

DOI: 10.24275/uama.4391.7655



**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN SOCIOLOGÍA**

**La Dimensión Simbólica del Movimiento en Defensa de Wirikuta,
Patrimonio Biocultural del Pueblo Wixárika (2010, 2011, 2012)**

Coral Giseth García Haj

**Tesis Idónea Comunicación de Resultados para
optar por el grado de Maestra en Sociología
Línea de Investigación: Sociología Rural**

Miembros del Jurado:

**Dr. Armando Sánchez Albarrán
Asesor de tesis**

**Dra. Gabriela Barajas Martínez
Dr. Eduardo Rubén Saucedo Sánchez de Tagle**

**Ciudad de México
Octubre, 2020**

**A mi familia, a todos mis seres queridos, a la UAM,
especialmente al pueblo wixárika y a los habitantes de Wirikuta.**

Contenido

Introducción.....	6
CAPÍTULO 1. MARCO TEÓRICO	17
1.1 El pensamiento complejo y la transdisciplinariedad	18
1.2 Sociología de la identidad colectiva	21
1.3 Sociología Política.....	26
1.4 Marcos de la Acción Colectiva	32
1.5 Análisis del discurso político	37
1.6 La dimensión simbólica en la acción colectiva	43
1.7 El pensamiento decolonial	52
1.8 El pensamiento indígena contemporáneo	60
1.9 Ecología Política	65
CAPÍTULO 2 EL PUEBLO WIXÁRIKA COMO ACTOR SOCIAL	78
2.1 Antecedentes históricos.....	78
2.1.1 El Gran Nayar	78
2.1.2 El choque cultural	81
2.1.3 Las rebeliones del siglo XVIII y XIX.....	82
2.1.4 La Revolución Mexicana y el siglo XX.....	85
2.2 Aspectos demográficos.....	87
2.3 La organización social de los wixaritari.....	95
2.4 Estructura de gobierno	100
2.5 La cosmovisión wixárika-mesoamericana	110

2.6 El ciclo ceremonial del pueblo wixárika.....	114
2.7 La peregrinación a Wirikuta.....	118
2.8 Territorialidad wixárika.....	122
2.9 Reflexión.....	133
CAPITULO 3 LA LUCHA POR EL PATRIMONIO BIOCULTURAL	136
3.1 Oportunidades políticas.....	136
3.2 Antecedentes: consulta, territorio e identidad indígena	137
3.3 Los pueblos indígenas como Sujetos de Derecho	144
3.4 Wirikuta como Sitio Sagrado Natural 1989-2008	150
3.5 LA EOP del Movimiento Wixárika 2009-2012.....	155
3.7 Repertorios de protesta del movimiento	172
3.8 Reflexión.....	191
CAPITULO 4 MARCOS E IDENTIDADES COLECTIVAS	196
4.1 La identidad de los actores sociales	198
4.2 El campo del problema	207
4.2.1 Los problema del rescate de la cultura	208
4.2.2 Motivaciones de los actores políticos	228
4.2.3 Estrategias de la acción colectiva.....	234
4.2.4 La destrucción inminente de Wirikuta	247
4.3 Reflexión.....	252
CAPITULO 5 LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DEL MOVIMIENTO EN DEFENSA DE WIRIKUTA	256
5.1 La dimensión simbólica de la protesta	256

5.2 Identidades simbólicas de la acción colectiva	258
5.3 Asesinar a la Madre Tierra	270
5.4 El fin de las aguas sagradas	273
5.5 La deuda histórica de los pueblos indígenas.....	275
5.6 Estrategias simbólicas en la protesta	296
5.7 Reflexión.....	301
CONCLUSIONES.....	305
Bibliografía y otras fuentes consultadas	310
Índice de imágenes, mapas y figuras	334
Anexo 1 Pronunciamiento en defensa de Wirikuta.....	336
Anexo 2 El mensaje de los deidades. Peritaje Tradicional	341

Introducción

En el estudio de los movimientos sociales contemporáneos, no es fácil de entender a simple vista el entusiasmo que la protesta social provoca, ya que si bien se trata de luchas por el poder, los movimientos sociales también parecen tener una voluntad creadora de símbolos, discursos, ideas, sentimientos, gritos y rebeldía. “¡Felipe! ¡Entiende! ¡Wirikuta no se vende!” Así gritaba un colectivo multicolor en la Ciudad de México, en octubre de 2011, integrado por hombres y mujeres indígenas, y acompañado de más de dos mil personas entre estudiantes, ambientalistas, catedráticos, científicos y artistas (Imagen 1) Se trataba de una movilización encabezada por el pueblo Wixárika¹ que se oponía a la explotación minera de Wirikuta, una superficie de tierra en el semidesierto de San Luis Potosí, al norte de México, que forma parte importante de su territorio ceremonial, y que además, es considerado por algunos, como uno de los centros espirituales más importantes del mundo.

El conflicto minero en Wirikuta, puede entenderse a partir del análisis de las sociedades latinoamericanas y del extractivismo neoliberal, que surgió como una nueva forma de dominación hegemónica en casi todo el continente americano. Además, hay que considerar que desde tiempos coloniales, México ha estado relacionado estrechamente con la minería, y de hecho, en los últimos años se ha convertido en el mayor país exportador de plata del mundo, con una producción récord que en 2015, alcanzó las 189, 5 millones de onzas, que equivalen al 20% de la oferta mundial (Silver Institute’s World Silver Survey , 2019), lo que lo ha convertido en un lugar muy atractivo para la inversión privada nacional y extranjera.²

Otra forma de explicar el conflicto es a partir de la riqueza natural y cultural que existe en México. Basta con saber que es uno de los 12 países con mayor diversidad biológica del mundo, y que en él, se puede encontrar casi el 70 por ciento de las especies animales y vegetales de todo el planeta (Mittermeier & Goettsch, citado en Boegue, 2008).

¹ Conocido usualmente como huichol. Se pronuncia “WIRRÁRIKA”.

² Sin importar si se trata de propiedad social, es decir, de ejidos y comunidades agrarias con población asentada (Sandoval, 2015).

Por otro lado, esta megabiodiversidad está localizada en territorios que ancestralmente han sido habitados por pueblos indígenas, quienes a través de sus conocimientos y técnicas, han logrado aprovechar los recursos naturales de los ecosistemas para su sustento y desarrollo social.

Al respecto, en México, había en el año 2015, una población a nivel nacional de 119, 530, 753 habitantes, de los que 26 millones, que equivalen al 21.7 % de la población total, se consideraba a sí mismo indígenas a partir de su cultura, tradiciones e identidad. Sin embargo, de acuerdo a criterios lingüísticos, solamente 7, 382, 785 personas, de la población de tres años y más, hablaba alguna lengua indígena, que equivalen al 6.5 % de la población nacional (CONAMED, 2017).

Contrariamente a lo que podría pensarse, esto no significa que los pueblos indígenas están desapareciendo o “perdiendo su cultura”. De hecho, en el caso del pueblo wixárika, pasó de contar con 47, 625 personas de 3 años y más en 2010, a 52, 483, en 2015, lo que significa que tanto su cantidad como su número de hablante, se ha incrementado en un 10.2 % durante ese periodo (INALI, 2015).

El conflicto minero en Wirikuta y el movimiento social que surgió a raíz de eso y que continua activo hasta el presente, destaca entre los muchos movimientos que se oponen a la minería por varias razones. Una de ellas es el profundo impacto mediático a través del cual incluyó a varios sectores de la sociedad civil tanto en México como en otros países. La otra es que se trata de un movimiento pacífico que si bien, no ha logrado cancelar definitivamente el proyecto minero, ha logrado impedir hasta ahora la operación de las empresas mineras desde el 2012, cuando los representantes del pueblo wixárika interpusieron los primeros amparos.

Sin embargo, sus inicios se remontan al año 2009, cuando el Gobierno de México expidió 22 títulos de concesiones mineras otorgadas a la trasnacional canadiense *First Majestic Silver*, a través de dos filiales nacionales, ya que de acuerdo a la Ley Minera las empresas extranjeras no pueden explotar directamente los recursos naturales del país. Lamentablemente, esos permisos de explotación equivalentes a 6,326 hectáreas abarcaban aproximadamente el 70 % de una superficie desértica a la que los wixaritari³ conocen como Wirikuta, a través de la cual peregrinan desde hace cientos de años debido a que es un lugar muy importante de su territorio ceremonial (Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta, 2010).

³ Plural de wixárika, o “huicholes”. Se pronuncia “WIRRÁRITARI”

Así mismo, también hay que tomar en cuenta, que esa superficie fue constituida legalmente desde el año 2000, como una reserva natural denominada *Área Natural Protegida bajo la modalidad de Sitio Sagrado Natural*,⁴ una categoría de conservación ecológica que prohíbe y condiciona la explotación de los recursos minerales en la región a través de un conjunto de ordenamientos y leyes reglamentarias relativas al equilibrio ecológico, el desarrollo social y los derechos de los pueblos indígenas.

Con base en lo anterior, es posible afirmar que el conflicto en el territorio de Wirikuta ha incluido desde sus inicios tres aspectos críticos: el biológico, el cultural, y el jurídico; los cuales, si no se examinan con cuidado durante la planeación de los proyectos de desarrollo y las políticas públicas, pondrían comprometer tanto los derechos de los wixaritari como pueblo indígena, como el derecho al desarrollo social de los habitantes mestizos de los núcleos agrarios que conforman la reserva.

Por consiguiente, en abril de 2010, se integró en San Sebastián Teponahuaxtlán, Jalisco, el *Consejo Regional Wixárika en Defensa de Wirikuta (CRW)*, una organización de autoridades tradicionales, civiles y agrarias de las comunidades wixaritari, que fue creado para defender los lugares sagrados del pueblo wixárika de los intereses de los corporativos mineros (CRW, 2010).

A partir de ese momento, empezó lo que denominamos en este estudio como el *Movimiento en Defensa de Wirikuta (MDW)*, encabezado por el pueblo wixárika y acompañado de una diversidad de actores sociales interrelacionados que comparten una misma arena política.⁵

El conflicto minero en Wirikuta ha sido estudiado desde distintos enfoques disciplinarios e interdisciplinarios publicados sobre todo a partir de tesis de grado y artículos científicos. Después de una revisión exhaustiva, se encontró que la mayor parte de ellos, se han basado en la perspectiva de la *Ecología Política* (Martínez Alier, 1997; Escobar, 2000; Leff, 2012), en la que el análisis reside en el campo de poder que se presenta dentro del conflicto de intereses por la apropiación de la naturaleza.⁶

⁴ Incluye además la ruta histórico cultural del pueblo Wixárika, con una longitud de 138.78 kilómetros⁴ y un polígono de 140, 211 hectáreas (A/HRC/18/35/Add.1, 2011).

⁵ Se refiere al espacio donde se desarrollo el proceso contencioso.

⁶ Algunos de sus autores mas reconocidos son Víctor M. Toledo, Eckart Boege, Maristella Svampa, Francisco López Bárcenas, Gabriela Merlinsky, Joan Martinez Alier, Arturo Escobar, Armando Sánchez Albarrán, o Francis Mestries, son solamente algunos de los investigadores sobre los conflictos sociales que provocan los proyectos mineros, y gracias a sus investigaciones, han aportado valiosos elementos analíticos y un solido marco teórico y conceptual.

Los trabajos que se encontraron desde éste enfoque, examinaron la problemática a partir del análisis de las relaciones de poder en el territorio, el extractivismo minero y las políticas neoliberales (Alfie Cohen, 2015; Boni Noguez, 2015; Morales Galicia, 2015; Claudia Bucio, 2016; Gavilán Galicia, 2017).

Otros se enfocaron en los procesos de negociación en la arena política y en la perspectiva del actor con base en distintas representaciones sociales del desarrollo (Solórzano Granada, 2013; Hernández Nieto, 2016). Unos cuantos también analizaron el conflicto siguiendo la teoría del actor-red, así como a través del análisis de los intereses, los discursos y las prácticas culturales de los actores sociales que luchan por el control del territorio (Guzmán y Kindl, 2013; Lamberti, 2014).

Todos estos trabajos sin duda han aportado aspectos teóricos y conceptuales muy valiosos para el entendimiento de la conflictividad socioambiental, a partir del campo del conflicto y la forma en que ciertos grupos sociales forman parte de él. Algunos incluso, se han acercado al campo de estudio de los movimientos sociales como tal, pero considerando solamente ciertos rasgos estructurales, y siguiendo modelos sincrónicos que han hecho a un lado la dimensión procesual y dinámica de los elementos que comprenden la acción colectiva a medida que ésta se transforma a lo largo del tiempo.

Cabe señalar que la gran mayoría de estas investigaciones tampoco han prestado mucha atención a los actores sociales como sujetos discursivos. Han dejado afuera de su análisis muchos de los aspectos simbólicos y culturales del discurso político del pueblo wixárika, que determinan su forma de percibir el cosmos, su organización social, u sentido de territorialidad, de identidad, su relación con la naturaleza, así como con el Estado mexicano.

Debe mencionarse también que una parte de la justificación de este trabajo radica en la necesidad de crear modelos de análisis que permitan explicar el incremento de la conflictividad socioambiental en los últimos años. Esta afirmación se sustenta, debido a que en América Latina existían 488 conflictos mineros en el año 2019, de los cuales, 83 de ellos se encontraban en México, y la mayoría de ellos, localizados dentro de territorios indígenas (Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina, 2019).

Como resultado de estos aspectos críticos, la pregunta general de investigación que orientó este trabajo tiene que ver con el nexo que existe entre la cultura y la acción colectiva, la

cual sería: ¿qué relación existe entre los aspectos simbólicos y culturales del pueblo wixárika y la creación del Movimiento en Defensa de Wirikuta?

Lo anterior lleva implícitos tres aspectos. Primero, para que la acción colectiva sea considerada como tal, debe existir un actor social dotado de referentes simbólicos y culturales, a partir de los cuales sea capaz de definirse y redefinirse a sí mismo y a su campo de acción.

Segundo, que los actores sociales también son sujetos discursivos que producen significados, y se expresan a través de los discursos políticos y repertorios de protesta durante la acción colectiva.

Tercero, que la acción colectiva no es una entidad unitaria, sino un fenómeno que es el resultado de varios mecanismos ambientales, relacionales y cognitivos en una coyuntura histórica determinada; lo que significa que su existencia se caracteriza por la continuidad de procesos cíclicos y dialécticos, que se reactualizan conforme cambian las condiciones sociales del entorno.

A partir de esto surgieron tres preguntas específicas:

1. ¿Qué aspectos simbólicos definen al pueblo wixárika como un actor social en cuanto a la lucha por el territorio?
2. ¿Cuál es el simbolismo del discurso político y del repertorio de protesta del Movimiento en Defensa de Wirikuta?
3. ¿Cuál es la importancia de la dimensión simbólica en el proceso de construcción de la identidad colectiva del movimiento?

La hipótesis de este estudio es que los aspectos simbólicos y culturales que conforman a los actores sociales, establecen las bases para la creación de marcos de interpretación, a partir de los cuales se inicia un proceso de construcción de la identidad colectiva que influye en la continuidad y transformación de los movimientos sociales a través del tiempo.

En otras palabras, la creación de una identidad colectiva es fundamental para la formación de un movimiento social, pero esta depende de marcos referenciales que permitan a los actores sociales tener una percepción colectiva de la realidad y tomar una posición con respecto a ella.

La *variable independiente* es el conjunto de aspectos simbólicos y culturales que conforman a los actores sociales; es decir, el mundo de los símbolos, significados y sentidos a partir de los cuales la cultura wixárika puede ser interpretada desde su propia perspectiva.

Por el contrario, la *variable dependiente*, es la identidad colectiva construida a través de los procesos de enmarcado de los actores sociales, reflejados en el discurso político y el repertorio de protesta del Movimiento en Defensa de Wirikuta.

Con base en esas categorías de análisis la presente investigación tiene por objetivo general, analizar la dimensión simbólica del Movimiento en Defensa de Wirikuta, a través de los símbolos, significados y sentidos presentes en el discurso político y el repertorio de protesta, para entender su relevancia en los procesos y mecanismos causales de la acción y la identidad colectiva del pueblo Wixárika.

De lo anterior, se desprenden los siguientes objetivos específicos:

1. Analizar los aspectos simbólicos que han conformado al pueblo wixárika como un actor social a lo largo de la historia.
2. Analizar el simbolismo del discurso político y el repertorio de protesta del Movimiento en Defensa de Wirikuta.
3. Analizar la relevancia de la dimensión simbólica en la acción y la creación de la identidad colectiva del movimiento.

Con la finalidad de alcanzar estos objetivos, la ruta epistemológica, teórica y conceptual de esta investigación sobre la dimensión simbólica del Movimiento en Defensa de Wirikuta, fue la siguiente.

En primer lugar, esta investigación tiene la intención de hacer una contribución al campo de estudio de los movimientos sociales, desde un punto de vista epistemológico, ontológico y metodológico, que sea congruente con la perspectiva del *pensamiento complejo* de Edgar Morin (1984) y de la *transdisciplinariedad* de Basarab Nicolescu (2004). También, busca generar de alguna manera conocimientos que trasciendan al paradigma de la ciencia positivista, y que coincidan en la medida de lo posible con algunos aspectos de las *Teorías Decoloniales* (Dussel, 2005; Quijano, 2000; Castro Gómez, 2005; Grosfoguel, 2005), y del *Pensamiento Indígena Contemporáneo* (López B., 2018; Carrillo, 2013).

En segundo lugar, debe considerarse que las sociedades contemporáneas han desplazado los conflictos del ámbito político al ámbito cultural, y que ahora las demandas de los actores sociales están relacionadas con la autonomía, la libre determinación y el Buen Vivir.

Esto nos ha llevado a que este estudio se fundamente en la perspectiva teórica de la *Sociología de la Identidad Colectiva* (Touraine, 1979; Melucci, 1999), para comprender: a) que el pueblo wixárika como actor colectivo se ha construido a sí mismo a través de una serie de procesos simbólicos, b) que los movimientos sociales son sistemas de acción capaces de producir poderosos significados culturales, c) que las formas de la acción colectiva involucran una diversidad de aspectos de la estructura social consolidados en distintos periodos históricos; por lo que para el análisis del Movimiento en Defensa de Wirikuta, es necesario considerar una multiplicidad de elementos sincrónicos como diacrónicos para explicar como se complementan para conformar al actor colectivo (Melucci, 1999, p. 13).

En tercer lugar, este estudio recurrió a la *Sociología Rural* (Armando Bartra, 1989; Blanca Rubio, 2001; Patricia Arias, 1992; Luis Llambí, 1996; Armando Sánchez, 2006; Humberto Grammont, 2010) que se enfoca en la relación campo-ciudad a través de la que se examinaron aspectos y problemáticas socioambientales asociadas a los megaproyectos en territorios indígenas.

En cuarto lugar, se retomó el concepto de *Patrimonio Biocultural* (Boege, 2008; Toledo & Barrera-Bassols, 2008) derivado de la Ecología Política (Martínez Alier, 1997; Escobar, 2000; Leff, 2012 Svampa, Merlinsky; 2013), para ayudar a entender que la naturaleza del conflicto en Wirikuta, va más allá de un conflicto por el territorio, dado que abarca tres dimensiones analíticas: la biológica, la cultural y la jurídica.

En quinto lugar, el análisis también partió de las teorías sobre los *Movimientos Sociales* (McAdam, Tarrow, & Tilly, 2001) en las que se busca analizar los mecanismos y trayectorias de acción, así como los flujos y procesos cíclicos que dinamizan la acción colectiva, por lo cual, se retomó el concepto de *Ciclos de Protesta*, en los que es posible distinguir fases de ascenso y descenso de la conflictividad social, así como su relación con las *Estructuras de Oportunidades Políticas* que se presentan a lo largo del tiempo (Tarrow, 1997).

Es importante señalar que este estudio incluyó únicamente los años 2010, 2011 y 2012, considerados como el ascenso del ciclo de protesta del Movimiento en Defensa de Wirikuta, durante el cual se fueron consolidando las bases organizativas, el discurso político y la identidad colectiva del movimiento. Los años subsecuentes (2013-2020) corresponden al descenso del ciclo

de protesta, por lo que presentan otras características estructurales y semióticas que serán analizadas en un futuro a través de una tesis de doctorado.

En sexto lugar, se asume que los actores sociales también son sujetos semióticos, y que desde sus perspectivas interpretan la realidad social y luchan por el poder movilizándose con ayuda de estrategias discursivas a favor de la reivindicación de sus valores culturales (Leff, 2012)⁷; por lo tanto, en este estudio las unidades de análisis fueron los *textos*, considerando discursos orales, cartas escritas, folletos, periódicos, performance, marchas, entrevistas, fotografías, largometrajes y otras expresiones artísticas.

En séptimo lugar, este trabajo siguió como metodología principal el *Análisis de los Marcos de Interpretación* (Snow, 2013; Tarrow, 1997; Chihú, 2007; Tamayo, 2019), para mostrar los procesos de enmarcado que desarrollan los actores sociales, a través de los que definen lo que consideran como un conflicto social, establecen nuevas alianzas y sobre todo construyen una identidad colectiva.

Sin embargo, para poder llevarla a cabo fue necesario, recurrir a la Semiótica de la Cultura para hacer un análisis del discurso doble, que posibilitara la construcción de los marcos. Los textos del repertorio de protesta, fueron analizados a través del modelo de Roman Jakobson, para comprender el proceso y los factores que intervienen en el proceso de comunicación. En otros, se consideraron herramientas para el análisis del discurso, como discurso político.

Por último, en octavo lugar, la estrategia metodológica incluyó entre sus técnicas y herramientas de investigación entrevistas a profundidad que fueron aplicadas principalmente en el año 2018 y 2019, en la Ciudad de México y en San Luis Potosí, dando un total de 14 entrevistas incluyendo algunos testimonios de los principales actores sociales del movimiento.

En la medida de lo posible, se siguió el enfoque de las familias, ya que tiene un valioso potencial descriptivo y explicativo de algunos aspectos de la acción colectiva, porque en vez de analizar al individuo de forma aislada, lo considera como parte de una red social, ya que cuando éste decide participar en la acción colectiva, está tomando una decisión que va a influir en las pautas culturales de reproducción familiar, en su economía, educación, salud y religiosidad (Sánchez Albarrán & Cuéllar, 2017, p. 36).

⁷ Este punto de vista coincide además con la perspectiva de Gabriela Merlinsky (2013), en la que refuerza la idea de que las sociedades reaccionan a los problemas ambientales a través de un conjunto de mediaciones simbólicas que vienen junto con el proceso de selección y definición de las instituciones sociales (Merlinsky, 2013).

También se consideraron algunas entrevistas y testimonios obtenidos entre el 2007 y 2015, en la comunidad wixárika de San Andrés Cohamiata, Jalisco, y en Catorce, Charcas, Villa de Ramos, en San Luis Potosí, municipios en los que se desarrolla la peregrinación a Wirikuta del pueblo wixárika:

- Una entrevista realizada en febrero de 2012, sobre la problemática de Wirikuta, con el ingeniero Eduardo Guzmán, ejidatario de Las Margaritas, Catorce, SLP.
- Dos testimonios sobre la lucha del pueblo Wixárika, tomados en septiembre de 2014, con Herminio Carrillo y Francisco González, miembros en ese entonces de la *Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit A.C.*
- Cinco entrevistas a profundidad realizadas a finales de noviembre de 2018, y entre el 9 y el 26 de agosto de 2019, en San Luis Potosí, con los integrantes de la familia wixárika Carrillo Carrillo, originaria de la comunidad indígena de San Andrés Cohamiata. En ellas se incluyeron a José Ascensión Carrillo Carrillo alias “Chon” de 76 años, y a su esposa Benita Carrillo, de 61 años de edad; a sus dos hijas, Jesica Carrillo Reza, de 20 años, estudiante de la Lic. de Educación Intercultural, que reside actualmente en Guadalajara, Jalisco; y Margarita Carrillo Reza, de 22 años, artesana radicada en Real de Catorce, SLP; también, a su sobrina, Paola Bautista Bautista, de 43 años, artesana, radicada en Peña de Bernal, Querétaro.
- Tres entrevistas realizadas el 12 de septiembre de 2019, en la Ciudad de México, con el Yuniur Vazquez Rosalío, Coordinador General del *Consejo Regional Wixárika*; la Mtra. Marina Anguiano, antropóloga especialista en cultura Wixárika, y Francisco Carrillo Zamora, chamán mara’akame, originario de la comunidad wixárika de El Nayar, Estado de Nayarit.
- Dos entrevistas realizadas el 27 de julio de 2019, en el Museo Regional Potosino, SLP, una con Juan Reyes, representante de la Unión de Ejidos de la Región Chichimeca del Altiplano Norte A.C., originario del ejido de Ponciano Arriaga, SLP, y otra con el Dr. Mauricio Guzmán, del Programa de Posgrado en Ciencias Antropológicas del Colegio de San Luis A.C.

- Una entrevista telefónica con el señor Francisco González Reza, originario de la comunidad indígena de Santa Catarina Cuexcomatlán, Jalisco, radicado en de Pabellón de Arteaga, Aguascalientes.
- Apuntes del diario de campo efectuados entre 2007 y 2012, sobre la peregrinación a Wirikuta, en las que participaron grupos de los centros ceremoniales tukipa de las comunidades de Santa Catarina Cuexcomatlán, San Sebastián Teponahuatlán y San Andrés Cohamiata, Jalisco..
- Fuentes hemerográficas y bibliográficas.
- Sitios web, materiales audiovisuales y fotográficos.
- Notas de voz.

En la primera parte de este trabajo se presenta a modo de introducción la delimitación del problema, el objeto de estudio, el estado del arte, las preguntas de investigación, su hipótesis, objetivos generales y específicos, así como el punto el enfoque epistémico y la metodológica que condujo la investigación.

El primer capítulo inicia con una exposición sobre el enfoque que guía esta investigación, y los principios epistemológicos que se siguieron de acuerdo a sus objetivos. En ella se retoma el concepto de Patrimonio Biocultural para caracterizar el conflicto y los alcances y limitaciones sobre las diversas teorías de la acción colectiva.

El segundo capítulo es un acercamiento histórico y etnográfico para entender los aspectos simbólicos con base en los que el pueblo wixárika se ha construido a sí mismo como un actor social, que ha escrito su historia a la par de la historia de México, a través de la lucha de sus tierras y territorios. Después se incluyen algunos aspectos demográficos, su organización comunitaria, formas de gobierno, estructura religiosa, así como otros elementos de su cosmovisión, a partir de los cuales se explican su sentido de identidad, religiosidad y territorialidad.

El tercer capítulo presenta los antecedentes sociales y políticos de la coyuntura en la que se generó el conflicto en Wirikuta, y la relevancia de la creación de instrumentos jurídicos nacionales e internacionales para la protección de los derechos de los pueblos indígenas, entre

ellos el derecho a la consulta y al territorio cultural. Enseguida se presenta una reseña histórica del repertorio de protesta, y las acciones más relevantes del movimiento.

El cuarto y quinto capítulo, se aborda de lleno el discurso político del Movimiento en Defensa de Wirikuta, presentando los hallazgos a partir del análisis de los marcos de interpretación, en los que se expone la percepción de los actores sociales sobre la problemática, sus motivaciones y sus estrategias organizativas y discursivas. El último sobre todo, se enfoca en la existencia de la dimensión simbólica de la protesta y su relevancia en el proceso de construcción de la identidad colectiva del Movimiento en Defensa de Wirikuta.

Por último, se termina con una discusión general de los temas expuestos durante el desarrollo del trabajo.

