá de las fronteras identitarias o geográfico-administrativas, por su carácter antineocolonial (Mallón 2003) y la reivindicación de otros proyectos de vida en el planeta. En cuanto a los llamados “hippies” –por ejemplo, los integrantes del grupo musical Café Tacvba y demás activistas considerados como parte del mismo grupo (tanto desde el punto de vista de la mayoría de los huicholes como por los catorceños)–, sus discursos y formas de ritualizar el conflicto han tenido mucho peso en el proceso de mediatización política y cultural dirigido a un público amplio, nacional e internacional. Así, en las batallas y tensiones propias de la intermediación se genera un movimiento recíproco de

³¹ En su nota “El dios del fuego está llorando” del 13 de febrero, el periodista Luis González de Alba (2012) ridiculiza la protesta de los huicholes a los que tilda de fanáticos religiosos e idiotas. Bajo su visión utilitaria, el activista del movimiento estudiantil del 1968 defiende el desarrollo minero obviando cualquier discusión sobre la política minera neocolonial. Ignora o no entiende el sentido político del mito y el carácter soberano de la reivindicación territorial. Su postura no se distingue en nada a la de la Cámara Minera Mexicana.

apoyo político y económico, pero también de manipulación y concesiones mutuas. Nos referimos al papel del intermediario en situaciones de conflicto intercultural, como hemos destacado en apartados anteriores. Esto permitió que la traducción o intermediación perdiera su carácter unilateral, unidireccional; ahora los traductores son traducidos y el continente se transforma en contenido.

*Cuando el antropólogo sale del cuadro*³²

A mediados de marzo de 2012, la peregrinación huichola a Wirikuta, como nunca antes, fue masiva: la conformaban cinco autobuses y una camioneta, auspiciados por la CDI. Cada vehículo iba lleno de peregrinos procedentes de diferentes localidades de dicha comunidad: la cabecera Tateikie y las localidades con distrito-*tukipa* de Tseriekame (Cohamiata), Hayukarita (San José) y Tateikita (San Miguel) de esta misma comunidad. Además, integraban el contingente peyoteros de las comunidades de Santa Catarina y San Sebastián. A pesar de la cantidad extraordinaria de participantes (aproximadamente 300 sólo para San Andrés), la peregrinación inició y seguía un curso normal. Pero a partir de cierto punto, las etapas habituales fueron trastocadas, afectando significativamente toda la peregrinación.

En Tuimayé'u, manantial donde se depositan ofrendas en las cercanías de San Juan del Tuzal (municipio de Charcas), un grupo externo a la peregrinación se incorporó repentinamente a las actividades de depósito de ofrendas en distintos sitios del área sagrada. En un primer momento, parecía tratarse de algún grupo de "huicholeros" o *new agers*, como acostumbra cada vez más frecuentemente insertarse en las peregrinaciones huicholas a su arribo al desierto.³³ Más tarde, nos alcanzó una camioneta que llevaba un equipo de

³² Basado en el diario de campo de Olivia Kindl, marzo de 2012.

³³ En ciertos contextos, huicholeros y *new agers* pueden ser categorías intercambiables, en otras no. Entre los primeros cabe pensar en una especie de neoindianización: es un público muy especializado y adepto a la cultura huichola, a veces muy exclusivo. También es cierto que entre ellos hay practicantes y profesantes de las más diversas filosofías y terapéuticas. No es aquí el propósito, pero valdría la pena desarrollar un trabajo que permita profundizar en este tema.

cinastas, a quienes reconocimos como los depositantes de ofrendas en Tuimayé'u. Mantuvieron una larga conversación con el gobernador tradicional para convencerlo de concederles el permiso de filmar la peregrinación. A pesar de no haber realizado previamente los trámites necesarios con las autoridades comunitarias, como se acostumbra en estos casos,³⁴ la camioneta nos siguió hasta el campamento donde se encontraban los demás peregrinos, cerca del sitio de Kauyumarie Muyewe.

Otra señal extraña fue cuando los *mará'akate* y *kawiterutsixi* (miembros del Consejo de Ancianos) nos avisaron que el grupo se iba a dividir: unos irían a recolectar el peyote cerca del campamento y otros al Cerro Grande Reu'unaxi para dejar las ofrendas. Así, al llegar casi a su punto de destino, la peregrinación alteró su recorrido habitual y se invirtieron las últimas etapas del viaje. Es importante resaltar aquí que, al igual que en todas las peregrinaciones, el sentido del recorrido iniciático a Wirikuta tiene una determinada secuencia conforme con la cosmología huichola, por lo cual en esta ocasión la inversión de las dos últimas etapas presenta un carácter inusitado (o al menos no conforme con los discursos normativos tradicionales), aunque, por otro lado, nos refleja la flexibilidad del ritual wixárika.³⁵ La razón de este cambio fue la programación de una reunión entre las autoridades tradicionales wixaritari que participaban en esta peregrinación y el secretario de Economía, el día 13 de marzo de 2012 en El Bernalejo. Ese día se depositarían las ofrendas destinadas a este sitio y se aprovecharía la ocasión para dialogar con este personaje político con el fin de encontrar soluciones al conflicto minero. Así, aunque la peregrinación tiene una connotación primariamente referida al ritual y a lo sagrado, esto no impide que los huicholes puedan integrar a ésta situaciones específicas, como eventos políticos que se articulen con sus demandas. Esto se relaciona con las artes diplomá-

³⁴ Cabe precisar que habitualmente los wixaritari prohíben tomar fotografías y más aún grabar películas de sus rituales, pues, como nos lo han reiterado muchas veces, los consideran como un "robo de su cultura".

³⁵ En efecto, como he señalado anteriormente, "cuando [los peyoteros] alcanzan la cima [de Reu'unaxi], efectúan un ritual de 'volteado' [del fuego y] del ojo de dios [...], acción que indica el cambio de dirección de la peregrinación y el regreso hacia la comunidad de origen" (Gutiérrez 2002; Kindl 2008, 36).

ticas de manejo cosmológico que algunos personajes carismáticos huicholes (sobre todo, los *mara'akate*) practican con suma maestría.

Mientras que una pequeña delegación de peyoteros subían a Reu'unaxi, varios de nosotros aguardábamos en la parte baja de la serranía en el poblado de San Juan de Matanzas. Ahí nos informaron a los *teiwarixi* —entre los que estábamos dos antropólogos— que era preferible que nos retiráramos del campamento y que no podíamos estar presentes en el encuentro del día siguiente con el secretario de economía. Temprano al día siguiente, cuando nos despedíamos de nuestros compañeros *hikuritamete*, vimos partir al gobernador tradicional hacia los demás campamentos para buscar a los representantes de otras localidades, como San José y Cohamiata, quienes habían encendido su fuego en lugares cercanos. Tres representantes por cada grupo se reunieron para ir a Las Margaritas con el fin de encontrarse con las autoridades oficiales que venían a la reunión. Cuando nos íbamos, el gobernador argumentó que todo ya estaba terminado y que “ya no iban a hacer nada”. Estábamos en cierta forma sorprendidos, pues, antes de dormir nos habían informado que la noche posterior al día de la reunión, retomarían la ceremonia y se pondrían a bailar las cinco veces acostumbradas y que los *mara'akate* cantarían. Ante el comunicado del gobernador, uno de los encargados principales nos invitó a la Semana Santa en Tateikie, explicándonos que “era lo mismo que la llegada de los peyoteros”, como queriendo disculparse por excluirnos de los últimos episodios de la peregrinación. Al despedirnos, nos percatamos de que varios peregrinos se cambiaban de ropa para lucir mejor a la hora de ser filmados por el equipo de cineastas. Al parecer, éramos un estorbo en el afán de estos últimos por captar una imagen de los huicholes “puros” de influencias ajenas...

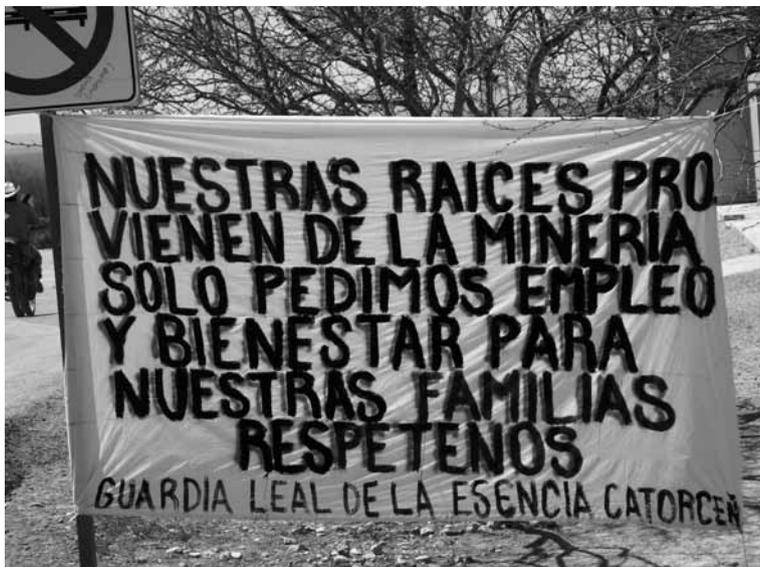
Así, detrás de una imagen y discursos esencialistas que se han construido en torno a la identidad wixárika desde el exterior de sus comunidades, y que ellos en ocasiones retoman por cuestiones pragmáticas, se tramam complejas relaciones políticas y de poder. Un ejemplo de éstas son las acusaciones mutuas, entre las diferentes organizaciones políticas involucradas en el conflicto, de utilizar estas circunstancias en vista de intereses propios; incluso se reprocha a