Imagen 1. Marcha para la defensa de Wirikuta, Ciudad de México, 27 de octubre de 2011. Claroscuro⁸



⁸ <https://desinformemonos.org/ganaderos-impiden-restitucion-tierras-pueblo-wixarika/>

CAPÍTULO 1. MARCO TEÓRICO

El estudio de los movimientos sociales no habría sido posible si la historia de las Ciencias Sociales no se hubiera detenido en el análisis del comportamiento colectivo, ya que a partir de éste se desarrollaron diversos enfoques teóricos y epistemológicos que buscaron explicar sus causas, efectos, mecanismos y procesos implicados en la acción colectiva.

El presente capítulo tiene por objetivo examinar distintas teorías, conceptos y metodologías para el estudio de la acción colectiva, con el objetivo de reflexionar sobre sus alcances y limitaciones para el análisis de la dimensión simbólica de la protesta, la diversidad de sus repertorios, la ideología y la identidad colectiva de los movimientos sociales.

Los primeros apartados de este capítulo muestran los principios epistemológicos que se siguieron durante el desarrollo de esta investigación, como el pensamiento complejo (Morin, 1970) y la transdisciplinariedad (Nicolescu, 1996; Haydar, 2006) buscando establecer un punto de partida para la construcción de un modelo operativo transdisciplinario que articule las teorías y conceptos de distintos campos de conocimiento y de distintos actores sociales sobre la acción colectiva (Figura 1).

En segundo lugar, se exponen algunas de las principales teorías sobre movimientos sociales: incluyendo la teoría accionalista (Touraine, 1994); la teoría de los Nuevos Movimientos Sociales o Sociología de la Identidad Colectiva (Melucci, 1999); la teoría de la Movilización de Recursos (Obershall, 1973; Tilly, 1978; McCarthy y Zald, 1973, 1977; Gamson, 1975; y Jenkins, 1981); la del Proceso Político (Tilly, 1978; McAdam, 1982; Tamayo, 2012; de la Rosa, 2016).

En tercer lugar, se explica como funcionan los marcos de interpretación de la acción colectiva (Benford y Snow, 1994; Tarrow, 1997; Mc Adam, McCarthy y Zald, 1999; Della Porta (1999; Chihú, 2002), como metodología elegida para analizar el discurso político del Movimiento en Defensa de Wirikuta. Como complemento, también se incluye desde la Semiótica de la Cultura (Lotman, 1996) se presenta el modelo de Jacksonson y el modelo de análisis del discurso político como acciones previas para poder construir los marcos de la acción colectiva (Haidar, 2006).

Después, desde la Antropología Simbólica (Geertz, 21973; Giménez, 2005, Elíade, 1964), se analizan los conceptos de símbolo, simbolismo, sacralidad, y además se incluye la definición

que siguió este estudio construida a partir de los autores mencionados. En último lugar, se mencionan las teorías decoloniales y el pensamiento indígena contemporáneo como crítica a éstas últimas; y finalmente, se presenta una reflexión de los temas abordados.

Figura 1. Aproximación al modelo operativo transdisciplinario para el análisis de la dimensión simbólica de la acción colectiva. Elaboración propia.



1.1 El pensamiento complejo y la transdisciplinariedad

Este apartado tiene como fin mostrar el enfoque epistemológico en este estudio es una suerte entre el *Pensamiento Complejo* de Edgar Morin (1970) y la *Transdisciplinariedad*, de Basarab Nicolescu (1996) en la búsqueda de un modelo operativo transdisciplinario que contribuya a analizar la acción colectiva del Movimiento en Defensa de Wirikuta.

De acuerdo al pensamiento complejo (Morin, 1984), el paradigma del positivismo establecido a finales del siglo XIX determinó la forma en la que la Ciencia⁹ ha sido construida para “disipar la aparente complejidad de los fenómenos, a fin de revelar el orden simple al que

⁹ Conjunto de conocimientos obtenidos mediante la observación y el razonamiento, sistemáticamente estructurados de los que se deducen principios y leyes con capacidad predictiva y comprobables experimentalmente.

pertenecen” (Morin, Introducción al pensamiento complejo, 2004, p. 10). Sin embargo, a pesar de sus descubrimientos esta forma de organizar el pensamiento basada en la observación, el análisis, la experimentación ha traído consigo algunas problemáticas que es necesario considerar en la producción de conocimientos científicos en el mundo contemporáneo.

En primer lugar, los paradigmas científicos están agotados lo que provoca una pobreza en reflexiones filosóficas que normalmente contribuyen a la producción de un conocimiento congruente en la realidad de las sociedades actuales. En un universo que tiende a la entropía, la realidad social es confusa; se trata de un mundo con alto grado de incertidumbre, de desorden, de caos, y por lo tanto la complejo (Zermeño, 1997, p. 175).

El segundo lugar, existe la controversia entre la objetividad del conocimiento en relación al sujeto cognoscente. De acuerdo a Morin:

“somos creaturas que vemos el mundo como si no fuéramos parte de él, cuando en realidad el mundo real exige nuestra presencia al interior de él, desvelando poco a poco, la enorme complejidad que implica la naturaleza pensándose a sí misma, a través de nuestra psique” (Morin, 2004).

Esto significa que se ha establecido una disociación entre el sujeto y objeto cognoscentes que ignora el lugar de enunciación de los sujetos cognoscentes como sujetos semióticos (productores de sentido) y por lo tanto de sentido. La percepción de los sujetos cognoscentes es el resultado de una realidad social en un espacio-tiempo determinado. Asimismo, no pueden escapar a su naturaleza como “seres bioculturales” debido a que, como individuos del mundo físico están constituidos a partir de procesos biológicos y procesos culturales (Morin, 2004, p. 9). Por lo tanto, las condiciones de los sujetos influyen en la percepción y análisis de un objeto de estudio desde el momento en que determinan que información o datos son significativos y cuales no, al momento de analizar un hecho o fenómeno.

La propuesta de Morin (1970), sostiene que para acortar esa distancia cognoscente, se requiere de una *scienza nuova*¹⁰, que surja a partir del reencuentro entre el sujeto y objeto, el orden y desorden, las partes y el todo, lo simple y lo complejo, lo cultural y lo natural, la

¹⁰ Ciencia nueva.

autonomía y la dependencia, el yo y los otros. Para esto, es necesario considerar el lugar de enunciación del conocimiento, su concepción como un sistema abierto, los espacios de incertidumbre y la trascendencia de las fronteras de las disciplinas científicas (Zermeño, 1997, p. 176).

En el siglo XIX, la epistemología de la ciencia estableció ámbitos de conocimientos con base en un campo de estudio y un método determinado para su análisis: Medicina, Física, Biológica, Historia, Sociología, Antropología, etcétera. En el siglo XX se empezaron a romper las fronteras disciplinarias para dar paso al movimiento interdisciplinario del conocimiento, en el que se articulan dos disciplinas para profundizar en el análisis de un fenómeno, como la Física nuclear, la Economía Política o la Antropología cultural.

Al respecto, Basarab Nicolescu (2004), afirma que para trascender el paradigma positivista es necesario crear un nuevo tipo de racionalidad que incluya otros saberes y conocimientos, a partir de la articulación de distintas disciplinas que conduzcan a la construcción transdisciplinaria de un objeto de estudio, teorías, conceptos y metodologías:

“La ciencia moderna nació después del rompimiento de la antigua visión del mundo, fundamentada en la separación total entre el sujeto cognoscente y la realidad [...]. Todo conocimiento que no sea el conocimiento científico es, pues, enviado al infierno de la subjetividad, tolerado cuando mucho, como un embellecimiento sin significado o rechazado con desdén como fantasía, una ilusión, una regresión o un producto de la imaginación” (Nicolescu, 2006).

La perspectiva epistemológica transdisciplinaria busca construir un modelo operativo para el análisis del sentido (es decir, de la discursividad científica) a partir de varios campos científicos, artísticos y una diversidad de teorías y conceptos. (Haidar, 2006, p. 98)

En la década de los 80 y 90, la transdisciplinaria surgió como un esquema o estrategia cognoscitiva asociada al pensamiento complejo, que ha permitido enfocar los campos disciplinarios de manera holística. Por ejemplo, el pensamiento transdisciplinario de Marx, planteado desde la filosofía, la economía, la historia y la sociología (Haidar, 2006, p. 39), o el Análisis del discurso desde la Semiótica de la Cultura, como parte del macrocampo de las ciencias del lenguaje.

En este estudio el enfoque se reduce a construir una aproximación a un modelo entre dos campos de estudio: la Sociología y la Antropología. Asimismo, toma en cuenta la realidad empírica de los wixaritari como actores sociales y sujetos discursivos, y su pensamiento como pueblo originario con respecto a la naturaleza, la sociedad y la acción colectiva.

1.2 Sociología de la identidad colectiva

Una forma de estudiar la acción colectiva es a partir de la teoría de los Nuevos Movimientos Sociales (Touraine, 1979; Melucci, 1999), que a pesar de sus críticas afianzó las bases para la conformación de una “sociología de la identidad colectiva” (Touraine, 1979; Melucci, 1999; Giménez, 2006), que hasta la fecha ha ayudado a explicar la complejidad de los movimientos sociales de las últimas décadas en relación a aspectos simbólicos e identitarios.

De acuerdo a Alain Touraine (1979), las explicaciones funcionalistas o estructuralistas de los movimientos sociales, no son suficientes para entender qué los produce, porque no explican el origen de las orientaciones culturales, el poder, los valores, ni el surgimiento de nuevos actores sociales (Feldis, 2003, p. 1). En vista de eso, propuso que la acción social puede entenderse a partir del análisis del sistema de acción histórico y del sujeto histórico. Desde ese enfoque, la sociedad es capaz de actuar sobre sí misma, ya que los actores sociales tienen la capacidad de transformar su realidad y producir acontecimientos historicamente relevantes.

Para Touraine (1994), el conflicto social no está al margen, sino en el centro de las “sociedades industriales”; y los movimientos sociales no son expresiones de desorden, sino fenómenos que buscan modificar las pautas culturales e históricas de la sociedad. Al respecto, propuso la siguiente definición:

“Un movimiento social es la acción conflictiva mediante la cual se transforman las orientaciones culturales y un campo de historicidad, en formas de organización social [...] definidas a la vez por normas culturales generales y por relaciones de dominación social [...]; es simultáneamente, un conflicto social y un proyecto cultural” (Touraine, 1994, p. 237).

En ese sentido, la acción social es antagónica, tiene una dirección y una meta que busca alcanzar a través de una organización que surge de un principio cultural y que persigue una utopía en la cual construir la sociedad.

Según este autor, en un movimiento social existen tres principios interrelacionados que lo caracterizan:

- Identidad, se refiere a la definición del actor por sí mismo.
- Oposición, se trata de la capacidad de un movimiento para nombrar un adversario.
- Totalidad, hace referencia a la posibilidad de los sujetos históricos de revertir el sistema de acción histórica por medio de la reivindicación (Touraine, 2000 (1994) p. 172).

Desde este enfoque, los movimientos sociales se conforman y actúan con la finalidad de transformar el sistema histórico en el que están inscritos, a través de la acción colectiva organizada y significativamente eficiente.

En los años sesenta, tras el declive del movimiento obrero, Touraine (1994) determinó que el mundo había cambiado, y que la sociedad, se transformó en una “sociedad programada”, donde la cultura, la educación, la información y la comunicación adquirieron un papel fundamental más allá de la producción de bienes materiales que caracterizaban a la sociedad industrial que existió con anterioridad (Pleyers, 2006, p. 240).

En la década de los noventa, los movimientos sociales adquirieron un fuerte componente identitario y venían acompañados de demandas relacionadas con la autonomía, la libre determinación y el *Buen Vivir*. De acuerdo a Melucci (1999), los conflictos sociales habían sobrepasado los límites del sistema económico-industrial, y se han trasladado hacia una dimensión cultural en la que tienen repercusiones en la identidad personal, el tiempo y el espacio en la vida cotidiana, la motivación y los patrones culturales de la acción individual (Melucci, 1999, p. 33).

A diferencia de la teoría marxista que parte del supuesto de que los sistemas sociales dependen de las condiciones de producción y reproducción de la economía, para este autor las relaciones sociales inherentes a esas formas de producción social tienen un carácter comunicativo y simbólico, por medio del cual señalan las áreas problemáticas de esas relaciones sociales para captar la atención del resto de la sociedad (Chihú & López, 2007, p. 135). Por lo tanto, Melucci definió a los movimientos sociales como:

“sistemas de acción en el sentido de que cuentan con estructura: la unidad y continuidad de la acción no serían posibles sin la integración y la interdependencia de individuos y grupos a pesar de la desestructuración de los fenómenos sociales” (Melucci, 1999, p. 38) .

En otras palabras, los movimientos sociales son designados como un “sistema” en la medida en que forman estructuras organizadas, que garantizan una permanencia en el tiempo. Se refiere a ellos como “acción”, en la medida en que están orientados por objetivos, creencias, y decisiones. Los movimientos construyen “identidad” en la medida en que surgen solidaridades, un sentido de pertenencia a su interior y se comparten campos de oportunidades comunes.

Para identificar qué fenómenos pueden definirse como movimientos sociales, Melucci propone distinguir tres aspectos en ellos:

- Identidad, que hace referencia a la capacidad para generar solidaridades y sentidos de pertenencia que les permita ser vistos como actores sociales.
- Conflicto, entendido como la existencia de oposiciones estructurales que generan dos o más actores que compiten por los mismos recursos.
- Transgresión de los límites del sistema, como la alternatividad política, social y cultural.

Al respecto, Alberto Melucci (1999) propuso que las sociedades a las que Touraine denominó como industriales, se convirtieron en realidad en “sociedades complejas”, caracterizadas por la existencia de nuevas prácticas y acciones en donde el manejo de información es fundamental para su estructuración. La acción colectiva radica en el ámbito cultural, dentro de un mundo regido por el mundo de la información. De esta manera, los movimientos sociales pueden ser interpretados como un cúmulo de significados alternativos que tenían por objetivo contrarrestar “los códigos simbólicos dominantes” (Chihú Amparán, 1999, p. 60).

En franco acuerdo con Touraine, para Alberto Melucci los movimientos sociales son una construcción social desde donde se conforma la identidad colectiva con la aparición de procesos de construcción de sentido. A través de esos procesos, la dinámica histórica, cultural y política impulsa en los individuos un sentimiento de pertenencia a un grupo social (Morris, 1962).

La identidad colectiva en los movimientos sociales es fundamental para su estudio, de hecho sin ella, no sería posible su existencia. Por su relevancia, Melucci la define como:

“La identidad colectiva es una definición interactiva y compartida, producida por varios individuos y que concierne a las orientaciones de acción y al ámbito de oportunidades y restricciones en el que tiene lugar la acción” (Melucci A. , 1991, p. 172).

En ese sentido, la identidad puede entenderse como un permanente proceso reconstructivo que se produce por medio de la activación repetida de las relaciones que unen a los individuos, incluso a pesar de que las oportunidades del entorno cambien a lo largo del tiempo.

La identidad colectiva de los movimientos sociales es un hecho objetivo, y no solamente una expresión simbólica de los valores del grupo. Según Melucci, un individuo es más propenso a participar en una acción colectiva, en la medida en que tenga un mayor acceso a los recursos cognoscitivos y emocionales. Así, la identidad colectiva puede concebirse como un sistema de relaciones y representaciones, y como un proceso que está en continua transformación (Melucci A. , 1991).

La identidad colectiva está relacionada estrechamente con la cultura. Gilberto Giménez (2007), sostiene que son inseparables una de la otra. Por un lado, la Cultura tiene sus orígenes en la escuela antropológica norteamericana, pero en los años 70 con la obra de Clifford Geertz (1973), dejó atrás las pautas de comportamiento para enfocarse en las pautas de significados que podía contener.

A partir de eso, propuso que la cultura es una dimensión más de la vida social, o mejor dicho, una dimensión cultural que hace referencia a los procesos simbólicos de una sociedad determinada (Giménez, 2005, p. 68), y por lo tanto, la define como:

“la cultura es la organización social del sentido, interiorizado de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en forma simbólica, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2007, p. 57).

La cultura es inherente a la identidad que puede formarse a partir de la diversidad de culturas y subculturas a las que pertenece y de las que se forma parte. En otras palabras, la cultura influye en la conformación de la identidad porque “sostiene” los procesos de significación, de

producción de sentido y de comunicación, donde los códigos o acuerdos sociales aparecen implícita o explícitamente.

La identidad colectiva se caracteriza por ser capaz de diferenciarse de su entorno, definir sus propios límites, situarse en el interior de un campo, y porque puede sostener a lo largo del tiempo ese sentido de diferenciación (Giménez, 2007, p. 67).

En síntesis, desde la perspectiva de Touraine y Melucci, la acción colectiva no puede explicarse solamente a partir de aspectos estructurales, económicos o políticos, porque no da cuenta la dimensión cultural e identitaria de un movimiento social, y porque no reconocen a los actores sociales como sujetos históricos que se conforman en un tiempo-espacio determinado y con valores.

En las sociedades complejas la acción colectiva se ubica en el ámbito cultural y en un mundo regido por el dominio de la información, en el que los movimientos sociales tienden a cumplir la función de signos que tornan visible la existencia de problemas en ciertas áreas de la sociedad y cuestionan los códigos simbólicos dominantes introduciendo nuevos significados sociales. De ahí, que los movimientos sociales puedan convertirse en significados alternativos como resistencias al sistema histórico que impera en las sociedades.

Los movimientos sociales contemporáneos tienen una orientación más cultural que política, nos indica que la orientación cultural de los movimientos sociales contemporáneos, por las características de las sociedades complejas, tiende a presentarse como un desafío político. Cuando hacemos referencia a las dimensiones culturales enfatizamos los procesos en los que los actores sociales construyen los significados mediante los cuales intervienen en las relaciones sociales.

En vista de eso, tienen aspectos cognitivos y subjetivos a los que les asignan significados que califican la realidad social, las problemáticas, alternativas de solución, o la pertenencia a un grupo y a su causa. Los actores sociales también tiene la capacidad de ser productores de sentido y durante los repertorios de protesta expresan esa capacidad a través un discurso político con alternativas al orden social, de ahí que los movimientos sociales se fundamentan en la construcción simbólica de identidades.

1.3 Sociología Política

En la historia del estudio de los movimientos sociales, Neil J. Smelser (1963), es considerado por algunos como uno de los sociólogos más distinguidos del siglo XX. De acuerdo con Smelser (1963), los movimientos sociales podían ser entendidos como una forma de comportamiento colectivo que mantenía cierta lógica, en el que las personas actuaban con base en objetivos concretos y estrategias racionalmente calculadas, y no como un grupo de individuos que enloquecía sin razón alguna en los momentos más cruciales.

A partir de esta idea definió el *comportamiento colectivo*, como “una movilización basada en una creencia que redefine la acción social y que puede incluir reacciones de pánico, euforia, revueltas y movimientos sociales” (Smelser, ([1963]1996), p. 20). Desde entonces, un cúmulo de teorías han aparecido para tratar de explicar y describir los procesos y mecanismos que provocan esa clase de fenómenos presentes en todas las sociedades humanas.

Una de ellas es la *Teoría de la Elección Racional (TER)* (Olson, 1965), un enfoque teórico para el que la acción colectiva se origina a partir de la racionalidad económica de los individuos, a través de la cual, actúan con base en el cálculo de costos y beneficios, y eligen el curso de la acción que maximice sus utilidades (Miller Moya, 2004, p. 107). La limitante sin embargo, está en asumir la racionalidad de las elecciones humanas como un hecho dado, además en su individualismo metodológico, lo que deja afuera al colectivo como sujeto de estudio.

Años más tarde surgió la *Teoría de la Movilización de Recursos (TMR)* (Oberschall, 1973; Tilly, 1978; McCarthy y Zald, 1973, 1977; Gamson, 1975; Jenkins, 1981). Desde esta perspectiva, la *movilización* es el proceso mediante el cual un grupo asegura el control colectivo sobre los *recursos* necesarios para la acción colectiva, y de forma particular, le atribuye un valor significativo a las contribuciones de personas ajenas y a la cooptación de recursos institucionales (Jenkins, 1994, p. 15).

Para la TMR los movimientos sociales modernos se caracterizan por tener una organización formalmente estructurada y centralizada, y su éxito está determinado por factores estratégicos y por los procesos políticos que simultáneamente están ocurriendo en su entorno (Jenkins, 1994, p. 14), lo que significa que para explicar la acción colectiva hace un análisis a

partir del cual la lucha por el poder está en función de la estructura organizativa, las alianzas y del contexto político en el que se origina el conflicto.

A partir de ese enfoque se desarrolló la *Teoría de la Oportunidad Política (TOP)* (Tilly, 1978; McAdam, 1982; Tarrow, 1994), que hace referencia a aspectos estructurales de los movimientos sociales.

Para Charles Tilly (1978), uno de sus principales exponentes de esa teoría, la existencia, alcance o ausencia de la acción colectiva está en función de dos binomios: la oportunidad-amenaza para los grupos, y la facilitación-represión por parte de las autoridades. A partir de estos pares los grupos pueden o no congregarse para emprender, regular o extinguir la protesta (Somuano V., 2007, p. 35).

De acuerdo a Doug McAdam (1988) para explicar la formación y desarrollo de los movimientos sociales es necesario considerar las oportunidades políticas del entorno, las crisis, los enfrentamientos y las acciones de represión, la expansión del estado de bienestar y la politización de la vida privada (Somuano V., 2007, p. 35).

Por otro lado, desde el enfoque de Sydney Tarrow (1997), los movimientos sociales se definen como:

“desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las élites, los oponentes y las autoridades” (Tarrow, 1997, p. 21)

De acuerdo a esta definición, la acción colectiva es contenciosa, en el sentido de que se realiza para poder intervenir en un sistema político formal, antagónico, sostenible y de manera organizada.

A pesar de sus diferencias, estos tres autores coinciden en que la existencia de la acción colectiva está vinculada estrechamente con el Estado, su estructura organizativa, las alianzas políticas para la obtención de recursos y las oportunidades que se presentan en el escenario político. Tarrow (1997) sin embargo, afirma que los aspectos anteriores contienen elementos que pueden explicar la acción colectiva desde un enfoque histórico y dinámico a partir de un

“mecanicismo metodológico”, es decir, a través de la identificación de *mecanismos y procesos causales de la dinámica de contención*¹¹; que pueden ser de tres clases:

- Ambientales. Son el resultado de influencias del exterior que afectan la vida social, como los procesos de urbanización, la proletarización, los cambios demográficos, las crisis y las recesiones económicas.
- Cognitivos. Se refiere a las alteraciones de la percepción individual y colectiva de los cuales los actores sociales interpretan, clasifican y enmarcan el mundo social, tales como cambios en la forma de pensar, la construcción de un discurso político y la redefinición de los marcos de interpretación de la realidad social.

Relacionales. Se refiere a los eventos que alteran la interrelación a nivel individual, grupal e interpersonal, y que contribuyen a que los actores sociales descubran entre sí intereses comunes a partir de los cuales se establecen acciones de solidaridad. (Tarrow, 1997)

Ahora bien, el primer concepto relevante de esta corriente que se retoma en este estudio, es el de *ciclo de protesta*, ya que ayuda a explicar la articulación de los mecanismos, trayectorias de acción y distribución de flujos de protesta durante un periodo determinado. Para Tarrow (1997), un ciclo de protesta se define como:

“Una fase de intensificación en los conflictos y las confrontaciones en el sistema social, que incluye una rápida difusión de la acción colectiva en distintos sectores; la transformación de marcos para la acción colectiva, la innovación acelerada de formas de confrontación; participación organizada y unas secuencias de interacción intensificada entre disidentes y autoridades que pueden terminar en una reforma, una represión o una revolución” (Tarrow, 1997, o. 263).

En otras palabras, la magnitud y duración de los ciclos de protesta depende de una serie de características como la difusión sectorial y geográfica del problema, la expansión del repertorio de confrontación, la aparición de nuevas organizaciones del movimiento y el reforzamiento de otras antiguas, la creación de nuevos marcos maestros que vinculan las acciones de grupos dispares

¹¹ El primer mecanismo se le atribuye a Trejo y Andrade, 2013; Dabat y Leal, 2013 y Vega, 2012; el segundo a Hunt, Benford y Snow, 1994; y el tercero a Goodwin y Jasper, 2003.

entre sí, y la intensificación de la interacción entre los disidentes y el Estado (Tarrow, 1997, p. 266).

El segundo concepto que se recupera es la *estructura de oportunidad política* (EOP), en la cual están agrupadas todas las dimensiones del contexto político que incitan a las personas a actuar colectivamente. En ese sentido, Tarrow (1997) sostiene que las oportunidades políticas de los Estados modernos provocan incentivos para promover y difundir la acción colectiva, y que los cambios más importantes de esa EOP son la apertura del acceso a la participación; los cambios en la correlación de fuerzas políticas, la disponibilidad de los aliados influyentes y los conflictos entre las élites (Tarrow, 1997, 155-156).

Así, la EOP referencia al contexto sociopolítico que motiva la acción colectiva a partir de las condiciones políticas, económicas y los efectos que éstas pueden tener en sus expectativa de éxito o fracaso. Cabe señalar, que en este estudio a pesar de la riqueza de la obra de Tarrow (1997), se incluyó la definición de Sergio Tamayo (2019), por ser más sintética y accesible:

“el conjunto de condiciones del contexto político, económico y social, que permiten abrir o cerrar oportunidades explícitas para la acción colectiva” (Tamayo, 2019, p. 52).

En este sentido esta definición se refiere al contexto sociopolítico y económico en el que se genera el conflicto, y la forma en que éste influye en las decisiones de los actores sociales que moldean la acción colectiva.

Además de la EOP, los ciclos de protesta están determinados por *repertorios de contención*, el tercer concepto que se retomó en este estudio. Un repertorio de contención o repertorio de protesta es el conjunto de compilaciones de posibles formas de acción colectiva (Tamayo, 2019, p. 55). Incluyen manifestaciones, marchas, plantones, discursos políticos, performance, etcétera. La elección de un repertorio se relaciona con el sentido político y la cultura política de las organizaciones que constituyen un movimiento social. Los repertorios se adaptan con base en las condiciones de la EOP, y son elegidos de acuerdo al impacto y alcance político que a los actores sociales les interesa obtener.

Desde este enfoque, un repertorio de contención pueden observarse también como las formas simbólicas de un conflicto generalizado. Sin embargo, aunque Tarrow (1997) reconoce la

existencia de esa carga simbólica en la acción colectiva, expresada a través de diferentes formatos, no la considera relevante para el análisis político de los movimientos sociales:

“La distinción es importante, ya que si la lucha entre los movimientos y sus antagonistas, fuera primariamente simbólica, un movimiento social podría considerarse como un simple centro de mensajes cognitivos” (Tarrow, 1997, p. 210).

En resumen, la acción colectiva surge a partir de *ciclos de protesta* subyacentes que aparecen debido a la existencia de una *estructura de oportunidad política* (EOP) que se va transformando con el paso del tiempo, lo que significa que los actores políticos evalúan las condiciones del entorno, y determinan las acciones de un *repertorio de protesta* que contribuya a alcanzar sus objetivos.

Como puede observarse, el enfoque de Tarrow (1997) ayuda a explicar ciertos aspectos estructurales en cuanto al contexto político en el que surgen las movilizaciones, que motivan a los participantes, que facilitan el desarrollo de la acción colectiva y tratan de medirla en comparación con otros periodos. Sin embargo, las limitaciones de su propuesta radican en que ignoran las elecciones, los deseos y los puntos de vista de los actores sociales (Jasper, 2012, p. 7), por lo que deja afuera de su análisis los procesos a partir de los cuales surge la identidad colectiva de un movimiento social.