algunos grupos que apoyan a los huicholes en el conflicto de “manipular a los indígenas” para obtener tal o cual beneficio personal. Por esta razón, el gobernador tradicional de Tateikie, Francisco López Carrillo, aclara en un comunicado que: “hoy en día el wixárika ya está preparado, sabe defenderse por sí mismo, sin intervención de nadie, sin intermediarios, porque de otra forma se puede interpretar que atrás de nosotros están personas ajenas a nuestra cultura con fines, intereses particulares” (Puebloindigena.com 2012). El fin explícito que se expresa en este discurso —que antecede por unos días la salida masiva de peyoteros a Wirikuta donde se daría el encuentro con el secretario de Economía y otras personalidades políticas— es asegurar el mayor apoyo posible al movimiento de los huicholes en defensa de Wirikuta, tanto en el plano local, como nacional e internacional. Por ello, los wixaritari se han abierto a los medios de comunicación y se han multiplicado las noticias acerca de las numerosas acciones de protesta que han llevado a cabo contra estos proyectos de explotación minera. Esta mediatización sin precedentes ha sido un instrumento de comunicación utilizado por los propios huicholes para difundir la situación de conflicto en la que se encuentran con el gobierno respecto a la autorización de concesiones mineras en una zona protegida. La situación paradójica es que se debe lograr esto y, al mismo tiempo, conservar la tradición “intacta”, sin dejar de respetar la legislación nacional que solamente autoriza la peregrinación y el consumo del peyote a los indígenas.

Al salir de Las Margaritas, varios vehículos en fila llegaron en sentido contrario, con presencia de guardaespaldas. En uno de los vehículos iba el secretario de Economía, Bruno Ferrari. Nos dimos cuenta de que los cineastas se habían quedado en el campamento: ellos había podido negociar su permanencia.³⁶ En la gasolinera de Estación Catorce, vimos carteles pegados en las puertas de la tienda

³⁶ Más adelante, averiguamos que los cineastas eran Pablo Fulgueiras y Emilio Espinosa, este último es hijo de Guillermo Espinosa, director del INI en el gobierno de Salinas de Gortari. Ellos han participado en más de cuatro peregrinaciones al centro ceremonial de San José, perteneciente a San Andrés. Ya habían filmado dos películas y en esa ocasión acordaron con el gobernador que filmarían íntegro el encuentro con Bruno Ferrari como un documento para la comunidad.

FIGURA 13. Cartel la Guardia Leal de la Esencia Catorceña, A.C.



Fotografía de Olivia Kindl, marzo de 2012.

y luego muchos otros por todo el camino que la delegación oficial acababa de recorrer (figura 13). Los letreros ostentaban un discurso defendiendo a los mineros catorceños, opuesto a la posición de los huicholes y de los activistas que los apoyan. Algunos se dirigían a los huicholes en estos términos: “Hermanos wixaricas [*sic*] ustedes nos quieren quitar el desarrollo sin ofrecer nada a cambio. También tenemos familia, solo pedimos empleo”. Un anuncio más proclamaba: “Nuestras raíces provienen de la minería. Solo pedimos empleo y bienestar para nuestras familias. Respétenos”. Casi todos estaban firmados “Guardia Leal de la Esencia Catorceña, A.C.”

La situación densa que hemos sintetizado en este apartado muestra la compleja maraña de intereses y las elaboraciones de los repertorios culturales de cara al conflicto minero. La lógica o secuencia del ritual no sólo es invertida para privilegiar un encuentro de negociación política, sino que al final esto puede ser parte del mismo espíritu huichol que hace de la ironía un juego metafórico: los propios

peregrinos como mineros canadienses. En otro plano no menos irónico, la existencia de una “Guardia Leal de la Esencia Catorceña” surge cuando la región ha sufrido el despoblamiento de hasta setenta por ciento en los últimos treinta años (Guzmán 1998).

Los intermediarios culturales en la disputa por los espacios rituales

Hoy en día, el conflicto en Wirikuta no podría comprenderse sin tomar en cuenta a los diversos traductores culturales involucrados en éste. También es importante señalar que en el presente hay cada vez más huicholes fungiendo como líderes intermediarios, generalmente aquellos que han estudiado alguna carrera universitaria. A pesar de los reclamos de otros intermediarios para dejar que se revele en toda su “pureza” la “verdad” del pueblo huichol (Ruiz Guadajajara 2011), lo cierto es que el pueblo wixárika en tanto “etnia pura”, nación unificada o cuerpo político integrado forma parte de un imaginario construido dentro de un largo proceso histórico de cambio social, tanto regional como nacional, en su conformación como “grupos compuestos contestatarios” (Weigand 1992, 206). Los avatares del conflicto muestran las tentativas para reconstruir una narrativa de identidad en el contexto de la modernidad (Vázquez 2010, 262, 282-283).

En este contexto, destaca el papel mediador del Frente de Defensa Salvemos Wirikuta Tamatsima Huahaa (FDW),³⁷ que en lengua huichol significa literalmente “las aguas de nuestros hermanos mayores”, pero que en un plano metafórico dentro del conflicto se comenzó a traducir como “las lágrimas de nuestros hermanos mayores”. Este apartado discute la heterogeneidad y desacuerdos implícitos en las situaciones de conflicto como las que hemos mencionado. Este frente se formó en septiembre de 2010 en una reunión convocada por la Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas (AJAGI, A.C.). Está conformado por una docena de asocia-

³⁷ A lo largo del texto hemos usado la expresión corta: Frente en Defensa de Wirikuta, mayormente empleada en documentos, boletines y notas periodísticas.

ciones ambientalistas y de diverso perfil interesadas en causas sociales, así como por personas que, de manera independiente, están en contra de la minería en Wirikuta. En su propuesta, los miembros del frente acordaron ser un soporte o brazo operativo de las decisiones y acciones que los propios huicholes definieran a través del Consejo Regional Wixárika. En la reunión fundacional del consejo en 2010, se dijo enfáticamente que “la flecha” (de la lucha) sería llevada por los wixaritari, y que los no indígenas “seríamos apoyo, intermedarios, coadyuvantes del movimiento en contra de la minería”.

No es posible detallar aquí la compleja trama de relaciones, acuerdos, discrepancias y negociaciones que hacen posible la supervivencia de un colectivo tan heterogéneo, cuyo único objetivo común es la defensa de un territorio sagrado. Más allá de la diversidad entre los propios huicholes, entre los pobladores locales o entre los funcionarios de gobierno, este tipo de unidades operativas o grupos organizados funcionan bajo el esfuerzo constante de llevar a cabo acciones modeladas por el consenso. Este último, muchas veces, es irrealizable dado que existen diferentes trayectorias formativas, ideológicas y perspectivas diversas asumidas individualmente o por los grupos de referencia. No obstante, como puede dar testimonio de ello la copiosa información periodística nacional e internacional (recabada en los sitios de Internet de Venado Mestizo y del FDW), se ha logrado una movilización inédita que deberá demostrar, en los tiempos por venir, su eficacia política.³⁸

En fechas recientes consignamos la ruptura de los acuerdos previamente establecidos entre el sector no indígena de este grupo y los huicholes. En un pronunciamiento oficial fechado del 20 de marzo del 2016 (<http://www.consejoregionalwixarika.org>, fecha de consulta: 24 de agosto de 2016), el Consejo Regional Wixárika en De-

³⁸ En otro texto aun en elaboración, uno de nosotros (Mauricio Guzmán) aborda la cuestión de la mediación como elemento clave del conflicto. Ésta no se refiere únicamente a la agencia humana, sino al papel de los no humanos que se comunican y expresan en frecuencias poco reconocibles o audibles o aun masticables para el colectivo. Es otra discusión. Por lo que aquí refiere, es importante subrayar que el FDW se desarrolló entre un pragmatismo político y una cosmopolítica hasta cierto punto inédita en nuestro país, tal como se manejó en el plano nacional e internacional (De la Cadena 2010).

fensa de Wirikuta (CRW)³⁹ revoca la página del FDW y toma el relevo de la lucha y defensa de sus lugares sagrados, de forma autónoma y exclusivamente con integrantes huicholes. Sus autores declaran asumir el control de la representación en contra de los proyectos mineros, de manera independiente a los intermediarios. Además, definen un rango de acción más amplio, que abarca cualquier lugar sagrado de su cosmografía. Con la aparición de nuevos conflictos medioambientales en la zona, por ejemplo a raíz del proyecto hidroeléctrico de Las Cruces, Nayarit, se han unido a la causa de sus vecinos coras (*náyeri*) para preservar la parte costeña de su territorio aledaño. ¿Cómo entender estas nuevas posturas y reformulación de sus estrategias de lucha? Esta pregunta nos remite a una problemática compleja y delicada, que amerita desarrollar futuras reflexiones.