Ahora bien, para complementar la información anterior cabe mencionar en este estudio la definición de Isabela de la Rosa (2016), porque traslada el enfoque de la *Teoría de la Oportunidad Política* al contexto de la acción colectiva de los pueblos indígenas en América Latina, a partir de su experiencia en campo. Así, desde la postura de este trabajo, el concepto que se retoma para definir la acción colectiva es el de *movilización*, que para esta autora se define como:

“[...] el conjunto de acciones colectivas de carácter contencioso, caracterizadas por ser sostenidas, contar con un grado de organización social suficiente para desarrollar un marco interpretativo que ofrece una identidad común a quienes participan en ellas, y que les permite actuar juntos de una forma determinada en torno a una preocupación, demanda

o reivindicación específica o a un conjunto de ellas, que son compartidas por el colectivo de que forma parte” (De la Rosa, 2016, p. 223).

Aunque se trata de una definición universal, la propuesta de, de la Rosa (2016) fue formulada a partir de un profundo análisis comparativo entre casos de Ecuador y México, en los que destacó a los aspectos externos o contextuales (el tipo de Estado-nación existente en cada caso, los tipos de organizaciones indígenas que participaron, las formas de acción desplegadas y la influencia de actores externos); y a los aspectos internos de la acción (el papel de las iglesias en los proceso de concientización social y organización previa, el papel del discurso étnico como fuente de movilización, y la simbiosis relacional entre los líderes de las organizaciones, las organizaciones de los movimientos, y los movimientos como fenomenos empíricos) (de la Rosa Q., 2007, p. 2).

Con base en todo eso, de la Rosa (2007) determinó tres puntos de referencia claves para el analisis de movilizaciones indígenas:

a) las organizaciones de la movilización, en cuanto a su origen, estructura, funcionamiento y desarrollo, y que sirven de base para lo que puede denominarse como “recurso organizativo”.

b) los procesos enmarcadores de los actores sociales, en los que más allá del componente étnico, lo que ofrecen es el proceso de construcción de identidad colectiva a partir de elementos específicos; y

c) las formas que la acción colectiva toma, en diferentes momentos, ya sea que sean institucionales o no (de la Rosa Q., 2007, p. 17).

Estos ejes analíticos, son de mucha utilidad porque retoman la dimensión estructural con base en la teoria de la movilizacion de recursos, la teoria del proceso (oportunidad) político y el análisis de los marcos de interpretación, éste último como una metodología que será explicada a detalle más adelante.

En síntesis, a partir de estos conceptos analíticos y de las teorías de los movimientos sociales se delimitó un periodo que incluye los años 2010, 2011 y 2012, como el ascenso del largo ciclo de protesta del Movimiento en Defensa de Wirikuta, que a partir del 2013, comenzó a descender hasta entrar en un estado de latencia con acciones menos intensas pero permanentes.

La delimitación se basó en cinco aspectos concretos de la acción política del pueblo wixárika, con base en los ejes analíticos y los conceptos de los autores examinados:

- La identificación de la Estructura de Oportunidad Política.
- La conformación de la arena política.
- La difusión sectorial y geográfica del problema.
- La innovación de las formas del repertorio de protesta.

La transformación de marcos de los marcos para la acción colectiva.

Finalmente, vale la pena señalar, que los aspectos anteriores, constituyen procesos históricos, políticos, comunicativos, creativos y enmarcadores, de lo que se extraen factores que constituyen los mecanismos causales de la acción colectiva del pueblo wixárika.

1.4 Marcos de la Acción Colectiva

El *análisis de los marcos de interpretación* o *marcos de la acción colectiva* es una metodología versátil en la investigación de las Ciencias Sociales, que se utiliza en algunos campos de estudio como la Psicología, las Ciencias de la Comunicación, la Psicosociología, la Sociología Política, los Estudios organizacionales y los movimientos sociales.

La metodología de los marcos de la acción colectiva ha sido de mucha ayuda para explicar la naturaleza de los movimientos sociales y la identidad colectiva. Esta metodología surge gracias a los trabajos de David Snow (1994), Robert Benford (1994) y William Gamson (1992), y ha sido retomada en Gerhards (1995); Hunt, (1994); Tarrow (1997); Rivas (1998); McAdam, McCarthy y Zald (1999); Della Porta (1999); Laraña (1999); Chihú (2002a, 2002b, Máiz (2004) entre muchos otros, y sus aportaciones han ayudado a entender la ideología de los movimientos sociales en América Latina, las identidades colectivas y los discursos políticos de éstos.

El concepto de *marco* fue utilizado por primera vez por Erving Goffman (1974) desde una perspectiva psicológica como una categoría especial de sobreentendidos cognitivos que surgen de la experiencia cotidiana y de la percepción del mundo social. Para Goffman, los marcos de la experiencia se refieren a los esquemas de interpretación que permiten a los individuos:

“localizar, percibir, identificar, y clasificar los acontecimientos de su medio ambiente, su experiencia y su mundo” (Goffman, (1974) 2006, p. 21).

De acuerdo a lo anterior, los marcos de interpretación sirven para organizar la experiencia y guiar la acción individual o colectiva.

La propuesta de Goffman fue retomada por David Snow y Robert Benford (1992) a través de su obra sobre movimientos sociales, en donde la centralidad del análisis de los marcos de la experiencia se desplazó de lo individual hacia la colectividad. Desde este enfoque, un marco es:

“es el conjunto de creencias y significados orientados hacia la acción, que legitima las actividades de un movimiento social” (Snow & Benford, 1992, p. 152).

De acuerdo con estos autores los actores sociales organizan-enmarcan su experiencia alrededor de un conflicto, a partir de tres marcos de interpretación: el Marco del Diagnóstico, que se enfoca en la percepción del conflicto; el Marco Pronóstico, que se enfoca a la solución del conflicto, y el Marco Motivacional, que se refiere a las razones por las que se originó la movilización. A su vez este proceso de enmarcado lleva implícitos la identificación de un actor protagónico, uno antagonico y un tercero neutral al que se le puede llamar Audiencia.

Con base en lo anterior, en este estudio, el actor protagonista es Pueblo Wixárika, a través del CRW); el antagonista principal es la empresa minera First Majestic Silver; por audiencia se refiere la sociedad civil y organismos internacionales; el problema trata sobre un conflicto por las concesiones mineras en un área sagrada, sin consulta previa; y finalmente la meta en la cancelación permanente de concesiones mientras en toda la reserva.

Adicionalmente existe un espacio social bajo la mirada permanente de un público o audiencia que observa la interacción de los actores principales. En esta “arena de contendientes” los integrantes son los grupos o partidos involucrados y la audiencia. El problema detona con un acontecimiento desencadenante que frecuentemente funciona como revelador de las contradicciones sociales latentes.

Por supuesto, en nuestro caso de estudio, el conflicto no solamente se trata de la entrega de concesiones mineras, sino que implica una serie de necesidades desatendidas por el Estado como los índices de marginación en los que viven los huicholes en sus comunidades de origen,

así como la falta de respuesta de la Secretaría de la Reforma Agraria con respecto a sus problemas sobre la certeza jurídica de sus tierras comunales.

Por otro lado, este movimiento, en el que también participa a favor un sector de los campesinos de los núcleos agrarios también ha visibilizado la pobreza, la falta de servicios y de empleos remunerables y en general el abandono que el gobierno estatal y federal han tenido en la región. Tal coyuntura histórica sucede en un momento en el que aparecen “nudos críticos”, es decir, intervalos en los que la condensación de las contradicciones asciende e influyen en la atmosfera de presión y tensión (Giménez 1989).

Es en estos momentos cuando los actores socialpolíticos desarrollan competencias y habilidades, es decir, aprenden el proceso de enmarcado (framing process), como una estrategia para aumentar las capacidades de movilización

Desde el enfoque de la Sociología Política de Tarrow (1997) un marco es un:

“esquema interpretativo que simplifica y condensa el mundo de ahí fuera puntuando y codificando selectivamente objetos, situaciones, acontecimientos, experiencias y secuencias de acciones dentro del entorno presente o pasado de cada uno (Tarrow, 1997, p. 214).

Según este autor, los marcos permiten esquematizar o estructurar significados y a través de ellos los actores sociales pueden definir lo que representa un conflicto, de lo que no lo es; y pueden atribuirle a un actor la responsabilidad causal, así como la solución a la problemática. este proceso es conocido como “enmarcado”.

El proceso de enmarcado está codificado culturalmente, pero no se trata de una repetición de los contenidos solamente, sino que durante el proceso se construyen nuevos significados producto de la acción colectiva, de esta manera se seleccionan los símbolos culturales que enmarcaran sus discursos como un recurso estratégico para la lucha (Tarrow, 1997, p. 216).

En este sentido, este estudio se posiciona desde el enfoque de Tarrow, Snow y Benford, sin embargo, al inicio del análisis del discurso del primer ciclo de protesta del Movimiento en Defensa de Wirikuta, surgió la necesidad de agregar otro marco para mostrar algunas diferencias.

La razón es que el marco de pronóstico parece fusionar dos aspectos que parecen ser de diferente índole: por un lado, las estrategias de resistencia basadas en recursos jurídicos,

organizativos y performáticos de los repertorios de protesta para alcanzar metas concretas; y por otro, las consecuencias catastróficas de no alcanzar esas metas, en otras palabras, los efectos negativos a corto, mediano y largo plazo del conflicto.

Con base en lo anterior, la postura metodológica de este estudio va a añadir el marco estratégico que Sergio Tamayo propone al modelo de Snow. Para Tamayo (2006) el marco de pronóstico se justifica porque “el pronóstico es la reflexión a futuro del problema, con base en atribuciones que los actores hacen de la Estructura de Oportunidades Políticas” (Tamayo, 2006, p. 64).

En resumen los marcos que se van a distinguir en este trabajo son los siguientes:

- Marco de diagnóstico, que surge de la percepción del conflicto e identifican a los agentes causales responsables de acuerdo a sus características. Incluyen a los antagonistas del movimiento, es decir, personas o colectividades como adversarios que representan la oposición contra los valores, metas y prácticas del movimiento.
- Marco motivacional, que muestra las razones y motivaciones de los protagonistas por las que enfrentan el conflicto. Incluye además de los protagonistas a los aliados individuales y colectivos que apoyan los intereses del movimiento pero también a los actores neutrales o comprometidos susceptibles de transformarse en aliados, en otras palabras a la audiencia a la que se busca persuadir mediante recursos retóricos.
- Marco de pronóstico, que “es la proyección del problema que vaticina, augura, predice, en un modo de prever un futuro funesto de seguir la situación en su normal evolución, con base en las atribuciones que se le impugnan a los adversarios y en caso de que no se genere una reacción colectiva que lo evite. Se trata de vaticinar el curso del problema de no realizarse estrategias de resistencia” (Tamayo, 2006, p. 64).
- Marco de estrategia, que “establece un plan de acción, a partir de repertorios de movilización posibles, para corregir la situación problemática. Especifica el qué hacer y quién tendría que hacerlo, a través de objetivos específicos, tácticas y estrategias por seguir para modificar el curso de las circunstancias. El plan de acción y su justificación es lo que define la elección del repertorio de la movilización” (Tamayo, 2006, p. 64).

Existe también un *marco maestro* que desempeña la misma función de un marco de significación para la acción colectiva pero a una escala mayor, porque abarca una red de

movimientos sociales que se asemejan entre si y que comparten significados más generales. (Snow & Benford, 1992, p. 38).

De acuerdo a Snow y Benford (1992), el análisis de los marcos de la acción colectiva requiere examinar un proceso de alineamiento que surge y que tiene por objetivo, que la ideología y los objetivos del movimiento caminen a la par con los intereses, valores y creencias de potenciales aliados y seguidores,¹² de lo contrario no se sumarían participantes al movimiento.

De acuerdo esos dos autores, en el alineamiento de marcos pueden distinguirse cuatro procesos: la conformación de un puente entre los marcos de significación de los actores sociales; la ampliación de marcos; la amplificación de marcos; y la transformación de los mismos (Chihú A. , 2007, p. 31), y se describen a continuación:

- Puente entre marcos: Es el proceso donde se revela la convergencia de intereses y sentimientos de agravio e injusticia de los actores sociales con participantes potenciales. Identifica los denominadores comunes entre ellos, pero puede tener el sesgo de ignorar la creación de significados, símbolos culturales e ideológicos y se centra en los procesos de interrelación social que ocurren dentro de las organizaciones.
- Amplificación: Es el proceso a través del cual se fortalece o clarifica un marco interpretativo sobre un conflicto o un conjunto de eventos, resaltando valores o creencias específicas de los actores sociales que as comparten pero que no les dan suficiente relevancia.
- Extensión: Ocurre cuando la ideología del movimiento no se relaciona con los valores y creencias de los actores sociales, por lo que el movimiento trasciende sus fronteras y suma esas perspectivas a su discurso.
- Transformación: Es un proceso en el que el movimiento transforma totalmente su percepción de la realidad; lo que antes era tolerable ahora se vuelve intolerable y las causas también se les atribuyen a nuevos actores (Chihú A. , 2006, p. 12) .

¹² Por ejemplo, en el proceso de alineación del marco maestro sobre derechos indígenas del Movimiento en defensa de Wirikuta, es menor la distancia para la alineación entre el Relator Especial del Foro Permanente de Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, que con un representante de la Cámara de Minería; y su relación simbólica con el peyote es más similar a la de los indígenas de la Iglesia Nativa de América del Norte, que a la de un equipo de biólogos de algún instituto de biología.

Estos procesos vinculan de una u otra forma a través del discurso a los actores sociales con otros actores o con la sociedad civil, lo que le da vida al movimiento persuadiéndolos a involucrarse en la acción colectiva.

Para Aquiles Chihú (2006), uno de los exponentes latinoamericanos que ha hecho diversos estudios con base en el análisis de marcos de la acción colectiva, el alineamiento de los marcos es un enfrentamiento interdiscursivo como producto de una microvilización,¹³ en el que los actores sociales luchan por defender su posición hegemónica y su ideología frente a un discurso que se opone a su propia forma de entender la conflictividad y la política (Chihú A. , 2007, p. 58), así como la naturaleza, la vida, la muerte y la sociedad.

Finalmente, en palabras de Chihú lo que aporta el análisis de marcos de la acción colectiva es una vía para entender que los movimientos sociales no son solamente el resultado de una teoría económica y política reduccionista con base en la relación de costos y beneficios, sino de la interpretación del conflicto y del sentido que le otorgan a la movilización en sí a partir de la identidad colectiva (Chihú A. , 2006, p. 222) .

1.5 Análisis del discurso político

El estudio de la acción colectiva a menudo suele llegar a la confluencia de distintas rutas metodológicas. Si bien la metodología central de este estudio es el *análisis de los marcos de interpretación* (Chihú A. , 2006) para entender el significado del discurso del Movimiento en Defensa de Wirikuta, existen otras herramientas que ayudan a comprender aspectos relacionados al proceso de comunicación y a su significado cultural y político.

El *análisis de los marcos interpretativos* ayuda a distinguir las condiciones de producción y difusión de elementos ideológicos y culturales durante el proceso de transformación de la acción colectiva en movimiento social (Chihú A. , 2006, p. 10), lo que significa que el discurso de un movimiento social muestra un conjunto de valores y creencias con base a los cuales los actores sociales justifican su participación, metas y objetivos.

No hay que olvidar, que el discurso político de los movimientos sociales indígenas es producido desde un lugar de enunciación singular, que da cuenta de las condiciones de

¹³Para Chihú, la micromovilización se relaciona con los procesos interactivos y de comunicación que influyen en el alineamiento de marcos (Chihú A. , 2007, p. 33).

producción, circulación y recepción del discurso, por lo que en el análisis de los marcos, este estudio recurre a otros campos y herramientas de las ciencias del lenguaje y la semiótica de la cultura, como el modelo de los factores de la comunicación de Roman Jakobson y el análisis del discurso político de Julieta Haidar (2006) que siguió este estudio.

Las Ciencias del Lenguaje

En el macrocampo de las ciencias del lenguaje, el Análisis del Discurso y la Semiótica de la Cultura constituyen transdisciplinas que consideran los condicionamientos epistemológicos e históricos a los que la ciencia Occidental ha estado sujeta desde su creación. Estos campos de estudio, tienen la finalidad de superar el paradigma estructuralista-eurocéntrico en la producción del conocimiento científico y dar paso a la intersección de las ciencias cognoscitivas con las ciencias de la emoción, como marco para la creación de modelos analíticos que partan de *continuums teóricos categoriales*,¹⁴ para contribuir a explicar la realidad humana:

“La importancia del análisis del discurso y la semiótica de la cultura se debe a que constituyen campos teórico metodológicos fundamentales para la comprensión del funcionamiento de lo cultural, lo social, lo histórico, de lo ideológico y de lo político en las distintas prácticas semiótico-discursivas, y que permiten dar cuenta de la complejidad de los objetos de estudio en nuestro mundo contemporáneo” (Haidar, 2006, p. 46).

La Semiótica de la Cultura es la disciplina que estudia los sistemas semióticos estructurados y su interrelación entre sí (Lotman I. , 1993, p. 15). Desde esta perspectiva la categoría de discurso se relaciona con la del lenguaje, el habla y el texto. En este complejo proceso intervienen las reglas sintácticas, semánticas, pragmáticas, de cohesión y coherencia, las materialidades y sus funcionamientos, así como las reglas de poder, ideológicas y culturales; y todas éstas contribuyen al estudio de las identidades colectivas que paulatinamente van adquiriendo los actores sociales a través de la semiósis, es decir, del proceso de construcción de sentido (Haidar, 2006), definido como:

¹⁴ Se refiere a aspectos que están presentes en los fenómenos estudiados en todas las ciencias y en las artes; razón que cuestiona una vez más las fronteras de las disciplinas, y en su lugar, propone escalas gradientes entre uno y otro.

“un proceso y un recorrido cognitivo-emotivo que se relaciona con la dimensión cultural, la ideológica, la del poder, entre otras, con el cual los sujetos procuran conocer, comprender, explicar, analizar, interpretar el mundo, la realidad y a sí mismos; pero también por el cual los sujetos, dialécticamente, son interpelados, dominados y/o liberados” (Haidar, 2006, p. 99) .

Los procesos semióticos se producen durante cuando los actores sociales como sujetos discursivos se expresan durante el repertorio de protesta, acciones que pueden ser entendidas como *prácticas semiótico-discursivas*, un concepto que integra otras propuestas que se enfocan solamente en el significado del discurso o del texto, y se definen a partir de aspectos sintácticos, semánticos y pragmáticos. Así, desde la perspectiva semiótica de la cultura, los discursos pueden clasificarse en políticos, históricos, científicos, jurídicos, periodísticos y literarios, a partir de su objeto y función discursiva; los sujetos semióticos-discursivos presentes; las macrooperaciones discursivas y su materialidad.

El discurso político

El análisis del discurso político ayuda a la comprensión de la Política, es decir, de los funcionamientos, procesos y mecanismos del ámbito político. La producción discursiva en el ámbito de lo político constituye en sí misma, una práctica política fundamental (Haidar, 2004).

Entre las distintas escuelas y modelos sobre el análisis del discurso, la Escuela Francesa de los años 70, es la que más se acerca al estudio de la relación entre el discurso y el poder, como afirma Michel Foucault (2013):

“En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 2013, p. 14).

Lo anterior quiere decir que el discurso político que se produce en un movimiento social refleja las condiciones de dominación hegemónica de la sociedad en la que está inscrita la acción colectiva.

El discurso político contiene aparatos ideológicos/hegemónicos que expresan las relaciones de contradicción que influyen en su producción semiótico-discursiva, de ahí que el discurso político se encuentra en el lugar privilegiado en la producción y reproducción del poder y de la ideología. Por consiguiente, las prácticas semiótico-discursivas que producen los actores sociales son mecanismos importantes para la producción y reproducción de la política.

El análisis del discurso político en este estudio siguió dos vías: el modelo de Jacobson para el análisis de los factores y elementos de la comunicación del discurso del Movimiento en Defensa de Wirikuta; y otro distinto para el análisis del discurso político en términos jurídicos, como la demanda que interpusieron los wixaritari para la defensa de Wirikuta en 2011.

El modelo de Jacobson

Roman Jacobson (1958) planteó el modelo de la teoría de la comunicación de gran utilidad para el análisis del discurso político porque parte de “la construcción lingüística del acontecer social” (Vargas, 2015, p. 145).

De acuerdo con este autor, los factores que constituyen todo hecho discursivo surgen a partir de un destinador que manda un mensaje a un destinatario. Este mensaje, para ser operativo, requiere de un contexto de referencia, de un código común al destinador y al destinatario y de un contacto, canal físico y conexión psicológica que permite establecer y mantener la comunicación entre el hablante y el oyente.

Según este modelo el proceso de la comunicación lingüística implica seis factores constitutivos que lo configuran o estructuran como tal (Figura 2). Cada uno de estos factores corresponde una función diferente del lenguaje, que ayuda a transmitir el mensaje entre emisor y receptor facilitando el proceso de comunicación.

- **Función emotiva:** Esta función está centrada en el emisor quien pone de manifiesto emociones, sentimientos, estados de ánimo, etc.

- **Función conativa:** Esta función está centrada en el receptor o destinatario. El hablante pretende que el oyente actúe en conformidad con lo solicitado a través de órdenes, ruegos, preguntas, etc.
- **Función referencial:** Esta función se centra en el contenido o “contexto” entendiendo este último “en sentido de referente y no de situación”. Se encuentra esta función generalmente en textos informativos, narrativos, etc.
- **Función metalingüística:** Esta función se utiliza cuando el código sirve para referirse al código mismo.
- **Función fática:** Esta función se centra en el canal y trata de todos aquellos recursos que pretenden mantener la interacción. El canal es el medio utilizado para el contacto.
- **Función poética:** Esta función se centra en el mensaje. Se pone en manifiesto cuando la construcción lingüística elegida intenta producir un efecto especial en el destinatario: goce, emoción, entusiasmo, etc.

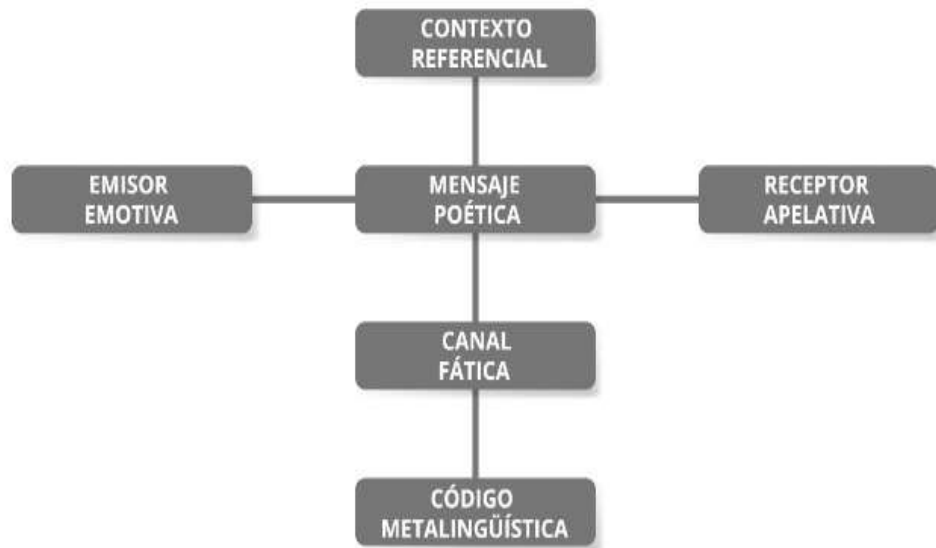


Figura 2. Funciones de la comunicación. Elaboración propia.¹⁵

¹⁵ <https://www.examendelaunam.com/materia/espanol/funciones-de-la-lengua/>

El modelo de Enthelman

A diferencia de Foucault, para quien el lenguaje de un discurso era el resultado de un sistema de dominación, para Jonathan Potter (1998) el discurso no es un reflejo de la realidad, sino todo lo contrario: "las descripciones y los relatos construyen el mundo o, por lo menos, versiones del mundo" (Potter, 1998, p. 130), lo que significa que la realidad social está construida a partir de discursos y estrategias discursivas que integran la percepción de la realidad social.

Dentro del discurso político existe el campo del discurso jurídico de carácter retórico-argumentativo. Este tipo de discurso no busca consolidar una ideología, como lo hacen los movimientos sociales; sino la construcción de la "verdad" de los hechos que serán ser juzgados por una instancia impartidora de justicia, a través de textos jurisprudenciales, sentencias, demandas, amparos, resoluciones, etcétera (Banderas Martínez, 2012, p. 13). En este caso, la demanda de amparo 819/2011-VI que las autoridades agrarias del pueblo wixárika interpusieron en el Juzgado Cuarto de Distrito de San Luis Potosí, el 18 de julio de 2011 (Imagen 2). Sin embargo, el análisis de esta demanda no podría realizarse por medio del modelo de Jacobson, que los factores y funciones que intervienen en el proceso de comunicación, no muestran las aportaciones epistemológicas y ontológicas de los argumentos jurídicos de los demandantes que contribuyen a alcanzar sus objetivos.

El análisis del discurso jurídico requiere analizar las estructuras argumentativas y las estrategias discursivas de los actores sociales de cara a la normatividad del Estado, a partir de las cuales, los hechos adquieren materialidad y estatuto de *hecho jurídico*¹⁶, a partir de narrativas que conducen al descubrimiento de la verdad sobre los hechos juzgados (Banderas Martínez, 2012, p. 1).

De acuerdo a Ricardo Enthelman (1982), el concepto de discurso jurídico se refiere a los sujetos discursivos que generan procesos de sentido con respecto a la *verdad jurídica* de un conflicto, es decir, una verdad, que es factualmente irrefutable, pero refutable jurídicamente de acuerdo a la interpretación de una norma (Ferrajoli, 2014). Para conocer la estructura argumentativa de un discurso jurídico se deben analizar los siguientes aspectos:

¹⁶ El hecho jurídico es un concepto del Derecho civil, que puede definirse como todo suceso que produce un efecto jurídico en relación a la adquisición, pérdida o alteración de los derechos de otros individuos.

- El proceso de enunciación, que remiten al sujeto enunciador e imprimen un carácter a la comunicación. En este aspecto, por ejemplo, en la comunicación jurídica del fallo, prevalece la forma declarativa y la imperativa con un escasa utilización de la forma interrogativa, mientras que en otros formatos del discurso jurídico la interrogación puede funcionar como componente relevante.
- El enunciado. Este aspecto muestra con mayor claridad el modo en que el sujeto ubica lo que dice en relación con la verdad.
- La razón por la que lo dice. El objetivo de la argumentación jurídica es influir en la forma en la que se interrelacionan las personas de acuerdo a la ley (Frutos, 2004).

1.6 La dimensión simbólica en la acción colectiva

En las luchas de los movimientos sociales, los actores sociales construyen un discurso político en relación un conflicto, buscando que sea congruente con su causa, sus objetivos, sus motivaciones y una alternativa de solución. Usualmente, ese discurso viene envuelto en formas simbólicas expresadas en los marcos de interpretación de los movimientos sociales. En otras palabras, las representaciones sociales al ser interiorizadas y objetivadas por los individuos, demuestran la eficacia y fuerza operativa que tiene la cultura (Giménez, 2005, p. 85) que permea en el discurso político.

Cuando lo político también es simbólico

En los años setenta, la antropología de Clifford Geertz (1973) propuso que la *Cultura* se relaciona con las estructuras de significados socialmente establecidos, dejando atrás la perspectiva clásica de la antropología entendida como el campo de estudio del comportamiento humano. En ese momento la Antropología comenzó a enfocarse en la interpretación de la Cultura a partir de lo simbólico, por lo que el debate alentó a otros investigadores a seguir un nuevo horizonte simbólico-interpretativo.

Desde este punto de vista, la cultura se muestra como un ente transversal en todo el mundo y en todo campo de estudio. De acuerdo a Geertz, la Cultura puede ser interpretada a

través de símbolos y las formas que producen en torno a significados creados por las sociedades humanas:

“un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas, por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz, ([1973]2003), p. 88).