CONCLUSIONES

Hemos bordeado las fronteras del conflicto minero en Wirikuta, el cual ha sido foco de atención y debates, motivo de abundante tinta vertida (Boni 2014; Lamberti 2014; Gámez 2015). Nuestra experiencia etnográfica de larga duración, tanto en la zona de Wirikuta como en comunidades wixaritari de la Sierra Madre occidental, puesta en conjunto nos permitió analizar el conflicto desde una óptica más amplia para entender cómo las confrontaciones y controversias relacionadas con los usos rituales del espacio vienen a ser actualizadas y redimensionadas en este tipo de situaciones sociales de crisis. Estas prácticas y discursos tienen profundidad histórica,

³⁹ Fundado en abril del 2010, este consejo está conformado por autoridades tradicionales, agrarias y civiles de las comunidades wixaritari de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas. Su principal razón de ser es la defensa de los lugares sagrados visitados por los huicholes ante las amenazas que representa la explotación minera en Wirikuta, pero también para hacer frente a cualquier tipo de violación de sus derechos humanos (<http://www.consejoregionalwixarika.org>, fecha de consulta: 24 de agosto de 2016). Durante una reciente visita a una comunidad wixárika de la Sierra Madre Occidental, varios huicholes informaron que esta ruptura se dio a raíz de conflictos internos entre facciones dentro del FDW, además de una inadecuada administración de los recursos, por lo cual los miembros huicholes del CRW prefirieron deslindarse e independizarse de dicha organización.

pero también emergen nuevos elementos, referidos a la identidad y al control del territorio y los recursos.

Por lo visto, podemos afirmar que la etnicidad no es la fuente ni la solución del conflicto en Wirikuta, sino que aparece en el transcurso de los propios conflictos como un elemento que los agudiza, asumiendo formas inéditas de contraste y diferenciación (Schlee 2008, 9). Así nos parece, por ejemplo, en relación con la “esencia catorceña” o la mención de una identidad *anahuaka*, frutos de una reivindicación o legitimación territorial real o simplemente imaginada. Todo esto tiene un poder bastante ambiguo: en un momento determinado se transforma en un vehículo de integración y, en otro, de fragmentación entre unidades previamente dispersas, con lazos débiles.

Constatamos en líneas anteriores que la popularización de Wirikuta como territorio sagrado rebasa los atributos de un territorio étnico. Paradójicamente, tiene como fundamento el apoyo a un movimiento indígena con una etnicidad afirmada, identidad que incluso se adopta desde fuera. Surge entonces la pregunta: ¿por qué existe una alianza política y ensamblaje cosmopolítico tan extensos en torno a este grupo étnico particular? La gran heterogeneidad y diversidad de actores sociales que confluyen en este espacio son muestra fehaciente e irrefutable de un nuevo contexto de movilizaciones y resistencias en contra de los proyectos de explotación extractiva (megaminería contemporánea). Estas nuevas formas de expresión política se vinculan con el concepto de cosmopolítica. Y en este contexto destacamos la relevancia de los “no humanos”, el peyote, por ejemplo, en su calidad agentiva (actantes más que actores, en la terminología de Bruno Latour) con capacidad para moldear situaciones y generar discursos que, en este caso, confluyen en la defensa de un territorio sagrado.

Los relatos aquí expuestos nos muestran que las vías de solución del conflicto no son simples y parecen imposibles cuando se evade el diálogo intercultural y, en su lugar, se antepone de forma sucesiva e interminable el discurso de la pureza identitaria o de la vocación minera como sucedáneos del neocolonialismo. Al parecer, un posible desenlace se asocia con el colapso de los precios globales del oro

y la plata: desde 2011, cuando se desplomaron, los proyectos de explotación minera se han suspendido en la zona. Cabe preguntarse entonces cuál de estos factores tiene más peso en los derroteros del conflicto: ¿la exclusión social o los engranajes de la economía política? O más bien, ¿no será que ambos están estrechamente intrincados en este tipo de situaciones conflictivas, sirviéndose mutuamente?

Podemos vislumbrar una vía alternativa, referida a la constante recreación de los espacios rituales en Wirikuta, la cual no ha cesado de albergar luchas y propiciar negociaciones para preservar este mismo territorio. Como hemos visto, Wirikuta y todo lo que contiene (considerado como un conjunto de formas vivientes), actúa en esta situación conflictiva como un actor más, a la par de los seres humanos, en un ensamblaje profundamente cosmopolítico. Ciertamente, esto no es nada nuevo desde el punto de vista wixárika y, para el caso que hemos analizado en este ensayo, ha sido actualizado y resignificado con nuevas formas y mecanismos de expresiones políticas y étnicas en su alianza temporal con los no huicholes que apoyaron su movimiento de defensa de Wirikuta.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVARADO, Neyra y Onésimo GONZÁLEZ. “El desierto mágico de los catorceños. El turismo en el desarrollo regional y social de Catorce, San Luis Potosí”. En *En busca del ecoturismo. Casos y experiencias del turismo sustentable en México, Costa Rica, Brasil y Australia* ed. Mauricio Guzmán y Diego Juárez, 135-152. México: EÓN, El Colegio de San Luis, 2013.
- ALVARADO, Neyra, Isabel MORA y Javier MAISTERRENA, coords. *Huellas en el desierto. Trabajo y ritual en el norte de México*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2011.
- ARGYRIADIS, Kali, Renée DE LA TORRE, Cristina GUTIÉRREZ y Alejandra AGUILAR. *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. México: El Colegio de Jalisco, Centro de Estudios Mexicanos y Centro Americanos, Institute de Recherche pou le Dvéloppment, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores, 2008.

- BARNETT, Tracy. “Huicholes en Pie de Guerra”, *Esquire Latinoamericana* (agosto 2011): 117-125.
- BASSET, Vincent. *Du tourisme au néochamanisme. Exemple de la réserve naturelle sacrée de Wirikuta au Mexique*. París: L’Harmattan, 2011.
- BEALS, Ralph L. “The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750”. *Ibero-Americana*. Berkeley: University of California Press, 1932, 93-225.
- BONI, Andrew. “Minería, conservación y derechos indígenas. Territorio y conflicto en Catorce, San Luis Potosí”. Tesis de Doctorado en Geografía, Centro de Investigación en Geografía Ambiental, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- CADENA, Marisol de la. “Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond Politics”, *Cultural Anthropology* 25(2) (2010): 334-370.
- CAROT, Patricia y Marie-Areti HERS. “La gesta de los tolteca chichimecas y de los purépechas en las tierras de los Pueblo Ancestrales”. En *Las Vías del Noroeste, 1: una macrorregión indígena americana*, ed. Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, 47-82. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- CASTILLEJA, Aída. “Ofrenda para las ánimas. Un estudio de caso en un pueblo purépecha”. En *Comida, cultura y modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas*, coord. Catherine Good y Laura Elena Corona, 151-166. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.
- COMISIÓN ESTATAL DE DERECHOS HUMANOS (CNDH). *Recomendación 56/2012 Sobre la violación a los derechos humanos a la consulta, usos y disfrute de los territorios indígenas, identidad cultural, medio ambiente sano, agua potable, saneamiento y protección de la salud del pueblo wixárika en Wirikuta*. 28 de septiembre de 2012.
- DESCOLA, Philippe y Gísli PÁLSSON, eds. *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, 2001 [1996].
- DOBSON, Andrew. “Democracy and Nature: Speaking and Listening”. *Political Studies* (58) (2010): 752-768.
- FABA ZULETA, Paulina. *Imágenes de una memoria. Exégesis y represen-*