Años más tarde, desde una perspectiva sociológica John Thompson (1988) resaltó la historicidad de la vida social y atribuciones comunicativas, y definió a la cultura como:

“la organización social del sentido, como pautas de significados históricamente transmitidos y encarnados en formas simbólicas, en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias” (Thompson, 1998).

La definición de Thompson (1988) reveló que las formas simbólicas y los significados que emanan de ellas responden a ciertos contextos históricos, y por lo tanto, para analizar la cultura de una sociedad, no es posible entenderla de forma abstracta, sino a partir de sus referentes sociales.

Por otro lado, Gilberto Giménez (2005) después de un exhaustivo análisis desde el enfoque semiótico definió a la cultura como:

“la organización social de significados interiorizados de modo relativamente estable, por los sujetos, en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en representaciones simbólicas, todo ello en contextos históricamente ” (Giménez, 2005, p. 75).

En otras palabras, la cultura¹⁷ provoca que los significados que existen en una sociedad emerjan del interior al exterior en relación al sujeto, lo que significa que las representaciones sociales se manifiestan en una realidad social, y al hacerlo se transforman en representaciones simbólicas. Si la cultura es para Giménez la organización social del sentido, entonces, lo simbólico puede entenderse como:

“el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles también llamadas “formas simbólicas”, y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad y relación (Giménez, 2005, p. 68).

En este punto hay que hacer énfasis, en que las representaciones sociales no son elaboraciones del sujeto, sino que le son inculcadas por un sector de la sociedad que busca transmitirle una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido. Al ser externas, y tener una intencionalidad práctica que ayuda a la construcción de una realidad común, expresan aspectos de carácter ideológico.

Desde el enfoque psicológico de Jean Claude Abric (1984), las representaciones sociales pueden entenderse como construcciones socio cognitivas, es decir, como el conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado (Abric, 1984).

Las representaciones sociales tienen cuatro funciones culturales que se cumplen cuando son interiorizadas por los sujetos.

- Función cognitiva: Brinda un esquema de percepción a través del que los actores individuales y colectivos perciben, comprenden y explican la realidad.
- Función identificadora: Define a la identidad social a través de representaciones sociales (formas simbólicas) y la diferencia de otros grupos.
- Función de orientación: Conduce los comportamientos y las prácticas de los individuos.
- Función justificadora: Explica, justifica o legitima a posteriori, las decisiones y los comportamientos ” (Giménez, 2005, p. 85).

¹⁷Esta definición también distingue que los estudios culturales pueden ser abordados como un proceso desde el punto de vista diacrónico (a lo largo del tiempo) o como una configuración presente, completa, articulada, específica, desde el punto de vista sincrónica (en un momento determinado).

De lo anterior, podemos inferir que las funciones de las representaciones sociales contribuyen a la adquisición de las ideologías políticas de los movimientos sociales, son reproducidas a través del discurso (van Dijk, 2005, p. 15). En otras palabras, las funciones de las representaciones sociales ayudan a los individuos a entender la política y su papel en ella, porque les brindan referentes culturales, identidad, dirección y legitimidad de la acción colectiva.

Desde otra perspectiva, Eunice Durham define el concepto de cultura desde un enfoque dinámico como:

“el proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos [...] a través de la práctica individual y colectiva, en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Giménez, 2005, p. 75).

Esto es, la cultura no es solamente la organización social del sentido de una sociedad determinada, sino que también tiene la cualidad de transformarse a sí misma, es decir, el modelo simbólico es una representación de la realidad que se modifica a través del tiempo en dos sentidos, del individuo influye en la transformación de la sociedad, pero la sociedad previamente influye en el individuo. Así, la cultura puede analizarse de forma sincrónica, en una sociedad en un momento determinado de la historia; y de forma diacrónica, es decir a través del tiempo como un proceso social de transformación simbólica.

Ahora bien, el *símbolo* puede ser entendido a partir de diferentes cualidades más que por una definición única. En primer lugar, desde la Semiótica de Iuri Lotman (2002) la cultura es un sistema lleno de símbolos, y éstos actúan:

“como si fuera un condensador de todos los principios de los significados y, al mismo tiempo, conduce fuera de los límites de la significación. Es un mediador entre diferentes esferas de la semiótica, pero también entre la realidad semiótica y extra semiótica. Es, en igual medida, un mediador entre la sincronía del texto, y la memoria de la cultura. Su papel es el de condensador semiótico” (Navarro, 1993, p. 47).

De acuerdo a Lotman, el primer aspecto que caracteriza al símbolo es su capacidad dinámica que de acuerdo a su naturaleza puede ubicarse dentro de una esfera de sentido y

simultáneamente aparecer en otra conservando su significado fundamental más allá del tiempo y del espacio (Navarro, 1993, p. 47). El símbolo también mantiene una relación entre el plano de la expresión y el plano del contenido y es un texto en sí, porque puede ser percibido visualmente como un icono (Navarro, 1993, p. 48).

La percepción de los símbolos posee una profunda naturaleza arcaica y se remonta a la época anterior a la escritura donde el conocimiento se guardaba en la memoria del colectivo a través de la tradición oral. La memoria del símbolo, es más antigua que el resto de la memoria de las sociedades humanas (Navarro, 1993, p. 49). La capacidad condensadora de sentido del símbolo se presenta después de mucho tiempo y de un proceso de sedimentación de significados que perduran en las siguientes generaciones.

En segundo lugar, el símbolo puede ser comprendido desde la perspectiva antropológica de Mircea Eliade (1964), al estudiar el fenómeno religioso durante la primera década del siglo XX. Según Eliade, los símbolos deben ser entendidos como:

“un lenguaje al alcance de todos los miembros de la comunidad e inaccesible a los extraños, pero en todo caso un lenguaje que expresa [...] la condición social, psíquica e histórica de la persona que lleva el símbolo y sus relaciones con la sociedad y el cosmos” (Eliade, ([1964]1972), p. 403).

El *símbolo* en este sentido es un identificador y un comunicador, es decir, clasifica y transmite la identidad y la posición social de un individuo, así como la forma en la que se relaciona con su comunidad de origen y con la divinidad, con lo sagrado, lo que va más allá del mundo conocido.

Por otra parte, a lo largo de la historia todas las sociedades han distinguido dos campos de la realidad: *lo sagrado y lo profano* (Eliade, 1964). El primero, se debe a la existencia de *hechos sagrados* son los ritos, mitos, objetos sagrados y venerados, símbolos de cosmologías, de teogúmenos, de hombres consagrados, de animales, de plantas, de lugares sagrados, rituales agrícolas, etcétera (Imagen 3).

Imagen 3. Símbolos del pueblo wixárika en un teapari (disco pétreo) ubicado dentro de un templo, donde se observa un venado, un toro, un águila y un peyote. Colección personal de Marina Anguiano (2019).

Un hecho sagrado transmite el significado de lo sagrado en un formato cultural y además, transmite el sentido del papel de los seres humanos en tanto su relación con la naturaleza y el cosmos en un momento determinado de la historia. Por el contrario lo profano –en donde los individuos intervienen, se relaciona con lo mundano, con la vida cotidiana, con lo certero, lo humano, lo terrenal y lo finito. Si todas las sociedades humanas han distinguido esos dos ámbitos (sagrado-profano), entonces existen símbolos que delimitan lo que es sagrado de lo que no lo es. Al respecto, Eliade define a los símbolos como:



“aquellos que prolongan una hierofanía, es decir, el carácter sagrado de algo; o que constituyen por sí mismos una “revelación” inexpresable por otra forma mágico religiosa” (Eliade, ([1964]1972), p. 400).

Eliade (1964), utilizó por primera vez el concepto de hierofanía para hacer comprensible la modalidad de lo sagrado en relación a un suceso, una aparición, un objeto o un espacio, que se convierte en “simbólico” por tener la impronta de lo sagrado en el plano de la vida cotidiana.

El símbolo refleja la existencia de una realidad sagrada a través del concepto de hierofanía, pero también puede ser una kratofanía, porque tiene la cualidad de “simbolizar” el poder religioso y en consecuencia político en una sociedad.

A su vez, es polisémico debido a la simultaneidad de los sentidos que revela (Eliade, ([1964]1972), p. 402). Esa ambigüedad muestra que los significados de los símbolos no están definidos no están restringidos y delimitados, o que permanecen igual a lo largo del tiempo. Por el contrario, su sentido se completa con la interpretación que los sujetos les dan cuando los ven, a pesar de pertenecer a distintos sectores de la sociedad, en diferentes lugares y momentos de la historia.

La eficacia simbólica de la cultura influye en la protesta a través de símbolos, significados y sentidos con funciones cognitivas, identificadoras, orientativas y justificantes de la acción

social. De esta manera, política y simbolismo están relacionados, y los movimientos sociales crean o revitalizan símbolos dentro de su discurso para comunicar el significado de sus acciones en la arena política, pero también para expresar la identidad cultural de los actores sociales.

El simbolismo en la acción colectiva

La dimensión simbólica de la cultura está presente en cualquier parte de la vida cotidiana y de la vida política. Durante la protesta, los movimientos sociales crean o revitalizan símbolos e ideologías que legitiman la acción colectiva¹⁸, lo que no es explicado por las teorías estructurales ni tampoco la identidad colectiva ni las orientaciones culturales de los actores sociales.

Por el contrario, otros sociólogos (Chihú 2006; de la Rosa 2016) sí reconocen la influencia de esa dimensión en el curso de la acción colectiva y sostienen que está presente en el discurso a través de los significados de los marcos interpretativos, en las formas simbólicas del repertorio de protesta (como la parafernalia de una marcha por ejemplo), lo que en conjunto transmite el sentido de los actores sociales sobre sí mismos y sobre las razones del movimiento social (De la Rosa, 2016, p. 223).

Para Touraine, esa ausencia está presente en las teorías de la movilización de recursos y del proceso político, debido a que:

“No explican de donde vienen las orientaciones de valores, o las orientaciones culturales que comandan las elecciones individuales, no explican de donde surge el poder o por qué aparecen nuevos actores sociales en contextos históricos distintos” (Feldis, 2003).

Tal vez desde la Sociología Política no se pueden explicar esas orientaciones culturales porque considera que la acción colectiva surge a partir de la elección racional y que el conflicto parte de las relaciones de dominación. Por el contrario, Alberto Melucci (1999) afirma que la acción colectiva surge de conflictos culturales o políticos sobre la base de identidades colectivas compartidas:

¹⁸ Sin embargo, algunas teorías de la Sociología Política no consideran relevantes el simbolismo en el análisis político de los movimientos sociales que luchan por el poder (Tarrow, 1997, p. 210).

“los conflictos sociales han sobrepasado los límites del sistema económico-industrial y se han trasladado hacia una dimensión cultural, en la que se ven afectados la identidad personal, el tiempo y el espacio en la vida cotidiana, la motivación y los patrones culturales de la acción individual” (Melucci A. , 1999, p. 33).

De acuerdo a Melucci (1999), la acción social tiene un carácter comunicativo y simbólico, lo que significa que a través de símbolos los movimientos comunican sentidos al resto de la sociedad (Chihú & López, 2007, p. 135), que aparecen de acuerdo a la dinámica histórica y cultural en la que están inmersos los actores sociales, y desde donde se distinguen, reconocen y se sienten como parte de una sociedad específica.

En palabras de Melucci (1999), un individuo será más propenso a formar parte de un movimiento social:

“en la medida en la que tenga un mayor acceso a los recursos cognoscitivos y emocionales, que le permitan participar en el propio proceso de identificación de la identidad colectiva basada en su subjetividad” (Melucci A. , 1999).

Desde esa perspectiva, la acción colectiva está impregnada de forma simbólicas que comunican significados y sentidos. Si la audiencia entiende las causas, los motivos y empatiza con los actores sociales por medio de sus expresiones de protesta puede sumarse a su causa, y esto ayudaría a explicar por qué los individuos se agregan a los movimientos sociales y que condiciones se requieren para que eso suceda.

Así, el simbolismo en la protesta aparece en un fenómeno de significación y comunicación presente en el discurso a través de “los textos con los que la protesta toma cuerpo, sale del espacio interior de los individuos, y se vuelve una experiencia sensible, revistiéndose de palabras, sonidos, colores, formas, gestos” (Leone, 2012, p. 162).

El papel de las deidades en la política

Una de las dificultades para entender el discurso del Movimiento en Defensa de Wirikuta, al igual que otros movimientos indígenas latinoamericanos, fue explicar el papel de las deidades

en la arena política, dado que, además de adquirir un gran protagonismo durante las ceremonias rituales, las festividades y peregrinaciones; también influyen en el desarrollo de la acción colectiva.

En la cosmovisión del pueblo wixárika existen 32 dioses de los cuales al menos cinco son recurrentes en su discurso: *Tatewari Tutsi* (Abuelo Fuego); *Tamatsi Kauyumarie*, (el Venado Azul); *Tawerik+* (el Padre Sol); *Tatei Yurinieka* (Nuestra Madre la Tierra) y *Tatei Niwetsika* (la Diosa del Maíz). Se trata de dioses primigenios que crearon el mundo y que se encuentran presentes en la vida cotidiana de los wixaritari.

Para poder entender el papel político de las deidades, fue necesario recurrir a la cosmopolítica de Beatriz Stranges, Bruno Latour y Philip Descola, con el fin de entender la acción colectiva como una gestión para alcanzar una vida en común que incluya a los humanos y los no-humanos; o *actantes*, es decir, actores sociales no humanos con agencia y están presentes en la arena política.

Desde la cosmopolítica (Latour, 2001), la acción colectiva no es una propiedad atribuible a los individuos exclusivamente, sino a una asociación de actantes humanos, y no humanos:

“Si podemos atribuir papeles provisionales “de actor” a los actantes es sólo porque se encuentran inmersos en un proceso de intercambio de competencias; es decir, se están ofreciendo mutuamente a nuevas posibilidades, nuevas metas, nuevas funciones” (Latour 2001:218).

El hecho de reconocer a entidades que son consideradas también actores sociales, implica reconocer la perspectiva de los actores indígenas, que desde su imaginario cultural, les atribuyen un papel en su memoria histórica. Las deidades pertenecen a un tiempo mítico que se extiende hasta el presente vivido a través de las ceremonias rituales y las peregrinaciones a los lugares sagrados, pero al ser fuentes de poder, también ocupan un papel en el sistema de jerarquías sociales. Así, como existen otras formas de hacer política más allá de la occidental, la cosmovisión también se refleja en los discursos del pueblo wixárika, y los dioses forman parte de la política y por lo tanto de la acción colectiva.

1.7 El pensamiento decolonial

Los primeros estudios sobre la cultura wixárika aunque de corte más etnográfico, al igual que la gran parte de los estudios americanistas se cimentaron en las investigaciones de expedicionarios y viajeros alemanes, franceses y estadounidenses, como Eduard Seler (1847-1922), Karl Lumholtz (1851-1922), León Diguet (1859-1926), Konrad Theodor Preuss (1869-1938) y Robert Zingg (1900-1957).

En su primer acercamiento a las comunidades indígenas de la Sierra Madre Occidental, a principios del siglo XX, Lumholtz, en su célebre *México Desconocido*, escribió lo que los wixáritari¹⁹ pensaban en relación al origen de la temporada de lluvias, indispensable para la producción de las cosechas. Este pensamiento, desde la perspectiva berlinesa de ese entonces, correspondía con el pensamiento mítico de un pueblo que está muy alejado aún de los destellos de la racionalidad occidental y por lo tanto de la civilización:

“... cuando hay urgencia de que llueva, recurren los huicholes al ingenioso medio siguiente: toman agua de una fuente sagrada situada a 200 millas al este, en la tierra del jículi, y la llevan hacia el oeste para echarla en el Océano Pacífico y lo mismo hacen con agua del mar que entregan en la fuente. [...] una y otra agua se sienten a disgusto y necesitan volver a sus [...] lugares. (Lo hacen) levantándose en forma de nubes y pasando por la región de los huicholes, por fuerza se encuentran ambas nubes, y a consecuencia del golpe, caen en forma de lluvia” (Lumholtz, [1904]1981: 69).

A mediados del siglo XIX, las naciones europeas desarrollaron un gran interés por las culturas precolombinas descubiertas en las tierras americanas que habían colonizado. Algunas décadas más tarde, Eduard Seler (1849-1922) y su esposa Caecilie Seler-Sachs (1855-1935), historiadores, etnólogos y lingüistas berlineses, considerados como los fundadores de los Estudios Americanistas, sistematizaron los conocimientos de varias investigaciones sobre las culturas de América y organizaban reuniones para que los científicos compartieran sus resultados y experiencias. Este campo de estudio ha sido tan prolífico desde entonces, que hoy en día

¹⁹ Wixáritari es el plural de wixárika. La “X” se pronuncia como doble “R”.

todavía se realiza el *Congreso Internacional de Americanistas*, celebrado por primera vez en 1875, y desde entonces, llevado a cabo en más de 50 países alrededor del mundo²⁰.

En su obra *Fiesta, Literatura y Magia en el Nayarit* (1998), Seler, comparó a “los indios huicholes” con un autentico fósil viviente, debido al grado de conservación de su cultura, prácticas políticas, religiosas, agrícolas y sus instituciones sociales (Jáuregui & Neurath, 1998, p. 98). No obstante, a pesar del valioso análisis al estudiar los registros y datos etnográficos de distintos investigadores y exploradores europeos, Seler supuso erróneamente que la cultura wixárika seguía la misma lógica de desarrollo que la cultura mexicana, -el imperio con mayor influencia política en Mesoamérica-, pero que aún se encontraba en una etapa rezagada en términos evolutivos.

Hoy se sabe que actualmente esa aseveración es errónea, debido a que cada cultura tiene su propia trayectoria de desarrollo en sentidos distintos y que se ha admitido que el paradigma del evolucionismo cultural es falso; y por otro lado, si bien existen ciertas relaciones lingüísticas entre ambas culturas, la cosmovisión wixárika es por mucho distinta a la mexicana, a pesar de que en lo general comparten la misma base cultural mesoamericana (Jáuregui & Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: ensayos sobre coras, huicholes y mexicanero* de K.Th. Preuss., 1998).

Adicionalmente, el término fósil viviente alude al sentido de una sociedad que se mantuvo estática, como si se hubiera quedado atrapada en el tiempo, en medio de las montañas, aislada de la historia de la humanidad, lo que es una falacia, debido a que es un hecho que las sociedades se transforman a través del tiempo en respuesta a los cambios del exterior y a sus necesidades internas. Los sesgos del eurocentrismo no permiten hacer análisis correctos de la realidad.

Algo similar le ocurre al resto de las ramas de las Ciencias Sociales. En el enorme cuerpo teórico y metodológico avalado por la Academia existe una ausencia de otras formas de conocimiento intrínsecas a la sociedad y al contexto específicos en el que se daban los hechos sociales.

²⁰ El Congreso Internacional de Americanistas, tiene por fin el estudio histórico y científico de América desde una perspectiva multidisciplinaria. Su última edición, en la cual tuvimos la grata oportunidad de participar, se llevó a cabo en julio de 2018, en la célebre Universidad de Salamanca, España. <http://ica2018.es/>

Lo anterior nos hace preguntarnos ¿cuál es verdaderamente el alcance de las teorías y paradigmas científicos que seguimos para explicar los fenómenos sociales como los movimientos sociales latinoamericanos; y por qué no se consideran además de las tradiciones clásicas, otras tradiciones filosóficas (oriental, árabe, hindi, china, africana, latinoamericana) para abordar el análisis sociológico?

Estas interrogantes tienen relevancia en los estudios sobre la acción colectiva porque cuestionan la capacidad de los modelos explicativos de la corriente europea y estadounidense para entender el escenario y la protesta social en América Latina.

Todo esto nos lleva al punto en que es necesario posicionarnos teórica y conceptualmente desde otras esquinas para contrarrestar los enfoques que han servido para explicar otros movimientos sociales que surgieron en otros tiempos y en otros momentos históricos, como el Estructural-funcionalismo, el Marxismo, las teorías de la elección racional y la movilización de recursos, las perspectivas culturales y fenomenológicas, las teorías del enfoque político, los procesos democráticos y la ciudadanía, la escuela de los nuevos movimientos sociales, y las de los movimientos antisistémicos.

La teoría descolonial²¹ surge a partir de la crítica de Enrique Dussel (2005) a la Modernidad, a raíz de la propuesta del Sistema-Mundo Moderno de Immanuel Wallerstein (1974), entendido como el conjunto de redes y circuitos comerciales surgidos con los descubrimientos de los siglos XV y XVI, y a partir de los cuales Wallerstein puso en evidencia las relaciones mundiales del capital, el estudio de las periferias, las semiperiferias y los centros (Adlbi Sibai, 2016, p. 25).

El objetivo fundamental del pensamiento descolonial es alejar la producción de conocimiento científico del espejismo civilizatorio guiado por la retórica de la Modernidad, porque ésta produce heridas coloniales, patriarcales y racistas (Mignolo, 2015).

De acuerdo a Walter Mignolo, existen tres tipos de colonialidad: la del poder, la del ser y la del saber. Estos procesos han ocasionado que a pesar del surgimiento de los Estados Nación, los

²¹ Los exponentes más interesados en investigar la teoría descolonial, relacionada con la coyuntura política de América Latina, los movimientos sociales y los gobiernos progresistas son: Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Zulma Palermo, Fernando Coronil, Eduardo Restrepo, Agustín Lao Montes, Freya Schiwy, Javier Sajinés, José David Saldívar, Boaventura de Sousa Santos, entre otros.

pueblos, culturas y otras minoría categorizadas en las jerarquías del sistema-mundo moderno occidental hayan sido invisibilizadas, ignoradas omitidas y violentadas a través de tecnologías y dispositivos de subalternización, mientras su desarrollo económico, político, científico y tecnológico sigue condicionado y limitado por las mismas estructuras coloniales de producción y reproducción hegemónicas (Adlbi Sibai, 2016, p. 33).

La crítica a la colonialidad surge cuando ésta es entendida de acuerdo a Anibal Quijano (2000) como un aparato de poder que se refiere la forma en que las jerarquías globales (laborales, epistémicas, lingüísticas, etno-raciales, sexuales, culturales, etc.) se imbrican entre sí, y se articulan en torno al mercado capitalista global, a la idea de raza y al sistema sexo-genero (Quijano, 2000).

Ahora bien, la producción de conocimiento etiquetado como científico depende del lugar de enunciación del sujeto que lo está produciendo. Como afirma Grosfoguel (2006), al ocultar el lugar de enunciación de los sujetos la expansión y la dominación coloniales occidentales pudieron construir la idea de superioridad cognitiva europea y la inferioridad cognitiva de las naciones colonizadas (Grosfoguel, 2006).

Cabe mencionar, que los lugares de enunciación en donde se produce el conocimiento también están relacionados con los diferentes tipos de racionalidades que convivieron durante la Modernidad y que a continuación se describen para entender los problemas epistémicos del conocimiento científico contemporáneo.

El modelo de racionalidad de la ciencia moderna que surgió con la revolución científica en el siglo XVI en Europa, y se vio reflejado en las ciencias sociales hasta el siglo XIX. Su naturaleza fue invalidar toda forma de conocimiento ajena a sus principios ontológicos, epistemológicos y metodológicos. Esta forma de pensar el mundo, aspiraba a la formulación de leyes universales destinadas a conocer el futuro de los fenómenos naturales y sociales para tratar de controlarlos y transformarlos.

El siglo XXI ha traído consigo el interés por la búsqueda de nuevas tradiciones filosóficas y la posibilidad real de un verdadero diálogo entre ellas, sobre todo a raíz del incremento de la conflictividad social en América Latina y su relación con el desarrollo y el alcance de los procesos democráticos entre los Estados Nación (Calderón F. , 2012).

Se trata de un momento coyuntural en el que las culturas colonizadas en los siglos anteriores que hasta entonces, habían atravesado la Modernidad, desarticuladas, menospreciadas y emulando todo lo europeo, comenzaron a hacerse conscientes de que todas las tradiciones filosóficas tienen el mismo valor histórico y el mismo derecho de argumentación sobre los núcleos problemáticos universales de la humanidad (Dussel, 2015, p. 13).

La filosofía moderna europea alcanzó una posición hegemónica gracias al colapso de otras tradiciones. Se presentó frente a las demás naciones como el centro de la racionalidad, no dudando en destruir y manipular los recursos teóricos de los habitantes de las colonias. Desde un lugar privilegiado Europa se proclamó frente al mundo con una etiqueta de universalidad absoluta.

Muchos años más tarde, la Sociología replanteó un fuerte crítica al eurocentrismo al reflexionar sobre la manera en la que los paradigmas científicos excluyen otras posibilidades de conocimientos. A partir de a propuesta de Casto Gómez y Grosfoguel (2007), el eurocentrismo se define de la siguiente manera:

“Es una actitud colonial frente al conocimiento, que se articula de forma simultánea con el proceso de las relaciones centro-periferia y las jerarquías étnico/raciales. La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto importante de la colonialidad del poder en el sistema-mundo. Los conocimientos subalternos como los de los pueblos indígenas, fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la Ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano [...] (Castro Gómez & Grosfoguel, 2005).

El eurocentrismo como forma de entender la realidad, aún está presente en gran medida en los países de Latinoamérica, actuando en perjuicio del desarrollo intelectual de sus sociedades, sobre todo, cuando el conocimiento -indígena o no indígena- es concebido fuera de las pautas científicas reconocidas en todo el mundo.

Al respecto, hay que aclarar que este “otro tipo de conocimiento” tiene tanta certeza como cualquier otro. Su presencia organiza la vida cotidiana e influye tanto en las prácticas sociales como en la acción colectiva. Para ilustrar la forma en que el eurocentrismo obstaculiza la

producción científica de las sociedades humanas, basta con recordar los primeros escritos sobre la cultura del pueblo wixárika²² hechos por autores europeos y norteamericanos.

La forma en que las tradiciones filosóficas del mundo responden a las interrogantes universales es a través de esquemas de pensamiento formulados a partir dos clases de racionalidades diferentes: la racionalidad mítica-simbólica y la racionalidad lógico-conceptual.

En primer lugar, la racionalidad simbólica o *mythos*, es un esquema de pensamiento a través del cual las tradiciones filosóficas han desarrollado un proceso de mito-poiésis, es decir, de creación de narraciones simbólico-míticas que abarcan una multitud de funciones para explicar e interpretar al mundo.

Estas narraciones otorgan un escenario de la realidad objetiva y subjetiva en la que está insertada un grupo social, así como una guía práctico-ética para saber el papel que juega en ella. Los mitos confieren sentido, y en su conjunto constituyen la biosfera semiótica o semiosfera en la que los individuos de una sociedad interactúan a través de la producción símbolos (Lotman I. M., 1996).

En segundo lugar, la racionalidad conceptual, o *logos*, destaca la precisión del sentido. Formula conceptos, entendidos como categorizaciones cerebrales de mapas mentales que unifican significados de los fenómenos empíricos que enfrenta el ser humano (Dussel, 2015, p. 13).

El paso del tiempo hizo que la Modernidad difundiera la idea de que el modelo de racionalidad del *mythos* se transforma en *logos*, como un paso totalmente inevitable; es decir, lo mitológico se convierte en lógico.