- tación del pasado entre los wixaritari (huicholes) de Nayarit y Jalisco*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011.
- FIKES, Jay. *Carlos Castaneda, Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*. Victoria: Millenia Press, 1993 [Versión en castellano: Carlos Castaneda. *Oportunismo académico y los psiquedélicos años sesenta*, México: Xlibris, 2009].
- FRENTE EN DEFENSA DE WIRIKUTA. TAMATSIMA WA HAA. “*Proyecto Universo. La nueva amenaza sobre Wirikuta*”. 12 de febrero de 2012. <http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=2392> (Fecha de consulta: 14 de septiembre de 2012).
- FRENTE EN DEFENSA DE WIRIKUTA-MESA TÉCNICO AMBIENTAL. *Posicionamiento sobre el Estudio Previo Justificativo para la Creación de la Reserva de la Biosfera de Wirikuta y su Proyecto de Decreto*. Documento técnico. 03 de noviembre de 2012 <http://aufildm.free.fr/IMAGESITEAFDM/Biosfera%20de%20Wirikuta.pdf> (Fecha de consulta: 5 de marzo de 2014).
- FURST, Peter. “Some Problems in the interpretation of West mexican Tomb Art”. En *The Archaeology of West Mexico*, ed. Betty Bell, 132-146. Ajijic: Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México, 1974.
- GALINIER, Jacques y Antoinette MOLINIÉ. *Les néo-Indiens. Une religion du III^e millénaire*. París: Odile Jacob, 2006.
- GÁMEZ, Moisés. *Minería y capital trasnacional sobre un territorio en riesgo. Análisis interdisciplinario sobre el Sitio Sagrado Natural de Wirikuta*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, 2015.
- GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1987 [1973].
- GONZÁLEZ, Luis. “El dios del fuego está llorando”. *Milenio Diario*, 13 de febrero de 2013. <http://www.milenio.com/cdb/doc/impreso/9111932> (Fecha de consulta: 31 de julio de 2013).
- GÜEMES, Lina. *Movimiento Confederado Restaurador de la Cultura del Anáhuac*. Cuadernos de la Casa Chata 97. México: Ciesas, Secretaría de Educación Pública, 1984.
- GUTIÉRREZ, Arturo. *La peregrinación a Wirikuta. El gran rito de paso*

- de los huicholes*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 2002.
- _____. “Las metáforas del cuerpo. ¿Más allá de la naturaleza... o con la naturaleza?”. *Revista de El Colegio de San Luis*. Nueva época. Año III(5) (enero-junio 2013): 258-286.
- GUZMÁN, Mauricio. *Procesos de adaptación en el altiplano potosino: un estudio de ecología humana sobre los ejidatarios de Margaritas, San Luis Potosí*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Ciesas, 1998.
- _____. “Biodiversidad y conocimiento local: del discurso a la práctica basada en el territorio”. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad* XIII(37) (septiembre-diciembre 2006): 145-176.
- GUZMÁN, Mauricio, Himilce MACIAS y Coral RANGEL. *Diagnóstico sobre el ejido potrero. Municipio de Real de Catorce SLP. Cultura minera y organización social bajo el proyecto minero de First Majestic*. México: El Colegio de San Luis, 2010.
- HERS, Marie Areti. “Santuarios huicholes en la Sierra de Tenzompa (Jalisco)”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* XIII(50) (1982): 35-41.
- HRDLIČKA, Aleš. “The Region of the ancient ‘Chichimecs’, with Notes on the Tepecanos and the Ruin of La Quemada, Mexico”. *American Anthropologist* 5(3) (1903): 385-440.
- KELLEY, J. Charles. “Speculations on the Culture History of Northwestern Mesoamerica”. En *The Archaeology of West México*, ed. Betty Bell, 19-39. Ajijic: Sociedad de Estudios Avanzados del Occidente de México, 1974.
- KINDL, Olivia. *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, 2003.
- _____. “L’art du *nierika* chez les Huichol du Mexique. Un ‘instrument pour voir’”. En *Les cultures à l’œuvre. Rencontres en art*, ed. Michèle Coquet, Brigitte Derlon y Monique Judy-Ballini, 225-248. París, Biro Éditeur/Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme, 2005.
- _____. “Le *nierika* des Huichol: un ‘art de voir’”. Tesis de Doctorado en Etnología, Universidad de París x, 2007.

- _____. “El arte como construcción de la visión: *nierika* huichol, interacciones sensibles y dinámicas creativas”, *Diario de Campo*. Suplemento (48) (mayo-junio 2008): 33-57.
- _____. *Un art de voir. Le nierika des Huichol*. Nanterre y San Luis Potosí: Sociéte d’ethnologie, El Colegio de San Luis, en prensa.
- LAMBERTI, Julieta. “Abajo del amanecer, el corazón en disputa. El caso de la instalación de empresas mineras en Wirikuta”. Tesis de Doctorado en Ciencia Social con especialidad en Sociología, El Colegio de México, 2014.
- LATOUR, Bruno. *Politics of nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge y Londres: Harvard University Press, 2004.
- LIFFMAN, Paul. *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2012.
- LLOYD, Jane-Dale y Laura PÉREZ, orgs. *Paisajes rebeldes. Una larga noche de rebelión indígena*. México: Universidad Iberoamericana, 1995.
- LONG, Norman. *Sociología del desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. San Luis Potosí: Ciesas, El Colegio de San Luis, 2007.
- LUMHOLTZ, Carl S. *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán, obra escrita en inglés por Carl Lumboltz y traducida al castellano por Balbino Dávalos. Edición ilustrada*. Colección Económica, 827 y 828. 2 vols. México: Editora Nacional, 1960.
- MALLÓN, Florencia. *Campesinado y nación. La construcción del México y el Perú poscoloniales*. México: El Colegio de San Luis, El Colegio de Michoacán, 2003.
- MARÍN, Guillermo. “Conocimiento y revaloración de la filosofía del Anáhuac”. En *Mestizos. El despertar de la conciencia*, 2010. www.mestizos.net/article1176 (Fecha de consulta: 5 de septiembre de 2012).
- MORALES, Rosa María. “No a la biósfera, sí a la minería”, *Pulso*, sábado 13 de julio 2013. <http://pulsoslp.com.mx/2013/07/13/no-a-la-biosfera-si-a-mineria/> (Fecha de consulta: 2 de febrero de 2016).