Esta tendencia fue una consecuencia lógica de la dominación política, económica y militar de las culturas hegemónicas que sometieron a las colonias. Las culturas dominantes superpusieron sus estructuras míticas a las de las culturas subalternas y generalizaron a idea de que solamente la racionalidad del *logos* es capaz de producir un conocimiento verdadero, y que la del *mythos*, debe descartarse por carecer de los fundamentos científico válidos, objetivos y

²²El wixárika es una lengua yuto-nahua y es la lengua viva más parecida al náhuatl. Con base en la propuesta de Joseph Grimes y José Luis Iturrioz, se distinguen cinco vocales (a, u, +, i, e); y trece consonantes (h, j, m, n, p, t, r, k, kw', ts, w, y, x). En español, wixárika se pronuncia WI-RRÁ-RI-KA, porque la "X" suena a "RR". Es el singular de "huichol"; y wixaritari se pronuncia "WI-RRA-RI-TA-RI" y es un plural, es decir, "huicholes". En este trabajo se utilizan las voces "wixárika-wixaritari" y no "huichol-huicholes" por una petición expresa que las autoridades tradicionales wixaritari hicieron al Gobierno de México en el año 2011.

tangentes y estar fuera de sus parámetros. Esta orientación intelectual trajo consigo un colonialismo epistémico aún presente en nuestros días, relacionado a la idea de cómo construimos el pensamiento y la influencia del eurocentrismo en él (López Bárcenas F. , 2018).

Durante las últimas décadas del siglo XX, las tradiciones filosóficas se dieron cuenta de que el modelo de racionalidad del logos atravesaba una profunda crisis debido en parte a que los grandes avances en las disciplinas científicas y los avances tecnológicos dejaban al descubierto lo mucho que aún faltaba por descubrir para comprender la realidad social del planeta.

Para entonces, se empezó a extender la idea de que el conocimiento que las Ciencias Sociales producían se generaba en latitudes que no escapaban del orden geopolítico que rige al mundo. De manera similar a la dominación de las naciones colonizadoras sobre las colonizadas, también la producción, circulación y distribución de conocimientos científicos y tecnológicos también se enfrentan a una dinámica de poder.

Descolonizar el conocimiento es admitir que dos modelos de racionalidad distintos pueden coexistir pacíficamente y dialogar entre sí sobre la universalidad de los discursos de la experiencia humana para poder generar un conocimiento más amplio y más profundo de las sociedades y sus transformaciones.

Sin embargo, para que se genere un diálogo auténtico es condición necesaria un momento en la historia humana, en la que dos o más culturas se encuentren en condiciones materiales y socialmente justas y semejantes en las que la interacción no esté definida por la predominancia de una clase de conocimiento y poder sobre otra, libre de condicionamientos culturales.

Esta fase en la historia de la humanidad, en la que el diálogo real puede surgir, se denomina Transmodernidad, entendida como “un proyecto mundial que reconoce un pluriverso transmoderno, que intenta ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana, y que no puede inscribirse en el posmodernismo porque éste, es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la Modernidad” (Dussel, 2015, p. 29).

En vista de lo anterior, podemos entender que la Transmodernidad, representa una oportunidad histórica para la creación y el intercambio de experiencias y conocimientos producidos desde una base de equidad, justicia social y derechos humanos.

De acuerdo a Santos, las Epistemologías del Sur sostienen que en el Norte Global existe una sensación de agotamiento intelectual y político, que se traduce en el fracaso para abordar los

retos que desafían al mundo en las diferentes esferas de lo social. Por el contrario, el Sur Global, es un amplio campo de innovación económica, social, cultural y política de creciente diversidad, en el cual los diálogos entre saberes traducen las condiciones de la pluriversalidad.

Si Enrique Dussel aportó el punto de partida de lo qué debemos hacer y la dirección que debemos tomar, Boaventura de Sousa Santos nos muestra con su obra la ruta para construir esa filosofía desde el ámbito epistemológico.

En la sociología decolonial de Sousa Santos, su propuesta pretende responder a la necesidad de recuperación de las experiencias de los pueblos que hasta entonces, han permanecido ausentes en el horizonte occidental. Se basa en la premisa de que la sociedad produce ausencias sociales, que invisibilizan a determinados grupos sociales y excluyen sus experiencias del horizonte cognitivo, por ejemplo, los conocimientos de los pueblos indígenas, campesinos y afroamericanos. Al exhibir estas omisiones de conocimiento, se facilita la búsqueda de su presencia, lo que nos permite objetivar el conocimiento que queremos encontrar.

La sociología de las ausencias del autor portugués, expone las realidades sociales y culturales de las sociedades periféricas y ayuda desde el plano epistemológico a las luchas sociales emancipadoras que suceden todos los días en contra del capitalismo global y esas ausencias cognitivas son contrarrestadas con una propuesta de cinco Ecologías (saberes, temporalidades, reconocimiento, transescala, productividades) que tienen el objetivo de superar el pensamiento hegemónico occidental (de Sousa Santos, 2009).

Boaventura de Sousa Santos (2009) se concentra en el descubrimiento de Epistemologías del Sur global y sostiene que para que exista justicia social debe primero existir justicia cognitiva; y en consecuencia, el conocimiento latinoamericano debe ser descolonizado. En otras palabras, el proceso de construcción de conocimiento debe despojarse en la medida de lo posible de conceptos universales eurocéntricos para dar paso a categorías de análisis latinoamericanas, que se basen en las tradiciones filosóficas de las sociedades que surgieron en el continente y en otros países del Sur global, y que no pueden explicar los saberes indígenas desde las categorías occidentales debido a que:

“... no cumplen con una función lógica operativa, que permitiera ganar por medio de su manejo, una mayor comprensión de la realidad indígena. Las categorías en sí no catalogan

los hechos culturales indígenas, hacen inventarios, pero no articulan entre ellos los contenidos que abarcan” (Gasché citado en Carrillo Trueba, 2013, p.10).

Las Epistemologías del Sur, se relacionan con los estudios de movimientos sociales, como éste, porque en su conjunto, tratan de dar respuesta a los problemas sociales más graves que existen en el mundo, no solamente como una resistencia ante el colonialismo epistemológico, sino como una verdadera transformación del orden político, social, cultural y económico. Asimismo, analizan los conocimientos generados en la lucha y la resistencia contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado (ALICE CES, 2015). Sin embargo, existe una crítica en relación a la teoría descolonial, elaborada por el Grupo de trabajo de Pensamiento Indígena Contemporáneo.

1.8 El pensamiento indígena contemporáneo

La descolonización del pensamiento va más allá de recuperar o reconstruir o almacenar en memorias los conocimientos de los pueblos indígenas. Implica dejar de usar en lo posible los esquemas teóricos y conceptuales de las ciencias sociales occidentales. Descolonizar el pensamiento es uno de los aspectos de mayor interés desde la perspectiva del *Pensamiento Indígena Contemporáneo*,²³ y debido a su complejidad y con justa razón, algunas de sus críticas deberán ser tomadas en cuenta en futuros estudios sobre movimientos sociales indígenas latinoamericanos.

El primer coloquio de este Grupo de trabajo se llevó a cabo el 9 de junio de 2016, y ha tenido tres ediciones. A él asistieron treinta investigadores de distintos programas de posgrados, pertenecientes de 17 culturas indígenas mexicanas, y fue organizado por la Suprema Corte de Justicia de la Nación, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Colegio de San Luis y

²³ El Grupo está integrado por profesores investigadores indígenas de distintos centros de estudio, entre los que sus principales exponentes son Pedro Márquez Joaquín, Adelaida Cucue Rivera, Juan Carlos Cortés y Alicia Lemus Jimenez, Eliasi, Casteloni, P'urhépechas, Cherán, Michoacán; Gabriel Pacheco Salvador, wixárika, Jalisco; Lenin Alberto Mosso Gonzalez, Julian Gerónimo Reyes, Jaime Garcia Leyva, me'phaas, Montaña de Guerrero; Emilia Flores Martinez, Aldegundo González Alvarez, masehuals, Puebla; Domitila Motilla Amarillas, yaqui, Sonora; Fortino Dominguez, zoque, Chiapas; Gudelia Cruz, tenek, SLP; Omar Cruz, Bartolome Lopez tsancue, Guerrero, Yasnaya Aguilar Gil, Rafael Cardoso, Ayuuk, Narciso Hernández, totonaku, Veracruz ; Fidencia Briseño, maya, Yucatán; Bernardo Esquer, mayo, Sinaloa; Agustín, Ramón Flores triqui, Ciudad de México, Juan Carlos Sánchez Antonio, zapoteco del Istmo; Víctor Terán Orozco, chinanteco de Oaxaca; Edith Herrera Martínez, Jesús León Santos, Tomás López Sarabia, y finalmente Francisco López Bárcenas, ñuú savi de Oaxaca.

el INALI. De acuerdo a Francisco López Bárcenas (2018) este evento tuvo como propósito impulsar un diálogo entre culturas que conforman entornos pluriversos, para poder generar alternativas que disminuyan las asimetrías intelectuales en el mundo (López Bárcenas F. , 2018). Las conclusiones que hizo este grupo -algunas muy radicales a nuestro parecer y por lo tanto muy interesantes-, se centraron en los alcances y las limitaciones de la teoría decolonial.

En primer aspecto crítico desde la perspectiva de Pensamiento Indígena Contemporáneo, el Sur global no está integrado por los países colonizados, sino por los pueblos indígenas que integran esos países; ya que para ellos, en la actualidad la población no indígena, que creció con el español como lengua materna, tiene una mentalidad eurocéntrica que difícilmente puede producir otra clase de conocimiento que no sea el occidental.

Desde la postura epistemológica en la que se basa este estudio, esta afirmación solamente es parcialmente cierta, ya que hace parecer que solamente los pueblos indígenas fueron afectados por el fenómeno histórico del colonialismo, y con base en ese argumento legitiman la centralidad de su participación en la producción del conocimiento contemporáneo.

Al respecto, nadie va a dudar que la brutalidad de ese choque cultural fue el equivalente a lo que hoy conocemos como genocidio, y que sus instituciones sociales fueron afectadas profundamente durante los siguientes siglos, incluyendo sus conocimientos, técnicas y saberes tradicionales, sin embargo, la relevancia de su protagonismo no debería minimizar el sufrimiento que otras minorías experimentaron en aquel entonces y hoy también en menor medida, como las poblaciones afroamericanas contemporáneas que descienden de los grupos de esclavos negros, moros y berebere importados a la Nueva España y que también vivieron la conquista y el periodo colonial. (Aguirre Beltrán, 1946), de los que no podía esperarse ningún tipo de producción intelectual, tanto por su condición de esclavo como por su condición social racial.

Algunos años después, la misma suerte se repetiría en todo el abanico novohispano de castas, y posteriormente, el nuevo México campesino, amestizado y evangelizado pero todavía rural, sería igualmente desestimado, empobrecido y juzgado como ignorante por estar ligado a las actividades agrícolas, de manera similar a los pueblos indígenas.

La posición de este estudio coincide en que las culturas mesoamericanas no fueron ni han sido las únicas afectadas, pero sí las que más profundamente sufrieron los embates del colonialismo, en sus aspectos estructurales, políticos y culturales. Sin embargo, no todas las

culturas indígenas fueron afectadas de la misma manera, ni al mismo tiempo, y con el paso del tiempo a raíz del mestizaje, el sector rural campesino también comenzó a padecer la pobreza, marginación, explotación y discriminación a la par de las comunidades indígenas.

En relación a la sociedad occidental urbana, sector campesino tiene conocimientos y técnicas diferentes que guían la producción agrícola; además de ser una minoría con un proyecto de vida distinto que también tiene un imaginario social cargado de símbolos.

La segunda crítica de grupo de trabajo hacia la teoría decolonial, es que frente a la crisis del sistema-mundo, los pueblos indígenas son los únicos que pueden resolverla, ya que el paradigma científico fundado en la filosofía europea ha sido agotado y por lo tanto, la cosmovisión amerindia es la salida para la construcción de nuevas ontologías, epistemologías, metodologías y de la teorización del conocimiento.

Al respecto, este estudio coincide en lo general de esa afirmación, porque la filosofía indígena en este sentido, entiende mucho mejor la relación entre seres humanos y naturaleza, y articula prácticas, avances tecnológicos y conocimientos más sustentables que los métodos occidentales de explotación, pero no solo por sus saberes, sino la racionalidad de sus culturas es opuesta a la lógica del capitalismo de hoy en día. Sin embargo, cabe subrayar que tampoco existe un conocimiento puramente indígena, o puramente occidental, si bien son matrices culturales son distintas, ambas han participado de intercambios culturales a través de las interacciones sociales de siglos atrás.

Las culturas son dinámicas, por lo que resulta infértil intentar trazar fronteras infranqueables y en su lugar habrá que encontrar las intersecciones entre ambos tipos de conocimientos que articulados respondan más satisfactoriamente a las necesidades de la sociedad.

El tercer aspecto afirma que la crítica no significa que el conocimiento europeo tampoco va a ser desechado por completo, sus teorías y categorías sirven para explicarles a los indígenas los conocimientos no-indígenas.

En otras palabras, el pensamiento indígena contemporáneo, no busca descalificar por completo el conocimiento que viene del exterior, por el contrario, trata de tomarlo y sacudirle “el polvo colonial” para poder utilizarlo en un contexto diferente. Adicionalmente, frente al colonialismo epistémico, los autores decoloniales representan una resistencia epistemológica frente al capitalismo y su labor ha sido desenmascarar a los países hegemónicos e incitar que los

pueblos indígenas combatan esta clase de colonialismo, que obstaculiza la producción de conocimientos y saberes. Sin embargo, los autores decoloniales, no pueden construir conocimientos desde la perspectiva del Sur Global, porque no conocen la lengua, la cosmovisión, ni el sentido de pertenencia indígena.

En resumen las críticas a la teoría decolonial del Grupo de trabajo son las siguientes:

- El Sur global no está integrado por los países colonizados, sino por los pueblos indígenas que integran esos países.
- Frente a la crisis del sistema-mundo, los pueblos indígenas son los únicos que pueden resolverla, porque el paradigma científico occidental está agotado, por lo tanto la cosmovisión amerindia es la clave para la construcción de nuevos conocimientos.
- El pensamiento indígena contemporáneo, no busca descalificar por completo el conocimiento que viene del exterior, por el contrario, trata de tomarlo y sacudirle “el polvo colonial” para poder utilizarlo en un contexto cultural diferente.

La síntesis de esas críticas a la teoría decolonial, lleva en este estudio a la propuesta es que dentro del Sur Global, existe un Sur indígena, consiente de sus limitaciones y que está luchando por descolonizarse a sí mismo para no estar condicionado culturalmente a una relación de dominación-explotación, centro-periferia, etnia-raza, y género.

La réplica de las críticas del pensamiento indígena contemporáneo a la teoría decolonial, desde la postura de esta investigación son las siguientes:

En primer lugar, la relación al papel de los pueblos indígenas y su papel exclusivo para solucionar la crisis del sistema-mundo, en este estudio no coincidimos con afirmación, ya solamente son ellos los que vive en un planeta en crisis. Aunque admitimos que efectivamente la crisis los ha afectado en mayor medida, muchos otros sectores han sido empobrecidos económica y culturalmente como resultado de la dominación hegemónica. Por lo tanto, la diversidad de contribuciones que los no indígenas pueden aportar son igual de valiosas al discurso de la justicia y el Buen Vivir.

En el segundo aspecto, coincidimos con que el paradigma de la racionalidad occidental ha demostrado no ser suficiente para entender la realidad social y que el nuevo paradigma científico si debe construirse a partir de la cosmovisión amerindia, pero además de otros tipos de cosmovisiones alrededor del mundo. En decir, incluyendo a sociedades situadas en países

colonizadoras que se conducen con base a otros tipos de racionalidades, tradiciones filosóficas, y ontologías que permiten visualizar otras epistemologías para el análisis de la sociedad.

El tercer aspecto parece aludir a una postura más metodológica que teórica. Cuando López Bárcenas (2017) afirma que el pensamiento indígena contemporáneo busca tomar y sacudir “el polvo colonial” de los conocimientos externos, no se trata de descalificarnos por completo, sino de evaluar la plataforma cultural e histórica en la que fueron formulados. De lo anterior podemos pensar entonces, que hay para saber la conveniencia los conocimientos occidentales, se debe comparar el contexto social y cultural en el que fueron creados y el contexto social y cultural en el que se desean ser utilizados.

En síntesis, las aportaciones de la teoría decolonial y el pensamiento indígena contemporáneo podrían entenderse de la siguiente manera. La construcción de paradigmas científicos en el estudio de la acción colectiva, debe surgir después de analizar la viabilidad de las teorías y los conceptos de las escuelas europea y estadounidense para los conflictos que suceden en América Latina, dadas sus diferencias y similitudes en su estructura social y cultura. Para eso hay que observar los lugares de enunciación de los sujetos sociales que produjeron esos conocimientos y determinar cuáles y de que manera pueden aportar para la explicación de fenómenos sociales como los movimientos sociales.

La inclusión de otros saberes enriquece la exégesis añadiendo categorías de análisis y conceptos que transmiten nuevos significados al conocimiento occidental, y nuevas formas de interpretar y actuar en el mundo, por ejemplo, los conocimientos sobre medicina tradicional, el arte indígena, o el lenguaje como vehículo de sentido con conceptos como *Kiekari* o *Nierika*, el primero alude al territorio y el segundo al arte y la simbología ritual.

Para finalizar este apartado, es necesario mencionar que este estudio va a considerar datos que provengan de ambos modelos de racionalidad, la mítica y la lógica. En otras palabras, debe integrar el conocimiento basado en el *mythos* de la cultura wixárika, ya que son los mitos los que dan sentido a las prácticas sociales, religiosas y políticas en las que se ubican las acciones colectivas.

Esto significa ubicar en la semiosfera wixárika los elementos simbólicos y culturales que están presentes durante el periodo de la peregrinación, y que simultáneamente se reflejan en la construcción del sentido de las prácticas semiótico-discursivas que el pueblo wixárika en su

conjunto produce durante los ciclos de protesta. En contraste, el conocimiento que se basa en el modelo de racionalidad del logos, resultaría de las perspectivas sociológicas que teorizan sobre movimientos sociales, y que retomaremos en otros apartados de este capítulo; de esta manera se incluirían los dos enfoques.

1.9 Ecología Política

La Ecología Política brinda diversas herramientas teórico-conceptuales para analizar la naturaleza de un conflicto en los estudios sobre acción colectiva relacionados a los problemas con el medio ambiente. En este estudio, es de mucha utilidad para establecer lineamientos generales sobre este campo, y sobre todo para caracterizar el conflicto socioambiental en Wirikuta, como un conflicto por el *Patrimonio Biocultural* del pueblo wixárika, que comparte con los habitantes de los núcleos agrarios de la reserva.

Estas herramientas incluyen varias dimensiones analíticas sobre los tipos de conflictividad que secundan a lo ambiental: territorial, cultural, política o social. Cada dimensión parte de una construcción teórica distinta que en todo caso por separado parece no ajustarse a algunos estudios sobre movimientos sociales como éste, debido a la multiplicidad de sus argumentos políticos.

La Ecología Política (Martínez Alier, 1997; Escobar, 2000; Leff, 2012) actúa en el campo del poder que se presenta dentro del conflicto de intereses por la apropiación de la naturaleza. La Ecología Política puede ser entendida como vértice para analizar las transformaciones ambientales desde aristas sociales, culturales y políticas y se empezó a consolidar desde los años 60 en los que la conflictividad ambiental se colocó en la agenda internacional como resultado de los movimientos sociales ecologistas alrededor de todo el mundo.

En sus inicios, este campo de estudio surgió como un reclamo ante los impactos negativos de la sociedad industrializada (deforestación, contaminación, extinción de especies, cambio climático, transgénicos, extractivismo), que se apoderaba vorazmente de grandes territorios para la explotación de recursos naturales, como (Durand, Figueroa, & Guzmán, 2011).

Desde esta perspectiva, para Gabriela Merlinsky (2013), los conflictos ambientales que este campo atiende son disputas de carácter político, que con base en argumentos ambientales que generan tensiones en las formas de apropiación, producción, distribución y gestión de los recursos naturales en cada comunidad o región, y que ponen en evidencia las relaciones de poder

que posibilitan el acceso de esos recursos a ciertos actores mientras excluyen a otros (Merlinsky, 2013, p. 40).

En los 90, se formuló un nuevo enfoque en el que los conflictos ambientales ya no se analizaban como luchas políticas exclusivamente, sino como construcciones históricas, en las que el lenguaje y el conocimiento intervienen para su existencia (Escobar, 1995; Braun y Wainwright, 2001; Escobar y Paulson, 2005).

De acuerdo a esta propuesta, el ejercicio del poder no radica en el control sobre los recursos naturales, sino en la supremacía de un conocimiento que se impone con una etiqueta de universalidad sobre los conocimientos de otros sectores de la sociedad a través de símbolos en el discurso político de los movimientos. Al posicionarse de esta manera, la Ecología Política posibilitó la identificación de procesos de construcción de sentido de los sujetos semióticos, con lo que facilita la explicación de la conflictividad ambiental a partir de las diferencias entre significados culturales (Escobar, 1995; 2000).

Desde la perspectiva de Gabriela Merlinsky (2013), las sociedades reaccionan a los problemas ambientales a través de un conjunto de mediaciones simbólicas que vienen junto con el proceso de selección y definición de las instituciones sociales (Merlinsky, 2013). Así, puede afirmarse que las movilizaciones siguen estrategias discursivas generadas que buscan la reivindicación de valores culturales, para lo cual, requieren de un enfoque semiótico, a través de cual los discursos de los actores sociales se consideran como dispositivos capaces de producir y reproducir las relaciones de poder.

Otro de los rasgos de la Ecología Política, es que está vinculada también a la Geopolítica²⁴, en la que los conflictos a menudo son resultado de la implementación de megaproyectos, resultado de dos proyectos civilizatorios distintos: el neoliberal y el de los países del Sur, caracterizados por su gran diversidad cultural y étnica.

Cabe señalar, que a pesar de la popularidad de los “Megaproyectos”, este término no es un concepto consolidado, parece tener una intención descriptiva, sin embargo, es muy debatible debido a que a primera vista, parece describir que el conflicto ambiental es provocado por la

²⁴ Se trata de una interdisciplina con base en el concepto acuñado por Rudolf Kjellén en 1916, que hace referencia a que la política está en función de los factores geográficos del Estado (Cuéllar L., 2012).

imposición de un proyecto de desarrollo económico de gran impacto social y ambiental impuesto por el Estado y/o ligado a la inversión extranjera de empresas transnacionales (Sánchez, A., 2019).

Sin embargo, no termina de caracterizar la naturaleza del conflicto, retoma el prefijo *mega*, como sinónimo de gran, e incluye por igual la construcción de un acueducto, una minera o una termoeléctrica en un territorio indígena, que un complejo inmobiliario en zonas urbanas, o un proyecto turístico o un campo de golf (Sánchez, A., 2019).

Ahora bien, al partir del hecho de que México es un país pluricultural con un extenso territorio que cubre una gran diversidad de ecosistemas, los estudios sobre conflictividad ambiental que se han hecho han ligado inevitablemente a las comunidades indígenas y campesinas, al reconocer que la racionalidad ecológica de las prácticas productivas tradicionales tiene mayores posibilidades de impulsar el desarrollo social de forma sustentable con el medio ambiente.

Uno de los atributos centrales en la cultura de los pueblos indígenas y otras similares es la relación naturaleza-sociedad, aspecto que permanentemente está amenazado por lo que es necesario proteger los valores culturales y los derechos de los pueblos indígenas asociados a sus territorios ancestrales, ya que la destrucción de sus medios de subsistencia y recursos naturales implica en la pérdida de su identidad cultural y de las bases de su subsistencia.

Por esta razón en las últimas décadas, los grupos campesinos e indígenas se convirtieron en los nuevos protagonistas de los movimientos sociales que buscan retomar y recrear formas locales de apropiación de la naturaleza; es decir, no solamente enfrentan conflictos ambientales que afectan a sus comunidades, sino que defienden valoraciones ecológicas que están ancladas a su cultura (Toledo et al, 1993, p. 293).

Los pueblos indígenas reproducen sus culturas en espacios geolocalizados, como comunidades agrarias o en un territorio, y tienen una fuerte vinculación con el uso milenario de los recursos naturales y biológicos que conforman ensambles ecosistémicos y paisajes, que a su vez, están estrechamente relacionados con sus sistemas alimentarios, y otros aspectos relacionados con la vestimenta, salud, conocimientos e imaginarios socioambientales organizados por su cosmovisión (Boege, 2017, p. 43).

Nada de lo anterior, sería posible si perdieran la capacidad de reproducir esa relación naturaleza-sociedad, es decir, si desaparecieran los mecanismos mediante los que la humanidad transmite esa memoria cultural a las siguientes generaciones.

La memoria cultural de las sociedades humanas podemos entenderla como la intersección entre lo biológico y lo cultural; y tiene un carácter tripartita: genética, lingüística y cognitiva. En palabras de Víctor Manuel Toledo (2008):

“una parte la biología humana es el resultado de la variabilidad genética y lingüística que resultó de varios diferentes contextos espaciales, ecológicos y geográficos”(Toledo, 2008).

La memoria genética es la colección de recuerdos de los antepasados que se transmiten a las siguientes generaciones a través del ADN (Animuspedia, 2020). La memoria lingüística constituye una característica estructural, vital y necesaria de cada cultura. Adopta su nombre porque da cuenta del conocimiento lingüístico en relación a otros aspectos cognitivos de la mente humana, tales como la memoria. La memoria cognitiva es el resultado de las formas de adaptación de los seres humanos al conjunto de condiciones concretas, específicas, dinámicas y únicas de la Tierra (Shreeve, 2006; Maffi, 2005).

En su conjunto todo esto representa la memoria biocultural de la especie humana. A pesar de que en la actualidad la modernidad, la industrialización y el capital alcanzan casi cualquier región del planeta, se encuentran miles de comunidades tradicionales que sobreviven alrededor de todo el mundo mediante prácticas milenarias que aprovechan de manera sustentable los recursos naturales y la gran diversidad biológica de cada uno de los ecosistemas (Toledo & Barrera, 2008).

La memoria biocultural de los pueblos indígenas muestra los aspectos fundamentales de la relación naturaleza-sociedad. Esa memoria biocultural se transforma en el patrimonio iocultural cuando una sociedad la considera un legado para las siguientes generaciones (Toledo & Barrera, 2008).

En este contexto, Eckart Boege (2008) propone el concepto de *Patrimonio Biocultural* de los pueblos indígenas, entendido como:

“El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas se traduce en bancos genéticos de plantas y animales domesticados, semidomesticados, agroecosistemas [paisajes bioculturales] plantas medicinales, conocimientos [tradicionales] rituales y formas simbólicas de apropiación de los territorios. En torno a la agricultura [los indígenas] desarrollan su espiritualidad e interpretan [de manera unitaria] su relación con la naturaleza. Las culturas indígenas participan de saberes y experiencias milenarios en el manejo de la biomasa y de la biodiversidad (Boege, 2008, pp. 19-24).

El patrimonio biocultural de Wirikuta se desglosa a través de la dimensión biológica, cultural y jurídica de los wixaritari, así como de los campesinos mestizos de los ejidos de la reserva.

Dimensión biológica

La dimensión biológica se refiere a la biodiversidad que existe en la reserva de Wirikuta. Se trata de una región muy especial localizada dentro de lo que se denomina *Complejo Ecorregional Desierto Chihuahuense*; y que se intersecta con los Valles Occidentales de la Meseta Central del Altiplano Mexicano Nordoriental. El desierto chihuahuense es uno de los tres desiertos con mayor diversidad riqueza en el mundo. Este complejo ecorregional abarca 629,000 km², desde el sur de EUA hasta el centro de México. Es un desierto caracterizado por su importancia como cuenca de captación de agua, que abastece industrial y domésticamente a una vasta población en el norte de México y el Sur de Estados Unidos. Por lo tanto, la mayor parte de las amenazas están ligadas de manera directa al crecimiento demográfico y la distribución de la población incluidos de manera importante la expansión urbana y agrícola (Pronatura Noreste A.C., 2000, p. 2).

En Wirikuta hay una extraordinaria megadiversidad porque habitan más de 50 % de aves, mamíferos y cactáceas entre otros seres vivos, la mayor parte de ellos endémicos, como el peyote y algunos más están en grave peligro de extinción, por ejemplo al Águila Real mexicana. Wirikuta constituye apenas el 0.3% del desierto Chihuahuense, pero alberga el 56% de las 250 especies de aves presentes en el Complejo Ecorregional (2 endémicas, 5 amenazadas, 1 en peligro de extinción y 7 bajo protección especial); el 53% de las 100 especies de mamíferos de la

Eco región (6 endémicas, 7 amenazadas, 2 en peligro de extinción y 2 bajo protección especial); el 14.5% de las 345 especies de cactáceas del Desierto Chihuahuense (12 endémicas, 4 amenazadas, en peligro de extinción y 9 bajo protección especial) , por lo que de acuerdo a algunas fuentes, el área natural protegida de Wirikuta tiene un rango de prioridad 1 y un alto nivel de amenaza (Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas, 2012). (Imagen 4).

Hay que mencionar además, que todas las especies de organismos (flora y fauna) no sobreviven individualmente, forman parte de ecosistemas o mejor dicho de sistemas biológicos localizados en un hábitat determinado, interdependientes entre si. Sin embargo, a pesar de las amenazas en la reserva se encuentran grandes extensiones de estos ecosistemas en buenas condiciones de conservación

En Wirikuta, se ha determinado la existencia de más de seis variedades de maíz criollo desde maíces amarillos tresmesinos de pocos requerimientos de agua, utilizados en el Valle de San Cristóbal, hasta maíces negros sietemesinos utilizados en las partes altas de la Sierra de Catorce y resistentes a las condiciones frías. Asociado a la gran agro biodiversidad existente en el sitio, diferentes conocimientos, prácticas y tecnologías tradicionales de producción de alimentos, con alto coeficiente económico que permitan la preservación y el aprovechamiento sustentable de la biodiversidad del territorio nacional.

Las comunidades wixárika al igual que otros pueblos indígenas, son centros de diversificación biológica, que se constituyeron a partir de conocimientos y técnicas milenarias. Por ejemplo, el coamil wixárika, que parte del modelo de la milpa prehispánica y se relaciona a las sistema agrícola basado en terrazas agrícolas. Es uno de los más antiguos sistemas utilizados para el manejo de procesos geomórficos, de suelos y agua en paisajes de relieve escarpado y con grandes pendientes alrededor del mundo. Los registros arqueológicos sugieren que la antigüedad de las terrazas en varias regiones del mundo es de 3.000 a 4.000 años.

Además es una zona con un gran valor paleontológico por riqueza de fósiles encontrados del periodo Triásico Superior, cuando toda su superficie estaba cubierta de mar. Es muy importante señalar que toda la fauna y flora depende para su sobrevivencia del agua, y el agua en una zona desértica es un tema de gran relevancia, particularmente cuando hay estudios que demuestran un agotamiento en los mantos acuíferos que hay dentro de la reserva, que no pueden competir con los millones de litros cúbicos de agua que requiere una minera, lo que traería

Imagen 4. Cerro del Quemado, Wirikuta. Jaime Fernández Romero, Catorce, S.L.P., 2009²⁵.



consigo no solamente que se extingan muchas plantas y animales que no existen en ninguna otra parte del mundo, sino que la población de los ranchos, los ejidos y las cabeceras municipales sufriría una sequía durante muchos años.

Dimensión Cultural

La dimensión simbólica y cultural del territorio de Wirikuta está determinada por indígenas wixárika, campesinos mestizos, agentes externos e instituciones estatales, cada uno con una forma distinta de entender el desarrollo territorial.

El concepto de etnoterritorialidad de Alicia Barrabás ayuda a entender mejor la conexión entre mejor la dimensión simbólica que el territorio tiene, o en otras palabras los procesos que ocurren en el territorio para entender la dimensión simbólica de la cultura, los sitios sagrados son entonces marcadores como comunican sentidos, el sentido de la costumbre, la religión, y la identidad.

²⁵ Jaime Fernández Romero (amigo, hermano, peregrino y colaborador permanente en la defensa de Wirikuta y la cultura del pueblo wixárika) muestra en esta imagen la Sierra de Catorce y el desierto de Wirikuta, como un continuum donde las plantas, animales y los sitios sagrados del pueblo wixárika coexisten junto con los conocimientos, imaginarios y experiencias de los campesinos mestizos y de los demás habitantes de los núcleos agrarios de la reserva.

Wirikuta es uno de los cinco principales lugares sagrados de su territorio cosmogónico de acuerdo a la memoria cultural del pueblo Wixárika, ubicado como ya se dijo anteriormente, en el extremo suroriental del Desierto Chihuahuense, y abarca el bajío occidental y la Sierra de Catorce. Su sacralidad, se debe a que es un lugar en el que pasaron una serie de importantes acontecimientos míticos, que dejaron su memoria en el paisaje, así como a las experiencias objetivas y subjetivas de los peregrinos que asisten ahí (Pacto de Hauxa Manaka, 2008).

Wirikuta es la denominación que el pueblo wixárika ha dado a uno de sus principales sitios sagrados ya que su origen tiene que ver con la creación del mundo. El mara'akame José Bautista Bautista, jicarero, cantador y músico tradicional de San José Ayukárita, Jalisco, narra un mito sobre la travesía de los dioses durante en el tiempo del diluvio que precedió a la existencia de los seres humanos:

“Todos los seres se juntaron ahí, y se quedó puras víboras, entonces ahí se quedaron todos los dioses. Pero los dioses estaban pesados, muy pesados, porque eran como oro, cuando se pisó ahí todo el mundo se quebró para abajo, es decir, Xeunar, cuando se quebró todo. Porque se amontonó todos los dioses pesados, se quebró, y cuando se quebró para abajo, salió nomas humo solo salió humo y ahí se quedó todo como nublado, y ahí se quedó vírgenes puras vírgenes, y ahí se sonó otra vez y solo pura lluvia y se cayó a Wirikuta. Cuando pura agua salió así, puras gotitas se quedó y se quedó como agua y cada agüita se quedó como brisas y de ahí salieron flor de peyote. Por eso van para allá” (Diario de campo, San Andrés Cohamiata, 2015).

El pueblo Wixárika tiene un complejo sistema de creencias y durante las peregrinaciones se danza, se ayuna, se duerme poco, se agradece y se les suplica a los dioses de universo por todo lo que los peregrinos necesitan en sus vidas, por eso entregan decenas de ofrendas en todos los sitios sagrados del interior de Wirikuta.

Durante las peregrinaciones, los jicareros consumen peyote y se comunican con los dioses, o hasta se transforman en ellos. Después de cinco peregrinaciones, aprenden los conocimientos más importantes de su organización política, de su religión, y los principios de su identidad como pueblo y como individuo: cómo se creó el mundo, quiénes son los dioses, cómo negociar la vida con ellos, cómo hacer las fiestas, cómo sembrar el maíz, cómo hacer artesanía,

cómo son los gobiernos tradicionales, como ser músico tradicional, cómo hacer la cacería de venado, cómo convertirse en *mara'akame* o chamán, etcétera. En nuestra opinión, la peregrinación a Wirikuta es una estrategia pedagógica para transmitir la cultura a partir de prácticas sociales y procesos simbólicos. Es un santuario en el que los seres humanos cuando comen peyote pueden ver otra realidad en la que pueden hablar con sus dioses y principalmente con *Tamatsi Kauyumari*, el Venado Azul, que es el peyote mismo.

Los *mara'akate*, a través de cantos nocturnos se comunica con las deidades y conduce todo el trabajo ritual, para que el mecanismo de las esencias de la vida se reactive por un año más, es decir, un ciclo agrícola más. Al mismo tiempo suplican por la vida de todos los pueblos en todo el mundo, porque según algunos autores, para el pueblo wixárika la peregrinación a Wirikuta se fundamenta en la creencia de que en el universo existe una lucha cósmica, y los mitos y prácticas rituales que hacen sirve para domesticar las fuerzas del inframundo (Neurath, 2016).

Por otro lado, existe un sector de la sociedad civil que sin ser wixaritari, también consideran la reserva de Wirikuta como un lugar sagrado por otras razones, religiosas y curativas, /terapéutica (Guzmán, en comunicación personal, 2019). Ese sector está constituido por diversos grupos de indígenas de Estados Unidos, principalmente de la Nación Lakota; ambientalistas, actores, músicos, académicos, estudiantes, y varias asociaciones civiles nacionales e internacionales, que también reconocen la sacralidad del desierto de Wirikuta básicamente por dos razones: porque de una u otra forma se han convertido en admiradores de la religión wixárika o porque defienden el respeto por los derechos indígenas y el equilibrio ambiental.

Es muy probable que la mayor parte de este grupo de seguidores, haya alineado su forma de pensar con la que expresan los wixaritari a partir de que participaron en alguna peregrinación. En las peregrinaciones, aunque son dirigidas para los wixaritari principalmente, está permitida la participación de cualquier otra persona en general, mestizas, mexicanas o extranjeras que incluso pueden comer peyote, bajo ciertas condiciones.

Durante las ceremonias en las que comen peyote, estos “invitados especiales no wixarika” también son conducidos por los chamanes de una forma distinta a los peregrinos originales. Al

ingerir un determinado número de cabeza de peyote, acompañados de ese sabor a cactácea amarga y aroma a tierra, pueden alcanzar estados alternos de conciencia²⁶.

Entonces, se puede decir que hay un proceso de intercambio cognitivo-intercultural, que genera una síntesis de toda la experiencia. El peyote entonces ya no es solamente una cactácea endémica en peligro de extinción, sino un elemento biológico por ser una cactácea, y cultural porque que comunica sentidos, en otras palabras, se descubren nuevos significados éticos que transforman la forma de pensar de los individuos y predisponen su participación en la vida política.

Por otra parte, el imaginario social de los habitantes de los ejidos y las cabeceras municipales de la reserva incluye a campesinos, mestizos, católicos, apegados hacia San Francisco de Asís, el patrono del Real de Catorce. Son muy respetuosos de los ciclos de la naturaleza, porque también tienen una estrecha relación con la tierra por ser agricultores. Uno de los textos hace referencia con mucha claridad a los aspectos culturales e identitarios de los campesinos de los ejidos de Wirikuta:

“Nosotras, nosotros, hombre, mujeres y niños nacimos en esta tierra semiárida donde están sembrados nuestros muertos y donde brotan nuestras raíces, esta tierra que nos a dado la vida está al amparo de Nuestra Señora de la Sunción, del Sagrado Corazón de Jesús y de San Francisco de Asís en cual fue nombrado “patrono dela Ecología hace 35 años por el Papa Juan Pablo II” (Ejidatarios, propietarios, vecinos, colectivos, parroquias y habitantes en general de Altiplano potosino, 2019).

Sin lugar a dudas, los habitantes de Real de Catorce construyen su identidad a través de la religión católica, y a través de la devoción a San Francisco de Asís, como resultado de su intervención en los “milagros” que produjo entre los habitantes de toda la región. Como agradecimiento, los feligreses han llevado a cabo la confección de miles de exvotos exhibidos en la iglesia de la cabecera municipal de Real de Catorce (Imagen 5).

²⁶ Los estados de consciencia alterados muestran la existencia de niveles o fases de vigilia distintas. Estos niveles pueden ser inducidos y alterados de forma artificial o patológica. Pueden ser inducidos por drogas, alucinógenos o alguna práctica: discusión, autpsugestion, deporte, relajación, miedo, sexo, etc. o tambien por ayuntamiento, ayuno, catalepsia, deshidratación, diabetes, drogas, epilepsia, ezquisofreania, intosicaciones, mania, narcolepsia e insomnio.

Imagen 5. Familias del ejido Coyotillos, recibiendo a Benjamín Carrillo, vigilante wixárika del sitio sagrado de Wak+rikiteni (La puerta del tepehuano). Tomada en Charcas, S.L.P., 2013.



Los exvotos muestran el mundo cotidiano de la región y sus habitantes, los mineros, los ganaderos, los militares, los transportistas y mujeres que se muestran agradecidos por la ayuda que recibieron en sus sufrimientos y dificultades al invocar a San Francisco. Tienen una forma de pensar basada en la ruralidad, pero también hay una herencia minera para los que tuvieron antepasados que trabajaron en la antigua mina de Real de Catorce, cuando se fundó el pueblo a finales en 1772 y luego de varias décadas fue abandonado porque se acabó la plata. Lamentablemente la gran mayoría de ellos tienen todas las desventajas de vivir en condiciones de pobreza y marginación.

Dimensión jurídica

La tercera razón por la que se trata de un conflicto por el Patrimonio Biocultural, es que tiene un componente jurídico muy importante que incluye ordenamientos en relación a los

derechos de los pueblos indígenas, al equilibrio ecológico, al patrimonio histórico y al desarrollo social.

En efecto, el término “patrimonio” trae a la mente la idea de protección y por esa razón hay una estructura a nivel internacional, nacional, estatal, municipal, compuesta de convenios, tratados, artículos constitucionales, leyes de los Bandos de Policía y Buen Gobierno y reglamentos de los ejidos, que rigen, administran y sancionan las actividades permitidas en la reserva.

Muchos de esos instrumentos de protección son vinculantes, otros no, y otros son minutas temporales que periódicamente son renovadas, y ya se han presentado controversias en los tribunales mexicanos que declararon como inconstitucionales ciertas iniciativas, como la propuesta de ley que hizo el presidente Calderón al final de su administración para convertir a Wirikuta en Reserva de la Biósfera, y que fue detenida por el amparo interpuesto de tres alcaldes de los municipios de Catorce, Villa de la Paz y Charcas. Tan solo por tener una idea del tamaño de la normatividad que hay que tomar en cuenta en este conflicto, se mencionarán los principales instrumentos que existían antes de que empezara el conflicto:

Derecho Indígena

- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo para pueblos Indígenas y tribales.
- Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas .
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.
- Pacto interestatal de Hauxa Manaka para la Preservación y Desarrollo de la Cultura Wixárika.
- Constitución Política del Estado de San Luis Potosí.
- Ley Reglamentaria del artículo 9º Sobre derechos y cultura indígena del Estado de San Luis Potosí.
- Ley de Consulta Indígena para el Estado y los Municipios de San Luis Potosí

Derecho Ambiental

- Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente
- NOM-059-SEMARNAT-2001
- Plan de Manejo del Área Natural Protegida de Wirikuta

Derecho al desarrollo social

- Ley General de Desarrollo Social
- Ley de Desarrollo Social para el Estado y municipios de San Luis Potosí
- Bandos de Policía y Buen Gobierno de cada uno de los municipios inscritos en la reserva.

Derecho a la cultura

- Ley Federal sobre Monumentos y zonas arqueológicas, artísticos e históricos.
- Ley General de Cultura y Derechos culturales.

Como puede observarse, no son pocas las leyes ni los ordenamientos que deben de tomarse en cuenta para entender el conflicto, dado que están implicados los derechos de los pueblos indígenas y de los habitantes de la reserva, entre los que se incluyen derechos sociales, culturales y ambientales, por lo que en la defensa legal de esta clase de conflictos hay que recurrir a otros principios del Derecho Positivo mexicano e internacional que busquen la interpretación de las leyes de la forma más favorable posible para los afectados.

Finalmente, en este estudio el conflicto en Wirikuta se define como un conflicto por un patrimonio biocultural en el que están implicados una serie de derechos individuales y colectivos, sociales, culturales y ambientales reflejados en un cuerpo jurídico que los respalda, y que además son defendidos a través de diversas estrategias discursivas producidas por los actores sociales involucrados.

CAPÍTULO 2 EL PUEBLO WIXÁRIKA COMO ACTOR SOCIAL

El capítulo tiene como objetivo destacar el contexto sociocultural del pueblo wixárika, a partir de una revisión histórica que permite entenderlo como un actor social que ha escrito su historia al mismo tiempo que la historia nacional (Rojas, 1991).

En la primera parte se presenta una reseña sobre los acontecimientos que han provocado la pérdida de sus tierras y territorios desde la Conquista de México Tenochtitlan hasta el presente. Posteriormente, se presentan algunas de sus características demográficas, y los aspectos simbólicos y culturales de su organización social, estructura de gobierno, cosmovisión, territorialidad, ciclo ceremonial, y de la peregrinación a Wirikuta, ésta última como un fenómeno cultural a través de la cual los wixaritari reivindican su patrimonio biocultural.

2.1 Antecedentes históricos

2.1.1 El Gran Nayar

De acuerdo a la mitología, los grupos asentados en la Sierra Madre Occidental (SMO) se enfrentaron con los *Jewixi*, y probablemente a raíz de eso adquirieron algunos de sus aspectos culturales, como los conocimientos sobre la fauna, flora y su religiosidad. Sin perder esa base cultural de origen, la diferenciación cultural hizo que alrededor de 200 A.E., se distinguiera una cultura conocida como Xurate²⁷, que fue el resultado de la interacción de algunos de los sistemas socioculturales anteriores, pero a diferencia de ellos tuvo la oportunidad de desarrollarse por casi un milenio, sosteniéndose de la caza y a recolección (Imagen 6).

Hay que mencionar que la importancia de esa cultura no solamente radicó en que sentó las bases de la cultura wixárika contemporánea -al menos hasta la Conquista-, sino que también ejerció un rol importante en el desarrollo y evolución de todo el sistema sociocultural del suroeste. En otras palabras, su existencia fue fundamental para que se constituyera la región geográfica, ecológica y cultural conocida como El Gran Nayar, que serviría de nicho para el desarrollo el resto de los grupos indígenas del Occidente de México (Weighand & Garcia de Weighand, 2000, p. 17), (Mapa 1).

²⁷ Xurate.

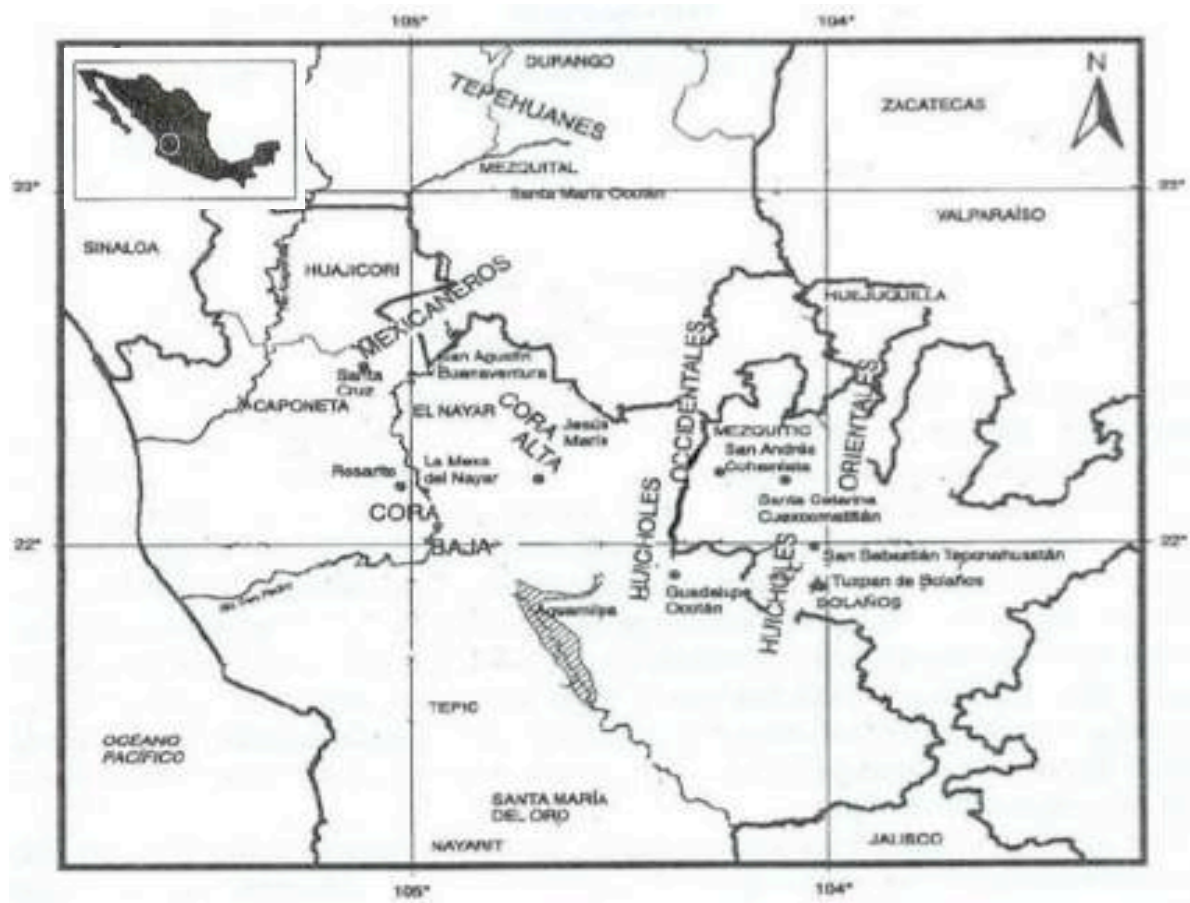
Imagen 6. Jicareros huicholes. Tomada por Karl Lumholtz en 1905. México Desconocido (1982) Instituto Nacional Indigenista p. 89



Por otro lado, algunas fuentes afirman que el pueblo Wixárika descende de un conjunto de pueblos semi sedentarios que abarcaron el territorio del suroeste de los Estados Unidos, y que a través de rutas comerciales prehispánicas, trazadas sobre la Sierra Madre Occidental, se relacionaron con las culturas del Centro de México (Jáuregui J. , 2003, p. 126). Otras, como Beatriz Rojas, sugiere que la SMO se pobló por el éxodo de los indígenas después de la primera incursión de los españoles en la zona (Rojas, 1993, pp. 13-27).

Por su parte Bárbara G. Myerhoff (1994) propone que los wixaritari eran parte de las tribus chichimecas que ya se encontraban en el centro norte de México. Sin embargo, de lo que se tiene certeza, con base en los registros arqueológicos, es que la cultura wixárika ha estado asentada en la cuenta del río Chapalagana, -donde sus comunidades residen hoy en día-, al menos desde el 1200 D.E. es decir, 300 años antes de la llegada de la invasión europea (Fikes, Weigand, & García, 1998).

Mapa 1. El Gran Nayar. Fuente: Neurath (2003) Huicholes. INPI-PNUD.



Desde el siglo XVI, esta región ha estado ocupada por cinco grupos etnolingüísticos: coras (nayeri) tepehuanos del Sur (o’odam o wak’rixi); mexicaneros (náhuatl), huicholes (wixáritari) y mestizos (castellano) (Sauer (1998 [1934]) en Jáuregui J. , 2003 p. 129).

A excepción de los últimos, los demás grupos comparten profundamente muchos aspectos culturales como se mencionó anteriormente, pero también tienen otros que los distinguen. Las fiestas agrícolas por ejemplo, a las que se les ha denominado “Complejo Mitote” son uno de esos aspectos. A través de ellas, las instituciones político-religiosas se articulan con el sistema de parentesco y provocan que los individuos participen en los asuntos políticos y ceremoniales de la vida cotidiana.

Algunos investigadores han propuesto que El Gran Nayar, puede ser entendido a partir de un conjunto de procesos culturales, sociales, económicos y políticos compartidos, que se

desarrollaron simultáneamente a lo largo de la historia (Jáuregui J. , 2003, p. 125), por lo tanto, a continuación se presenta una breve reseña de ellos.

2.1.2 El choque cultural

Después de la conquista de México Tenochtitlan en 1521, los españoles se adentraron poco a poco hacia las tierras del norte, con la intención de establecer una segunda colonia, lo que originó un gran conflicto con los grupos étnicos que allí habitaban. La Guerra del Mixtón (1540-1542), por ejemplo, fue una ofensiva militar en la que participaron casi todos los pueblos de esa región como los cazcanes, tepecanos, tepehuanos, guachihiles, zacatecas, wixaritari y coras, para derrotar la avanzada militar que quería extender las fronteras del Reino de Nueva Galicia, en otras palabras, la Guerra del Mixtón fue: “una lucha armada que sobrepasaba las barreras étnicas y que, [...] representó un desafío gravísimo para la hegemonía española” (Shadow, 1991, p. 47).

Las magnitud de suceso, hizo necesaria la intervención de las fuerzas militares del virrey Don Antonio de Mendoza, que reinaba a la Nueva España desde la Ciudad de México. Después de una sangrienta victoria, inició la construcción de una jurisdicción militar para vigilar los intereses de la Corona, a la que nombró San Luis de Colotlán. Los indios que sobrevivieron a la matanza fueron herrados y vendidos como esclavos, y los que lograron escapar se refugiaron en las cimas y las profundidades de las barrancas de la Sierra Madre Occidental. Esta guerra de exterminio estaba impulsada por la conquista del territorio y por la apropiación de los recursos naturales para satisfacer las necesidades de la Corona Española que en ese entonces se encontraba en una ofensiva contra Solimán el Magnífico y el imperio otomano por el control del Mediterráneo (Mateos P., 2003).

El descubrimiento de un gran asentamiento de plata en 1548 fue lo que impulsó la colonización definitiva de esas tierras salvajes. Este acontecimiento transformó tan rápidamente la región, que en 1553, miles de inmigrantes peninsulares, criollos, mestizos, nahuas, otomís y tarascos habían llegado para quedarse, y par dedicarse por completo a las actividades mineras.

Debido a su relevancia, entre México y Zacatecas se construyó el *Camino de Tierra Adentro*, que dio pie al establecimiento de otros centros urbanos que tenían como fin brindar protección frente al rechazo de otras tribus nómadas y seminómadas del Altiplano a las que los españoles llamaron indistintamente “chichimecas” (García Martínez B. , 2000).

La irrupción de los conquistadores ibéricos provocó una transformación radical en los fundamentos sociales del espacio y la cultura de sus habitantes. Los asentamientos sedentarios, la agricultura y una gran ruta de comercio que en ese entonces atravesaba el altiplano norteño influyeron en la transformación en la vida de los pueblos chichimecas. El incremento de la población encrudeció la competencia por los recursos naturales de los que todos dependían para sobrevivir, como el agua y la madera. Este factor, así como las diferencias culturales y la tradición guerrera de los chichimecas, hizo que conforme se multiplicaban los reales mineros y otras fundaciones españolas, aumentaran brutalmente los niveles de violencia. (García Martínez B. , 2000, p. 283).

La Guerra Chichimeca de 1561 a 1600, fue una sucesión de enfrentamientos con tribus que actuaban de manera independiente y lanzaban excursiones aisladas. En respuesta, los soldados españoles hacían ataques esporádicos los campamentos nativos en busca de prisioneros mientras que los chichimecas tomaban sus caballos y otros animales y objetos. El episodio más famoso fue el sitio a la provincia de Zacatecas en 1561. El gobierno de Galicia buscó solucionar el problema construyendo cada vez más presidios alrededor de los reales mineros que se iban descubriendo, en otras palabras, aceleró el proceso de poblamiento lo que ocasionó que se contrajeran más las fronteras del territorio de los chichimecas que probablemente pudieron haberse replegado hacia las tierras altas de los wixáritari, adentrándose a las barrancas y las cúspides de las serranías (Weighand & Garcia de Weighand, 2000, p. 19).

En 1550, como resultado de la apertura de una mina de plata en la comunidad de Bolaños, se estableció el primer asentamiento español en esta región, tras el aparecieron muchos otros durante las siguientes décadas. Asimismo, cada vez que el pueblo wixárika se replegaba su territorio disminuía, y hacia mediados del XVI, los contactos cada vez más frecuentes con los conquistadores y las órdenes religiosas ya habían ocasionado que perdieran el acceso a una gran porción de tierras que durante siglos ocuparon (Rojas, 1993).