- PEÑA, Francisco de la. *Los hijos del sexto sol. Un estudio etnopsicoanalítico del movimiento de la mexicanidad*. México: Instituto de Nacional de Antropología e Historia, 2002.
- Periódico Oficial del Estado de San Luis Potosí*. “Decreto que declara sitio de patrimonio histórico, cultural y Zona sujeta a Conservación Ecológica del grupo étnico ‘WIRRARIKA’ a los lugares sagrados y a la ruta histórico-cultural ubicada en los municipios de Villa de Ramos, Charcas y Catorce del Estado de San Luis Potosí”. 19 de septiembre de 1994.
- PERRIN, Michel. “Notes d’ethnographie huichol: la notion de *maïve* et la nosologie”. *Journal de la Société des Américanistes* 80(1) (1994): 195-206.
- PREUSS, Konrad. *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*. México: Instituto Nacional Indigenista, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1906-1932].
- Puebloindigena.com*. “Tateikie dialogará con Gobierno Federal sobre amenazas mineras en Wirikuta. Mensaje en Wixárika y español del Gobernador Tradicional Tateikie Francisco López”. 5 de marzo de 2012. http://www.youtube.com/watch?v=qt2YR_VRzuU&feature=related (Fecha de consulta: 15 de enero de 2013).
- Pulso*. “Catorceños rechazan reserva de la biósfera”. Sec. Redacción, martes 16 de julio de 2013. <http://pulsoslp.com.mx/2013/07/16/catorcenos-rechazan-reserva-de-la-biosfera/> (Fecha de consulta: 2 de febrero de 2016).
- ROSA, José Pablo de la. “Dilema: empleo, o daños al santuario Wixárika”. *El Sol de San Luis*, 12 de julio 2013. <http://www.oem.com.mx/elsoldesanluis/notas/n3050822.htm> (Fecha de consulta: 2 de febrero de 2016).
- RUIZ GUADALAJARA, Carlos. “El Caso de Lake Shore Gold en Wirikuta”, *La Jornada*, 10 de diciembre de 2011. <http://www.jornada.unam.mx/2011/12/10/opinion/019a1pol> (Fecha de consulta: 22 de diciembre 2011).
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo XXI, 2009.

- SAUER, Carl y Donald BRAND. *Aztlán. Prehistoric Mexican Frontier on the Pacific Coast*. Berkeley: University of California Press, 1932.
- SCHLEE, Günter. *How Enemies are Made. Toward a Theory of Ethnic and Religious Conflicts*. Oxford: Berghahn Books, Incorporated, 2008.
- STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitiques 1: La guerre des sciences*. París: La Découverte-Les Empêcheurs de penser en Rond, 1996.
- TELLO, Carlos. *La rebelión de las cañadas*. México: Cal y Arena, 1996.
- TERRY, Martin. "Stalking the wild *Lophophora*, Part II: Zacatecas, San Luis Potosí, Nuevo Leon, and Tamaulipas". *Cactus and Succulent Journal* 80(5) (2008a): 222-228.
- _____. "Stalking the wild *Lophophora*, Part III: San Luis Potosí (central), Querétaro, and Mexico City". *Cactus and Succulent Journal* 80(6) (2008b): 310-317.
- VÁZQUEZ, Luis. *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- WARMAN, Arturo y Arturo ARGUETA. *Movimientos contemporáneos indígenas de México*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- WEIGAND, Phil C. *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*. México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista, El Colegio de Michoacán, 1992.
- _____. *Estudio histórico y cultural sobre los huicholes*. Colotlán: Universidad de Guadalajara, 2002.
- WILLIAMS, Eduardo y Phil C. WEIGAND, eds. *Arqueología del occidente y norte de México*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1995.
- ZAMORA, Héctor. *El simbolismo no indígena del peyote en el altiplano potosino*. Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2010.