2.1.3 Las rebeliones del siglo XVIII y XIX

Las siguientes décadas sirvieron para que la Corona Española lograra consolidar la estructura colonial y en 1722 se llevó a cabo la conquista de esta región. De acuerdo a Rojas, en este año ya se tenía registrado el nombre de tres gubernaturas con sus respectivos nombres de

santos católicos: San Andrés Cohamita, Santa Catarina Cuexcomatitlán y San Sebastián Teponahuaxtlán.²⁸ En ese mismo año, a los españoles asentados en San Luis de Colotlán, les expedieron cientos de mercedes que originalmente eran de los wixaritari, lo que generó un enorme descontento y las comunidades decidieron atacarlos brutalmente.

El agravio fue de tal magnitud que el virrey Luis de Velazco, reconoció que esas tierras, equivalentes a 4,600 kilómetros cuadrados, les pertenecían legítimamente al pueblo Wixárika, y comenzó a retribuírselas. Aunque el “triunfo” se le atribuyó al capitán Juan Flores de San Pedro, quien pacificó finalmente la región. Esos sucesos fortalecieron los lazos y la organización social entre las comunidades wixárika, así como el sentimiento de pertenencia e identidad compartida, incluso a sabiendas de que al interior existían conflictos por los límites territoriales de las tierras comunitarias Rojas (1993) y Liffman (2012).

En ese mismo año inició el proceso de evangelización con la llegada de las órdenes jesuitas, que ocuparon la región hasta 1767, cuando la Corona Española los expulsó de la Nueva España debido a un conflicto de intereses.

En la segunda mitad del siglo XIX, las luchas entre liberales y conservadores por el poder afectaron los territorios de las comunidades indígenas. Manuel Lozada, un líder serrano persuadió a los coras, a los wixárika y cientos de mestizos para rebelarse en contra de la Corona y las Leyes de Reforma. Para Meyer, la rebelión lozadista fue una confederación de pueblos divididos entre sí, pero agrupados por un fuerte liderazgo, que desvanecía sus diferencias culturales y políticas (Tellez, 2011).

Lozada obtuvo el control político de la sierra en el año de 1854, gracias a los acuerdos que hizo con los wixaritari y los coras, en donde se respetaban las estructuras sociales y las formas de gobierno que tenían; los hizo utilizando argumentos sobre la autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas, derechos por los que siguen luchando aún hoy en día. Además, se acordó también que la tenencia de la tierra debía mantenerse de forma colectiva para que ésta no se fraccionara. A partir de eso, los pueblos del el Gran Nayar, lograron restablecer su autonomía política hasta que finalmente, Lozada fue vencido por el general Ramón Corona en 1873.

²⁸ Sus nombres originalmente eran Tateikie, Tuapurie, y Waut+a, y los wixaritari de hecho los siguen utilizando.

Vale la pena destacar que los acuerdos entre Lozada y los pueblos del Gran Nayar, son un ejemplo claro de que la lucha por la autonomía tiene sus antecedentes a mediados de el siglo XIX, el cual como puede verse ya había expresiones de ésta por distintos grupos étnicos.

De ahí en adelante, los wixaritari, así como los demás grupos étnicos de la región, tuvieron que defenderse de la rápida multiplicación de las haciendas y entrar en una lucha permanente para defender los límites de sus tierras de cualquier tipo de invasores: “La expansión de haciendas durante la segunda mitad del siglo XIX, impulsada por las reformas liberales, fue un nuevo factor que agudizó las tensiones entre comunidades huicholas y las vecinas” (Boni Noguez, 2015). En otras palabras, los conflictos que existían se agudizaron con las nuevas instituciones y los gobiernos entrantes hasta que en 1857, el general Porfirio Díaz, intentó deslindar definitivamente las tierras indígenas, y con eso se provocaron enfrentamientos cada vez más fuertes en el interior y el exterior de las comunidades.

Entre la última década del XIX y primera del siglo XX, las comunidades wixaritari lucharon en contra las leyes desamortizadoras y del avance de los mestizos. En 1901, los wixaritari de San Andrés Cohamiata, recibieron del gobernador del Estado de Jalisco, una serie de decretos y circulares que promulgaban que las tierras no debían permanecer indivisas, por lo tanto se empezaron a rematar a cualquier interesado en adquirirlas. Este hecho de inmediato alertó a las comunidades que habían extraviado sus títulos de propiedad originales como resultado de la rebelión lozadista, y de inmediato solicitaron su búsqueda ante la Secretaría de Relaciones Exteriores, el Archivo General de la Nación, así como en el de Guadalajara. Mientras hacían esta gestión, los padres josefinos ya se habían apropiado de algunos predios en la comunidad en los que al menos ya se habían asentado un centenar de personas. A diferencia de San Andrés Cohamiata, la comunidad de Santa Catarina no pudo hacer lo mismo ya que tenía un conflicto con el pago de retribuciones, por lo quedó a expensas del gobernador de Jalisco. En San Sebastián, por otra parte, se habían instalado nuevas rancharías organizadas por ganaderos mestizos asentados en Tuxpan, que incluso, como afirma Rojas, intentaron sin éxito reubicar la cabecera de la comunidad en otra parte (Téllez, 2011).

Según Rojas (1993), un nuevo interés por la minería surgió en 1890, cuando Guadalupe Franco y Alva acompañado de los obispos de Zacatecas introdujeron una compañía minera estadounidense para que trabajara en Bolaños, alcanzando la aprobación de los mineros y del

Estado que de inmediato promovió la colonización de la zona, y posteriormente expropió esos terrenos para que fueran habitados por mestizos que, como afirma Téllez, ayudarían “a los indios a tener contacto con gente blanca y de razón” (Tellez, 2011, p. 91). Ese proceso colonizador continuó hasta 1917 cuando debido a la Revolución, las órdenes religiosas abandonaron las misiones, y las comunidades indígenas se posicionaron mejor y mejoraron su organización comunal, pero trágicamente aun así no recuperaron las tierras disputadas.

2.1.4 La Revolución Mexicana y el siglo XX

Durante la Revolución Mexicana, y sobre todo durante la Cristiada, los pueblos indígenas que habitaban de el Gran Nayar lucharon en distintos momentos a veces del lado de la Iglesia y otras veces a favor del Gobierno de México. Ese proceso, provocó que se modificara la organización social existente, sobre todo cuando ocurría que esos pueblos fueran a luchar a otras regiones, y al regresar sus comunidades habían sido invadidas por mestizos, lo que los llevó a poblar nuevos lugares, como el caso de Guadalupe Ocotán, o Xatsitsarie (Tellez, 2011).²⁹

La Reforma Agraria significó para el pueblo Wixárika la restitución de cuatro mil kilómetros cuadrados de tierras, una cifra que se aproxima en gran medida a la superficie amparada por los títulos virreinales; aunque aún con ese nuevo reconocimiento que les otorgaba certeza jurídica como titulares de los derechos agrarios, sus tierras, no dejaban de ser acosadas por invasores:

“El reparto agrario que inició después de la Revolución poco hizo para reparar los despojos y recuperar las tierras perdidas. Aún con resoluciones agrarias favorables a comunidades huicholas a partir de la década de los 40, los conflictos agrarios con poblaciones mestizas vecinas no cesaron. Invasiones y disputas con tales pueblos, como Mezquitic, Tenzompa y Huejuquilla, fueron recurrentes. Invasión de asentamientos, de ganado, tala clandestina, etc. Incluso tierras de comunidades huicholas fueron amenazadas de ser expropiadas para la dotación de ejidos (Boni Noguez, 2015, p. 22).

²⁹ Guadalupe Ocotán, Xatsitsarie, comunidad vinculada en términos agrarios a San Andrés Cohamiata, pero estructuralmente distinta en cuanto a su orden político religioso debido a que los centros ceremoniales tuvieron que intervenir para fundar uno nuevo en base a las familias que se establecieron ahí (Tellez, 2011).

Por otra parte, entre de 1926 y 1929, la Guerra Cristera provocó una diáspora de las comunidades del pueblo Wixárika, lo que significó que las antiguas formas de gobierno comunales cada vez se debilitaran más, debido al desplazamiento de las familias y el abandono de los cargos de las jerarquías cívico-religiosas, lo que dio como resultado el colapso de las estructuras ceremoniales religiosas asociadas a los recintos sagrados (Weigand, 1992).

Entre 1921 y 1953 mientras se llevaban a cabo decenas de trámites agrarios, las comunidades del pueblo Wixárika, se incorporaron paulatinamente a política indigenista creada recientemente por los nuevos gobiernos.

En los años cuarenta, el presidente de México, el General Lázaro Cárdenas del Río, restituyó por medio de la Reforma Agraria cientos de tierras a las comunidades wixaritari, pero esto provocó un gran descontento de los ejidatarios y comuneros mestizos que las codiciaban e incluso llegaron a tomarlas por mano propia. Con el objetivo de pacificar los conflictos agrarios de la región, el gobierno de Miguel Alemán estableció una colonia militar en la comunidad de San Sebastián Teponahuaxtlán, pero, aun así, hubo intentos de colonos que tramitaron la formación de ejidos dentro de los límites comunitarios ya establecidos. Para esa época Pedro de Haro, presidente del Comisariado de Bienes Comunales de San Sebastián, se convirtió en un referente para entender las luchas huichola por las tierras, debido a que inició o condujo el proceso agrario con el Estado mexicano para preservar el territorio comunitario y además se le relacionaba con saqueos a los ejidos de invasores que se encontraban adentro de sus límites comunitarios.

En 1948, la fundación del Instituto Nacional Indigenista (INI) encaminó las políticas postrevolucionarias para la atención de los grupos étnicos que conformaban México. En 1960, se estableció el Centro Coordinador Cora-huichol en el municipio de Mezquitic, Jalisco, que entre sus primeras acciones estuvieron la construcción de una pista de aterrizaje en ese mismo lugar, y en 1964, en San Andrés Cohamiata (Rojas, 1993, p. 194).

El 15 de julio de 1953 el presidente Adolfo Ruiz Cortines, emitió una resolución en la que confirmó a San Sebastián Teponahuaxtlán y su anexo Tuxpan de Bolaños, la posesión de 240 447 hectáreas, lo que significó la recuperación de algunas tierras que habían sido arrebatadas por las haciendas del Tule y Camotlán, desde hace varias décadas. Sin embargo, unos meses después el Gobierno del Estado de Jalisco, otorgó una parte esa restitución de tierras a los ejidatarios de

Barranca del Tule, lo que inició una movilización armada que solo fue detenida por un decreto firmado por el presidente Manuel López Mateos, en el que las reconocía como propiedad del pueblo Wixárika.³⁰

En esta década se instauró el Plan Huicot (huichol-cora-tepehuano) que buscaba establecer un proyecto de desarrollo que mejorara las condiciones de bienestar de la población. Entre sus objetivos, se trató de dar fin a los problemas agrarios a través de levantamientos, planos y medidas de la superficie. Además se dotaron a las comunidades de los primeros tractores y el establecimientos de rastros de carne para fomentar su producción.

En conclusión, el pueblo wixárika es un actor social que ha escrito su historia de la mano de la historia nacional, que esta caracterizada por la defensa de sus tierras y territorios desde la conquista europea hasta el presente. A pesar del despojo y las invasiones de sus tierras y territorios, ha sabido mantener sus instituciones sociales a través de las cuales establece su relación con el Estado mexicano.

2.2 Aspectos demográficos

La sociedad wixárika se encuentra distribuida en una región cultural conocida como El Gran Nayar, ubicada en el occidente de la Sierra Madre Occidental y hasta las costas del Pacífico. Esta región cuenta con elevaciones que van desde los 1000 a los 3000 MSNM, por lo que cuenta con profundas barrancas que la convierte en una zona de difícil acceso por sus condiciones orográficas.

El Gran Nayar también incluye fracciones de los Estados mexicanos de Nayarit, Jalisco y Durango, abarcando una extensión de aproximadamente 250 mil hectáreas. El total de población en hogares huicholes se estima en 43,92931 y sus asentamientos se encuentran distribuidas a lo largo del río Chapalagana, agrupados principalmente en tres comunidades agrarias: Santa Catarina Cuexcomatitlán; San Sebastián Teponahuaxtlán, incluyendo su anexo Tuxpan de Bolaños; y finalmente, San Andrés Cohamiata, que incluye a Guadalupe Ocotán, en Nayarit (Neurath, 2003).

³⁰ Aún así el hostigamiento de los ganaderos y campesinos mestizos continuó. Un ejemplo de esto fue Petronilo Muñoz Peña, quien encabezó a un grupo de mestizos para apoderarse de 50 mil ha dentro de las tierras huicholas.

³¹ Según datos del Instituto Nacional Indigenista, del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo y del Consejo Nacional de Población, retomado de la monografía de Huicholes. Neurath, J., México. CDI/PNUD. 2003.

De acuerdo a la encuesta intercensal INEGI 2015, se estima que ese año había una población de hablantes de lengua indígena (HLI), de 3 años y más, de 52,483 wixaritari; de los cuales el 50.4 % eran mujeres y el 49.6 eran hombres. De ese total, el 12.6 % hablaba solamente wixárika, es decir era monolingüe; mientras que el 87.4 % además de su idioma materno hablaban español.

Si se compara esta cifra con estadísticas nacionales de décadas anteriores, es claro que hubo un incremento importante de la población wixaritari. De acuerdo con el XII Censo INEGI 2000, se estima que, en ese año, dicha población era de 30,726 personas wixaritari de 5 años y más; mientras que, en 1995, de acuerdo con diversas fuentes, (INEGI-INI), se estimaba que había entre 11 y 12 mil personas wixaritari.

No se puede anotar un porcentaje de crecimiento de esta población, porque estas cifras no son comparables debido a los cambios en los criterios lingüísticos, socioeconómicos y de autoadscripción utilizados en el cálculo de la población indígena en el país. Sin embargo, en el presente siglo, los wixaritari son el 7° grupo étnico de México, con mayor incremento poblacional.

Economía

La población wixárika sigue un patrón de asentamiento disperso mediante rancherías. Esta distribución permite que las familias wixaritari tengan una mayor disposición de tierras para el buen aprovechamiento de los recursos naturales que previene su agotamiento, en una región accidentada, con suelos delgados, diversos climas y pocos cuerpos fluviales accesibles (Neurath, 2003, p. 12).

El rancho wixárika o kie “donde un reside y siembra maíz” es el espacio en el que habitan las familias wixaritari y donde desarrollan sus actividades económicas³² y en donde a través de un proceso histórico permiten la integración de la tenencia de la tierra con el sistema ceremonial (Liffman P. , 2005, pp. 54-60).

³² Éstos están conectados simbólicamente mediante los xirikite a los Tukipa centrales por medio de un fuego ceremonial que a su vez se relaciona con los lugares sagrados, ya sea que se encuentren dentro de los límites comunitarios o más allá de ellos. (Liffman P. , 2005, p. 54).

La agricultura es de autoconsumo siguiendo el método tradicional mesoamericano e roza, tumba y quema. La siembra se realiza en las tierras de las laderas o coamiles, mientras que empleando la coa o palo plantador y en las planicies el arado de madera y bueyes de tiro y desde hace un par de décadas también con tractores (Neurath, 2003, p. 10).

El principal cultivo de los wixaritari es el maíz de cinco colores, que se utiliza para sustento y para ceremonias religiosas desde tiempos prehispánicos por lo que se relaciona estrechamente con todos los aspectos de su cultura, al igual que sucede con otros pueblos indígenas. Según Yolotl González, existen evidencias hacia el año 3500 a.C. de que los habitantes de Mesoamérica eran completamente sedentarios y ya cultivaban maíz, lo que impulsó el desarrollo de aldeas primero y después grandes civilizaciones urbanas (González Y. , 2007).

Existen 16 variedades de maíz que se cultivan en lo que se denomina como Región Biocultural Prioritaria (RBP) “Huicot”, habitada por indígenas coras, wixaritari, tepehuanos y nahuas (Boege, 2008, p. 204).

La importancia de la conservación de estas regiones, se debe a que en los territorios de los pueblos indígenas de México –al igual que en las comunidades campesinas- existe una gran riqueza genética de maíz, gracias a que conforman agrosistemas tradicionales que son los reservorios de germoplasma de maíz mesoamericano, más importantes del país y del mundo (Boege, 2009, p. 27).

De estas variedades de maíz los wixaritari cultivan cinco que conocen como “maíces sagrados”, y las relacionan con los cinco rumbos del cosmos: *yuawime* (maíz azul-sur); *tusam* (maíz blanco-norte); *ta+lawime* (maíz morado-poniente); *taxawime* (maíz amarillo-oriente) y *tsayule* (maíz pinto o multicolor-centro) (Neurath, 2003, p. 10).

El maíz es transformado por las mujeres wixarika en tortilla, tamal, tejuino o nawá; pero también adquiere protagonismo en varios momentos de la vida religiosa. Las mazorcas de maíz son llevadas por los wixaritari a la Peregrinación a Wirikuta, entre los meses de octubre a marzo, para que potencien su sacralidad y logren aumentar los rendimientos de las cosechas. Pero su protagonismo destaca sobre todo durante Nawaxita Neixa, la fiesta el maíz en forma de semilla, celebrada cada 21 de junio. Durante ésta, los atados de mazorcas que fueron ofrendados en la fiesta de Tatei Neixa, celebrada el año anterior, son entretejidas por los peregrinos wixaritari para

formar una gran escultura de Tatei Niwetsika, la diosa del maíz con la que bailan durante toda la danza (Neurath, 2001, p. 514).

El maíz es parte del Patrimonio Biocultural de los pueblos indígenas, y sin lugar a dudas del pueblo Wixárika. De acuerdo a Eckart Boege, este concepto se traduce en:

“bancos genéticos de animales y plantas domesticados, semidomesticados, agrosistemas, plantas medicinales, conocimientos, rituales y formas simbólicas de apropiación de los territorios” (Boege, 2008, p. 23).

Lo anterior significa, que el maíz no es un elemento que existe por si mismo y de manera aislada, sino que se define a partir de su interrelación con otros aspectos agrarios y rituales. El maíz, además de ser un medio de sustento, es un elemento que forma parte de toda una dimensión simbólica, que apunta hacia la colectividad y hacia el manejo de la biodiversidad de forma sustentable.

Otra fuente de ingresos importante para los wixaritari es la ganadería de tipo vacuno y porcina de doble propósito. Las técnicas empleadas para la reproducción y crianza también son tradicionales. La mayor parte del ganado lo venden a los mestizos de la región o entre los mismos wixas que las necesitan para los sacrificios de las fiestas religiosas. Asimismo, los wixaritari para complementar su economía también emplean su mano de obra en la producción de maderas en los aserraderos de los alrededores; y del trabajo como jornaleros en los campos de tabaco del Estado de Nayarit (Neurath, 2003, p. 11).

Por otro lado, después de los años sesenta el auge del movimiento contracultural hizo que se la cultura Wixárika en torno al peyote se popularizara, lo que trajo consigo un gran interés en el arte Wixárika. Esto dio como resultado una gran producción de artesanía tradicional hecha con madera, cera, chaquira y estambre confeccionada con base en los principales símbolos de su mitología. De esta manera, la venta de artesanía se convirtió en una importante actividad económica que alcanza muy altos precios en comparación con las artesanías de otros pueblos indígenas de México.

Con fines similares, en las comunidades wixaritari muchas familias han construido cabañas o palafitos alrededor de los miradores turísticos o en sus propios hogares lo que se ha convertido en una fuente de ingresos relevante cuando se llevan a cabo las fiestas de Semana

Santa y las fiestas de la Danza del peyote o *Hikui Neixa*, en los meses de marzo y junio respectivamente (Neurath, 2003, p. 11).

Las resonancias de la psicodelia³³ también afianzó las bases de lo que hoy se conoce como “turismo peyotero”, mediante el que los wixaritari, así como los campesinos mestizos que habitan en los ejidos inscritos en la reserva de Wirikuta, ofrecen bienes y servicios para los visitantes.

Esta actividad económica, se basa en la venta de paquetes turísticos, organizados en México y en el extranjero, para visitar el desierto de Real de Catorce en San Luis Potosí. Lo que incluye, visitar algunos de los sitios sagrados de Wirikuta; la participación en cantos, danzas, y temascales; y además, el consumo moderado de peyote con fines terapéuticos, religiosos o lúdicos inspirados en la religión wixárika.

Estas actividades provocan la llegada de miles de visitantes al año, dejando una importante derrama económica en la región además de otros beneficios. En muchas ocasiones, la buena relación entre los campesinos de la reserva y los extranjeros, ha permitido que se lleven a cabo proyectos familiares de desarrollo sustentable, que promueven técnicas de permacultura, invernaderos, o la elaboración de ungüentos medicinales a base de peyote, orégano o flores silvestres.

Sin embargo, la gran parte de las ganancias del turismo, se concentra en el pueblo de Real de Catorce, en el que se encuentran a muchos wixaritari vendiendo sus productos en la vía pública o en tiendas de artesanía; pero sobre todo, debido a que cuenta con hoteles, restaurantes, bares, spas, estéticas, renta de autos, caballos, departamentos y otros servicios turísticos, cuya demanda se ha incrementado en los últimos años y la tendencia parece continuar³⁴ (Valadéz, 2017).

Este hecho, ha permitido que se conformen una serie de relaciones interculturales con otros indígenas, teiwaris mestizos y extranjeros, lo que ha dado cabida a alianzas y a nuevas formas de construcción del sentido en la acción colectiva.

³³ Con base en el movimiento artístico, cultural que busca alcanzar estados alternos de conciencia a partir de sustancias psicoactivas que se encuentran en los hongos, el LSD, el peyote y otras plantas alucinógenas usadas por los pueblos indígenas.

³⁴ A pesar de los beneficios económicos, el incremento del turismo puede traer consigo la afectación a las poblaciones de peyote por el consumo excesivo y conflictos con ciertos ejidatarios que están en desacuerdo con esta actividad y que extorsionan a los turistas acusándolos de tráfico de estupefaciente (Valadéz, 2017).

Educación

En 1960 se inició la construcción de albergues escolares en diversos puntos de la sierra y una década después se impulsó la enseñanza de oficios a través de las misiones culturales las parcelas-escuelas (Fajardo, 2007, p. 21)

Hay que señalar es que la educación impartida en las escuelas de las comunidades indígenas ha sido crítica por los adultos wixaritari con el argumento de que aleja a los niños y niñas de la cultura wixárika, fundamentalmente porque los profesores no saben nada de la cultura y porque no hablan el mismo idioma (Durin & Rojas, 2015). Para solucionar esta carencia, algunas escuelas comunitarias en las que se ha adoptado un modelo mixto en el que las materias oficiales se suman especialistas de la comunidad que les hablan de su cultura a los niños.

Este esfuerzo se vio reflejado el 29 de septiembre de 1995, con el Centro Educativo *Tatutsi Maxakuaxi*, en la comunidad de San Miguel Huaxtita, en el municipio de Mezquitic, Jalisco, dirigido por maestros wixaritari y asesores del plan de estudios de secundaria de la Secretaría de Educación Pública (masdemx.com, 2016).

El objetivo era situar la cultura wixárika en el centro de la educación, no solamente enseñando el idioma, sino también las costumbres, las prácticas, las formas de organización y la cosmovisión. Así este ejemplo se fue replicando en otras comunidades indígenas.

Aunque no se cuenta con información, se sabe que muchos jóvenes y chicas wixas emigran para estudiar en albergues indígenas de otras comunidades, o en internados indígenas en los niveles medio-superior y superior, lo que provoca que muy a menudo se quedan a vivir en las ciudades aunque regresan a sus comunidades sobre todo durante las principales fiestas religiosas.

En el año 2000, la población de 15 y más años, era de 22,587 de los que el 40.3% tenía algún grado de primaria; con secundaria el 23.9 %; el 1.3 % no está especificado, y finalmente, sin ningún tipo de instrucción 7,792 personas de las que 37 % eran hombres y el 63 % mujeres wixaritari.³⁵ En contraste, en el año 2015, se registraron 12,614 personas entre 6 y 14 años; de las cuales, el 88 % asistía a la escuela, mientras el 12 % no asistía. De los que asistían, el 70 % se concentra en la instrucción primaria. Por otro lado, la población de 15 años y más, para ese año

³⁵ Estimación del INALI con base en los datos de la Encuesta Intercensal, INEGI, 2015, y el Catálogo de las Lenguas Indígenas Nacionales, INALI, 2008

era de 35,305 personas. De ese subtotal, el 56.7 % estudió la primaria y la secundaria, el 14.5 % la media superior y el 5.4 % una licenciatura, entre las que destacan las carreras de Derecho, impartidas por el Instituto Tecnológico de Estudios de Occidente, en la Ciudad de Guadalajara, Jalisco, que ha formado a defensores de oficio, traductores intérpretes y varios líderes indígenas, como Santos de la Cruz, primer coordinador del Consejo Regional Wixárika.

Con base en esto, puede afirmarse que la educación es un factor determinante para la permanencia familiar en las comunidades y para la reproducción de la cultura, por lo que para los wixaritari, es importante que la enseñanza formal se imparta cerca de sus comunidades y que incluya aspectos de su cosmovisión explicados por profesores y especialistas que hablen su propio idioma.

Migración

La migración es un fenómeno que ha estado presente desde el comienzo de la humanidad y a la que todas las sociedades humanas han experimentado de diversas maneras. Al ser un proceso complejo multidimensional, puede ser entendido desde perspectivas sociales, culturales, económicos, políticos, ecológicos y demográficos.

De acuerdo a Jorge Mondragón, los flujos migratorios han alterado las pautas de reproducción cultural y la identidad, ya sea consolidando determinados aspectos culturales o alterándolos, incluyendo la autopercepción de los actores sociales (Mercado-Mondragón, 2008, p. 21). En este sentido, la migración indígena presenta características particulares que van más allá del contexto comunitario y nacional, que además ha tenido efectos en la identidad étnica, el uso del espacio, el idioma, los gobiernos tradicionales, el sistema agrícola, la estructura familiar y la vida ceremonial entre otros .

Algunos autores han propuesto que el desarrollo de la industrialización durante el porfiriato y la Revolución Mexicana, así como el crecimiento demográfico de los años 50 y el modelo desarrollista adoptado por México en las siguientes décadas han orillado a que la población indígena y campesina salgad de sus comunidades y ejidos y se desplace hacia nuevas latitudes (Nolasco & Rubio, 2012).

En relación a la migración interna indígena³⁶ en el año 2000 se contabilizaron un millón de personas indígenas que nacieron en una entidad federativa distinta de la que fueron censados, equivalentes a 558 mil hombres y 581 mil mujeres (INMUJERES, 2006, p. 10).

Por otro lado, en el año 2015 se registraron 3.2 millones de personas indígenas de 5 o más años de edad, que vivían en una entidad distinta a la de marzo de 2010; de las que el 5.7 % eran HLI, es decir, más de 183 mil personas. Esto significa que la migración interna en el país muestra una tendencia descendente en los años recientes, ya que ese porcentaje pasó de 4.5 % en el periodo 1995-2000, a 3.3 % en el periodo 2010-2015 (Granados & Quezada, 2018, p. 338).

Con respecto al pueblo Wixárika, existen muy pocos estudios sobre migración que traten específicamente de ellos como grupo étnico (Romero, 2000; Florentine y Romandía, 2009; Contreras, 2016); sin embargo, es posible afirmar que los wixaritari siempre han estado en contacto con otros espacios más allá de sus comunidades, en los que reproducen su cultura en una constante interacción con “el otro”; y además, en las últimas décadas también han logrado reafirmar su identidad cultural a través de las nuevas tecnologías que les han permitido estar en contacto con el mundo globalizado.

Algunas fuentes sostienen que antes de la llegada de los conquistadores europeos, ya se desplazaban anualmente siguiendo rutas de comercio entre la costa y la sierra, para intercambiar sal, plumas y conchas. Otras, afirman que muchos de ellos fueron reclutados para trabajar en las minas de Zacatecas y Guanajuato en el siglo XVII (Rojas, 1993).

De acuerdo a María Florentine y Alberto Romandía, *la migración huichola* puede entenderse a partir de las prácticas comerciales, de la migración laboral y de las peregrinaciones a los lugares sagrados, y abarca un lugar muy importante en su cultura y en su vida social. (Florentine & Romandía, 2009, p. 13). Al respecto, proponen cuatro categorías para definirlos:

- Emigrantes estacionales: Aquellos que trabajan como obreros o empleado agrícolas fuera de las comunidades durante la estación seca. En su mayoría se dirigen a la costa de Nayarit, al sur de Jalisco, Sinaloa, Zacatecas y Aguascalientes, para trabajar como jornaleros en los campos de tabaco, maíz, caña, horticultura y café. Cuando la temporada de lluvias llega, suelen regresar a sus comunidades para cultivar sus propias parcelas.

³⁶ En cuanto a la migración exterior, había 20 mil indígenas que nacieron en otro país, de los que 10 mil eran hombres y 9.9 mil eran mujeres, en su mayoría provenientes de Centroamérica (INMUJERES, 2006, p. 10).

- Artesanos emigrantes: Son aquellos que debido a la violencia de las guerras de independencia, la Revolución Mexicana y la guerra Cristera, así como a la presión de los mestizos por su territorio, huyeron de sus comunidades debido a factores como la escases de tierras para actividades agrícolas y el empobrecimiento del campo mexicano.
- Curanderos comerciales emigrantes: Se refiere a los chamanes mara'akate que ofertan sus servicios como especialistas rituales a personas de otras comunidades wixaritari, hasta mestizos y extranjeros en el territorio nacional, así como al interior de Europa, Estados Unidos y Asia (Neurath, 2002, p. 132).
- Refugiados inmigrantes: Son aquellos que debido a las guerras de independencia, la Revolución Mexicana y la Guerra Cristera, huyeron de sus comunidades para formar otros asentamientos debido a la violencia o la presión de los mestizos por su territorio. Al respecto aquí habría que mencionar también que esos procesos históricos en conjunto con las políticas e los gobiernos neoliberales, provocaron la escasez de las tierras para actividades agrícolas sobre todo para los jóvenes (Robichaux, 2000) y/o el abandono de éstas por el empobrecimiento del campo mexicano.

Aunque estas categorías son un poco reduccionistas, son efectivamente, contemporáneas, y muestran que los flujos migratorios están en relación con la actividad económica que realizan, lo que puede o no favorecer el abandono temporal o permanente de sus tierras. Usualmente se llevan a cabo se realizan durante la temporada de secas (junio-febrero) y regresan con el inicio de la temporada de lluvias para retomar la siembra de los coamiles y reiniciar el ciclo agrícola y ritual.

2.3 La organización social de los wixaritari

Algunos autores (Neurath, 2002) proponen que para entender la estructura social del pueblo wixárika debe partirse del análisis ritual, ya que la organización ceremonial permite entender la organización social en general (Neurath, 2002, p. 121).

Los wixaritari comparten una forma de organización social que consiste en tres niveles a partir de la conformación de grupos de trabajo constituidos por autoridades político-ceremoniales. Estos niveles organizativos son:

- El xiriki
- El centro ceremonial *tukipa*
- La cabecera comunitaria

El xiriki

En los ranchos de los wixaritari, las familias están relacionadas con los *xirikite* (sg. xiriki), que representan la alianza entre los seres humanos y el maíz³⁷ (Neurath, 2002, p. 138).

En este nivel de organización, los *xirikite* tienen tres acepciones. En primer lugar, corresponde a la organización de los grupos familiares que tiene el objetivo de cuidar por su bienestar en términos muy amplios.

Tiene una función importante en la reproducción de la cohesión social más allá de las rancherías en las que se desarrolla la vida social y cotidiana, porque se trata de un sistema de trabajo en el que las personas son parte de una misma familia extensa que se encarga de la organización de las fiestas del *xiriki* (Neurath, 2002, pp. 162-164).

De acuerdo a Durin y Manzanares (2008), este nivel está liderado por un líder o patriarca llamado *ukiratsi* o *kiekame*, y la filiación es cognaticia con énfasis patrilineal ya que la pertenencia de cada individuo a su *xiriki* está dada debido a su relación con el padre del padre o el padre de la madre (Sánchez H. A., 2014, p. 73).

Las jornadas de trabajo en este nivel se organizan cuando hace falta realizar labores como el desmonte de un nuevo coamil o la construcción de un corral de piedra. En los *xirikite* también se realizan fiestas rituales que buscan de influir en algún antepasado directo de la familia para preservar la salud, propiciar la fertilidad del coamil, del ganado y de las mujeres y ganancias de las actividades comerciales.

En segundo lugar, cada familia se considera descendiente de un antepasado común, “que se cree construyó el *xiriki* o templo de la familia” (Sánchez H. A., 2015, p. 119), por lo que un *xiriki* también es un pequeño adoratorio familiar hecho de adobe y techo de paja a los que se adscriben los grupos bilaterales de parentesco.

³⁷ Esta alianza tiene su fundamento mitológico con base en la historia de Watakame, que al sembrar su coamil se “casa” a las cinco variedades del maíz que son hermanas (*yuawime*-el maíz azul oscuro, *tuxame*-el maíz blanco; *ta+lawime*-el maíz morado; *taxawime*-el maíz amarillo, *tsayule*-el maíz “pinto o multicolor”) (Neurath, 2002, p. 139).

La descendencia cognaticia bilateral sostiene que el parentesco se da de manera simultánea por el lado paterno y por el lado materno, manteniendo en la misma jerarquía a todo los parientes del mismo grado y de la misma generación (Universidad de Cantabria, 2017). Asimismo, cuando se efectúa un matrimonio, cada individuo adquiere los compromisos rituales con los *xirikite* del cónyuge, ya que entre los wixaritari los cargos religiosos siempre involucran a la pareja desde un punto de vista dualista (Neurath, 2002, p. 144).

En tercer lugar, dentro de los *xirikite* se conservan elementos valiosos para las familias wixaritari. Por un lado, considerados como “graneros rituales” en ellos se resguardan las mazorcas con las mejores semillas que representan a las diosas del maíz, así como esculturas hechas con sus hojas con forma femenina, que representan a Tatei Niwetsika, la Diosa Madre del Maíz.

Por otra parte, el *xiriki* alberga a los antepasados “cristalizados” en pequeños cristales de cuarzo que reciben el nombre de ++kame [irikame] derivado de ++[iri], “flecha”, y que envueltos en un pedazo de tela son amarrados a flechan rituales que se depositan allí (Neurath, 2002, p. 142).

Hay que mencionar que los *xirikite* se encuentran en dos espacios simbólicos distintos. La mayoría se encuentran en los patios de los centros ceremoniales *tukipa*, pero algunos de ellos también se localizan en las plazas centrales de las cabeceras comunitarias.

El centro ceremonial *tukipa*

Para Weigand y García (2000) la base organizacional de las comunidades wixaritari parte de una institución de origen prehispánico denominada *tukipa*, que hace referencia a los centros ceremoniales ubicados en cada comunidad en los que se enlazan diversos linajes de un área geográfica específica (Sánchez H. A., 2014).

Los centros ceremoniales *tukipa* también denominados como “Casa Grande” son lugares de culto a los ancestros míticos de todos los wixaritari debido a que “son los ranchos donde vivieron los primeros comuneros, es decir, los dioses fundadores” (Neurath, 2002, p. 150) (Imagen 7).

La arquitectura del *tukipa* está compuesta de tres aspectos: el tuki o templo principal, el patio y el *xiriki*. El tuki es un edificio de forma ovalada, orientado hacia el occidente cuya entrada

Imagen 7. Centro Ceremonial Tukipa de Santa Catarina Cuexcomatlán. Fotografía tomada por Karl Lumholtz en 1905. México Desconocido (1980), p.106.



se encuentra al oriente del mismo. Construido de piedra, adobe y zacate, el tuki simboliza a “el panteón de los antepasados wixaritari” (Gutiérrez del Ángel, 2002, p. 60).

En la parte interior del templo se encuentra un lecho donde se enciende una fogata que representa a *Tatewari*, el Abuelo Fuego, asociado con el sitio sagrado de Tea’akata.

También se encuentra un *teapari*, es decir, un pesado disco pétreo con inscripciones de símbolos culturales como venados, peyotes y serpientes que cubre un espacio hueco en el que se depositan deidades hechas también de roca. El *teapari*, representa la separación del inframundo y el mundo terrenal.

En la pared posterior se ubica un altar de madera donde se deposita parafernalia ritual, y se remite a sitio sagrado de *Haramara*, en el Océano Pacífico.

Afuera, el patio del tukipa o takwa representa a Wirikuta, y en él se establecen otros elementos como fogatas, pinos y teapari menores, pero sobre todo, el patio constituye la escenografía para el desarrollo de las danzas durante las celebraciones.

Alrededor de los tukipa se encuentran tierras de cultivo destinadas a las actividades de las fiestas religiosas de tipo neixa que son atendidas por un grupo de autoridades tradicionales denominadas como xukurikate o jicareros, que como se verá más adelante, están vinculados de forma individual a cada una de las deidades primigenias:

“Los encargados de la Casa Grande se llaman jicareros (xukuri+kate), que son los integrantes de una institución ritual multifuncional, es decir, ellos integran la jerarquía del tukipa. [...] El hecho de que cada jicarero represente a uno de los antepasados deificados permite que el grupo de los encargados de la Casa Grande reviva la comunidad original de los dioses fundadores y la mantenga unida (Neurath, 2002, p. 148).

Los tukipa también responden a una serie de intercambios que consisten en ofrecer a los miembros de un determinado tukipa el peyote que los jicareros de otro tukipa recolectaron durante las peregrinaciones a los lugares sagrados. Esos intercambios se llevan a partir de un principio de reciprocidad con base en la distribución jerárquica de los centros ceremoniales y algunos aspectos sobre la geografía de la cosmovisión wixárika (Gutiérrez del Ángel, 2002).

La cabecera comunal

En la cabecera de la comunidad se encuentran un conjunto de edificios públicos en los que se desenvuelven las jerarquías de origen colonial, en los que se distingue la Casa Real en las que gobiernan una jerarquía civil y una iglesia o capilla denominada *teyupan* que resguarda a los cristos, santos y vírgenes “católicos” (Neurath, 2002, p. 148).

En este nivel ambas jerarquías constituyen un gobierno tradicional que resuelve los conflictos civiles, económicos y políticos de la comunidad a través de la figura de las asambleas en las que participan todos los comuneros y se encargan de los asuntos agrarios.

De esta manera, a partir del xiriki, tukipa y cabecera comunitaria se organiza a partir de los procesos rituales la sociedad wixárika que están relacionados con la división del trabajo, el parentesco, el trabajo agrícola y la estructura de gobierno y a través de los cuales territorializan sus espacios de vida.

2.4 Estructura de gobierno

De acuerdo a algunas fuentes (Téllez, 2004), la organización política y ceremonial de los wixaritari es el resultado de una fusión entre una estructura política de carácter mesoamericano y una jerarquía cívico religiosa establecida en el periodo colonial que además, ha logrado subsistir hasta nuestros días adaptándose y articulándose con las instituciones creadas por el Estado mexicano (Téllez, 2014, p. 17).

Las jerarquías políticas y ceremoniales del pueblo wixárika se constituyen la mayoría de las veces a partir de la designación de cargos como parte de un sistema de organización social y solo en algunos casos, a partir de la elección popular en las asambleas comunitarias, y a pesar de que se originaron en momentos históricos diferentes y tienen funciones distintas están relacionadas entre sí.

Con base en lo anterior, el primer nivel de gobierno del pueblo wixárika está conformado por los *kawiterutsixi* y los *xukuri'+kate* (kawiteros y jicareros); el segundo nivel, por los *'itsukate* y los mayordomos; y el tercer nivel, por las autoridades agrarias.

Jerarquías mesoamericanas

Para Weigand y García (2000) la base organizacional de las comunidades wixaritari parte de una institución de origen prehispánico caracterizada por una jerarquía ceremonial que giraba alrededor de los recintos Tukipa. Estos servían como cabeceras de distritos ceremoniales dirigidos por los *kawiterutsixi* y los *xukuri'+kate*, quienes se encargaban de hacer las peregrinaciones a los lugares sagrados y las fiestas religiosas (Téllez, 2014, p. 19).

Conformados como un consejo de ancianos, los *kawiterutsixi* o kawiteros eran los individuos más sabios y tenían el papel de preservar los conocimientos de los mitos y ceremonias. Para convertirse en uno de ellos, había que pasar por los más altos cargos de la comunidad, y generalmente se trataba chamanes curanderos o cantadores con mucho prestigio. Aunque su cargo era vitalicio, los kawiteros no solían participar activamente en la vida política cotidiana; sin embargo, eran quienes tomaban las decisiones a partir de revelaciones oníricas en cuanto a las problemáticas más importantes de la comunidad y ejercían una gran influencia en el resto de las jerarquías (Neurath, 2002, p. 224).

Los kawiteros han mantenido hasta el presente su importancia como autoridades centrales en cuanto a la organización política, ceremonial y territorial. Incluso durante la época colonial continuaron designando a quienes ocuparían los cargos de las jerarquías civiles y religiosas que los españoles instauraron con su llegada (Téllez, 2014, pp. 19-20).

Por otro lado, los *xukurikate* o jicareros, son las jerarquías tradicionales de los centros ceremoniales tukipa (Fig 3). Se les conoce también como fila de peregrinos o peyoteros³⁸ porque son ellos quienes realizan la peregrinación a Wirikuta y recolectan el peyote para todas las celebraciones de la comunidad. Cada uno de ellos posee una *xukuri*, que significa “jícara” la que lo vincula y compromete con una deidad creadora a partir de la cual adopta su nombre, sus atributos, así como su lugar en la fila de peregrinos (Manzanares A. , 2003).

Aunque la mayoría de los jicareros suelen ser hombres, las mujeres participan ocupando los cargos de las deidades femeninas. Las parejas de los jicareros también participan en la peregrinación, aunque indirectamente, debido a que tienen que cumplir con una serie de sacrificios mientras sus parejas están de viaje, de lo contrario podría haber consecuencias negativas (Neurath, 2002, p. 225).

El cargo de jicarero se adquiere a partir de las revelaciones oníricas de los kawiteros, y su duración es de cinco años, pero los periodos se pueden repetirse durante toda la vida de los individuos.

Los jicareros realizan sus funciones durante la temporada seca del año, ya que durante las lluvias regresan a la comunidad a sembrar sus coamiles. Entre sus principales funciones se encuentran:

1. Realizar anualmente las peregrinaciones a los lugares sagrados, empezando por Wirikuta, en San Luis Potosí. Después en *Hauxa Manaka*, en Durango; *Haramatsie*, en Nayarit; *Xapavilleme*, en Jalisco, y finalmente a *Tea'kata*, también en Jalisco.
2. Asistir a todas las celebraciones de la temporada de lluvias, o sub-ciclo ritual *Neixa*, en las que se incluyen: *Mawarixa*, *Tatei Neixa*, *Hikuri Neixa* y *Namawiita Neixa*.
3. Asistir a todas las celebraciones del sub-ciclo político-católico: Cambio de mayordomos, Cambio de varas, Volteado de la Mesa, Pachitas, y Semana Santa.

³⁸ Para fines explicativos, se presenta la organización de los jicareros de la comunidad de San Andrés Cohamiata., con base en el trabajo de Alejandra Manzanares (2003). Aunque existen algunas diferencias entre cada recinto Tukipa, los cargos son muy similares en todos ellos (Neurath, 2002, p. 224).

4. Participar en la ceremonia de Cambio de Techo del *tuki* (edificio principal), y trabajar en las tierras sagradas del respectivo *tukipa* o del *xiriki*.
5. Sacrificar una res cada cinco años en el lugar sagrado de la jícara que portan (Manzanares A. , 2003).
6. Participar en las cacerías de venado para las fiestas, práctica conocida como “ir a venadear”.
7. Recolectar aguas sagradas de los manantiales, lagos y mares de los sitios sagrados.

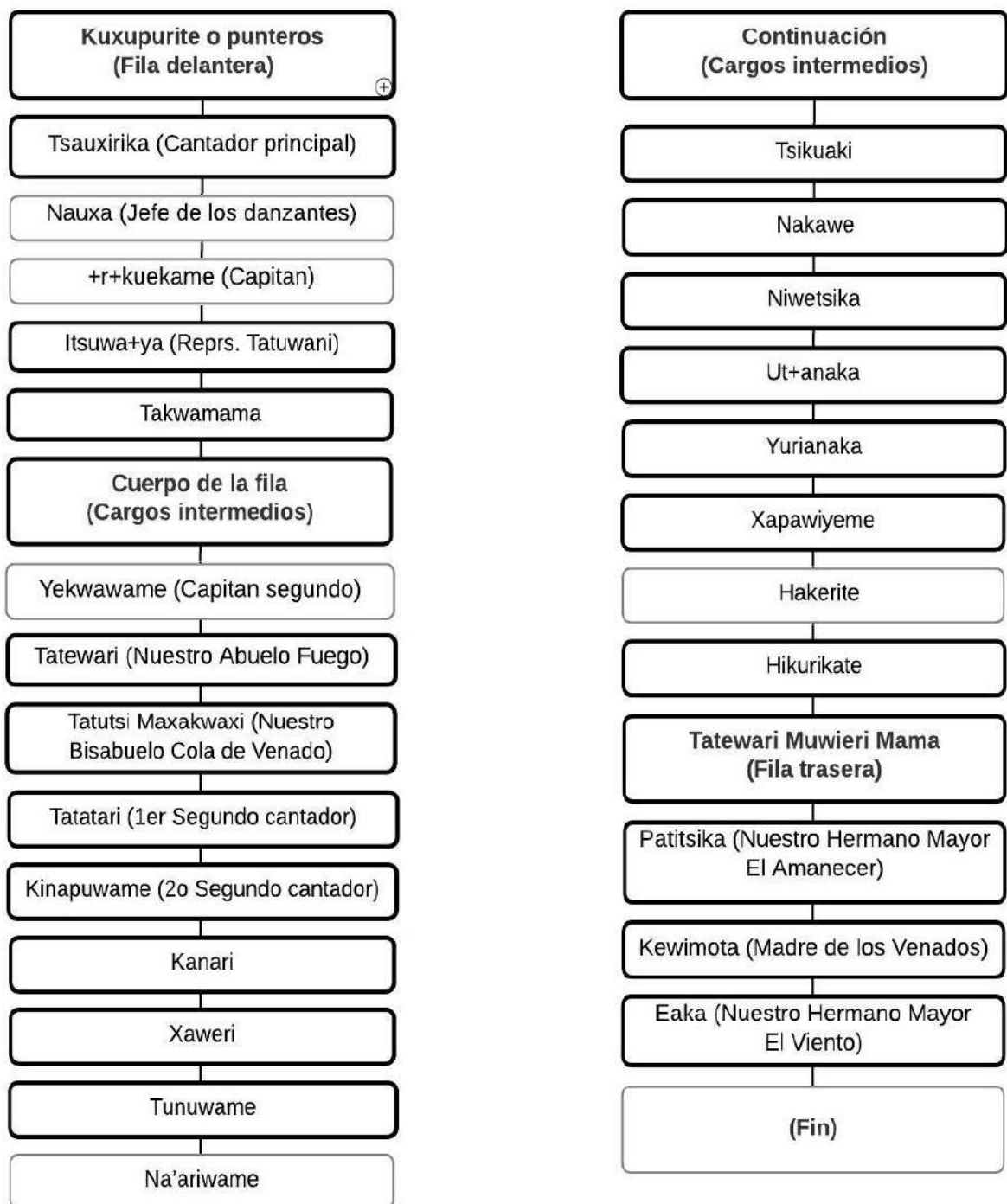
En cuanto a la fila de peregrinos, en orden de importancia primero se encuentran los cargos delanteros, que tienen el poder de convocatoria del resto de los jicareros por ser los que conocen mejor los mitos y rituales de las peregrinaciones. Se ocupan de dirigir la ceremonias rituales, los cantos nocturnos, las danzas, las confesiones, guían a los jicareros por la ruta de peregrinación y uno de ellos va en representación del gobernador tradicional de la comunidad.

En segundo lugar, se encuentran los cargos de la fila trasera, denominados también como el grupo *Tatewari Muwieri Mama*, que tienen la responsabilidad de mantener encendidos los fuegos, conseguir leña sagrada y auxiliar a los demás en caso de ser necesario. Participan también en los cantos y realizan los sacrificios de animales.

En tercer lugar se encuentran los cargos intermedios de la fila y generalmente representan elementos geológicos o animales (Gutiérrez del Ángel, 2002, p. 79). Algunos de ellos son cantadores secundarios, músicos y representan a las deidades creadoras y confeccionan y entregan las ofrendas votivas en todos los sitios sagrados al igual que el resto de los jicareros. En este espacio se encuentran los hikurikate, que son cargos emergentes en los que participan otros wixaritari que acuden a la peregrinación para pagar una manda, o mestizos que acompañan a los jicareros a partir de la decisión del Tsauxirika (Manzanares A. , 2003).

Un jicarero debe participar al menos en cinco peregrinaciones a Wirikuta y desarrollar “el don de ver” o *nierika* para poder convertirse en un mara’akame, es decir en un especialista religioso capaz de comunicarse con el ámbito de lo sagrado. Además gracias a su experiencia y conocimientos conduce la mayoría de las ceremonias religiosas y el proceso de iniciación chamánica de los jicareros mediante la peregrinación que anualmente realizan a Wirikuta, San Luis Potosí.

Figura 3. Jerarquías tradicionales (jicareros). Elaboración propia.



Jerarquías coloniales

A partir del siglo XVI, la organización política del pueblo Wixárika se basó en una estructura colonial que implicaba una nueva forma de organizar el territorio y la administración de sus recursos. Esta estructura fue implantada a partir de la constitución de los *pueblos o repúblicas de indios*,³⁹ es decir, de pequeñas poblaciones de naturales (Font, 1952; Carrasco, 1979; Lira y Muro, 2000; Téllez, 2014) los cuales:

“debían recibir buenas tierras propias y casas, construyendo además iglesias para que fueran adoctrinados y cumplieran sus deberes religiosos [...]. Además dependiendo del tamaño del poblado debían nombrarse alcaldes y regidores” (RAE, 2020).

Las repúblicas de indios se encontraban inscritas dentro de las demarcaciones político-territoriales de las haciendas reconocidas por la Corona Española, pero a pesar de eso, contaban con sus propios títulos agrarios y cierta libertad para seguirse organizando de acuerdo a sus usos y costumbres. Sin embargo, con el paso del tiempo la estructura comunitaria original se inclinó por salvaguardar los intereses de los colonizadores hasta que se transformó en “un gobierno económico y una policía rural de los pueblos” (Téllez, 2014, p. 22).

Posteriormente entre el siglo XVII y XVIII, aparecieron las asociaciones religiosas dedicadas a la labor evangelizadora y a la organización de las celebraciones para los santos católicos. Lo anterior implicaba que las autoridades civiles wixaritari que administraban la riqueza de sus comunidades, tuvieron que reservar una parte de sus recursos para que las cofradías y las hermandades continuaran con su calendario litúrgico, además de que éstas prepararon un nuevo grupo de indios para que las ayudaran a hacer sus actividades religiosas. Arazón de todo esto, se consolidó un sistema dual de cargos civiles y religiosos que posteriormente serviría como base de los gobiernos tradicionales actuales (Téllez, 2014, p. 22).

A partir del siglo XIX y durante las Leyes de Reforma, el gobierno del nuevo Estado mexicano buscó reemplazar las estructuras coloniales de los gobiernos locales por nuevas figuras

³⁹ Se refiere a una forma de organización sociopolítica en la América española. Con el fin de dar cumplimiento al testamento de la reina Isabel de Castilla respecto a la obligación de evangelizar a los indios, fue preciso reducirlos en poblaciones pequeñas. Posteriormente, a mediados del siglo XVI, Carlos I, impulsó la creación del cabildo en comunidades indígenas y la dotación de tierras.

de autoridad más acordes al proyecto nacional. Aunque hay que mencionar que debido a la lejanía y dispersión de los poblados, esa propuesta no llegó a instaurarse del todo, lo que les permitió a las comunidades mantener una relativa autonomía política y su organización interna original (Téllez, 2014, p. 23).

En la última década del siglo XIX, los gobernadores indígenas fueron convertidos en *Comisarios de policía*, con el fin de mantener la paz e impartir justicia en cuanto a los conflictos por los límites de las tierras comunitarias, así como en cuanto a los mestizos que las invadían.

Finalmente, hacia principios del siglo XX, los wixaritari ya reconocían plenamente el Estado mexicano por lo que reafirmaban sus cargos por medio oficios, sellos y firmas frente a las autoridades gubernamentales.

Con fundamento en esta reseña, Víctor Manuel Téllez (2014) sostiene es que en ese contexto histórico es evidente que las estructuras jerárquicas del gobierno del pueblo wixárika ha formado parte desde un inicio de un sistema político más amplio. Esto significa que en vez de erradicar los cargos indígenas fue más fácil darles a las autoridades tradicionales un carácter oficial más apegado primero a las estructuras coloniales y después al sistema político nacional (Téllez, 2014, p. 24).

En conjunto, todas esas transformaciones provocaron la constitución de una jerarquía cívico-religiosa que hoy es parte de las formas de gobiernos contemporáneos del pueblo Wixárika.

Ahora bien, con base en el estudio de Alejandra Manzanares (2004) y Víctor Manuel Téllez (2014) sobre el sistema de cargos de las comunidades de San Andrés Cohamiata *Tateikie* y Guadalupe Ocotán *Xatsietsarie*, en Jalisco y Nayarit, respectivamente, a continuación se presentan el siguiente nivel de gobierno de los wixaritari.

El segundo nivel de gobierno está integrado por las autoridades civiles y las religiosas creadas durante el periodo colonial, representadas por los '*itsikate* o Portadores de varas' que residen en la Casa de Gobierno y por los *mariatumatsixi* o mayordomos, relacionados con el culto a los Cristos (*xaturite*) y santos del templo católico (Neurath, 2002, p. 154).

Los '*itsikate* o Portadores de varas corresponden a la jerarquía cívico-religiosa establecida por los misioneros franciscanos, que estaba conformada por el gobernador tradicional, el juez, el capitán, las tenanchis, el alguacil y los topiles, y cada uno de esos cargos tiene una duración de un

año (Fig. 4). Se distinguen por portar una vara elaborada con madera de Palo de Brasil (*Caesalpinia echianata*) cuya simbolismo en relación al poder es muy similar a los bastones de mando de otros pueblos indígenas (Téllez, 2014, p. 26).

El gobernador tradicional o *tatuwani* es el centro de la jerarquía civil y religiosa, y representa a su comunidad ante el ayuntamiento municipal correspondiente. Tiene la capacidad de convocar y presidir asambleas y de impartir justicia ante delitos como robo, atraco, adulterio, ofensas, agravios sexuales y brujería.

Para tomar decisiones requieren de consultar tanto a otros miembros de su gabinete como a los kawiteros exceptuando delitos graves como el abigeato, el asesinato y las agresiones sexuales que remiten a los Ministerio Públicos. También existe un gobernador segundo para representar al primero en casos de ausencia (Téllez, 2014, p. 26).

Le sigue en importancia el alcalde o *artkariti* que se sienta a la derecha del gobernador durante las sesiones de gobierno para poder asistirlo en las discusiones. El alcalde también puede sustituir al gobernador en determinados asuntos. El siguiente cargo es el de capitán o *kapitani*, que tiene la función es dirigir las fiestas y los rituales, por ejemplo, tiene que desarmar a los portadores de cuchillos, machetes y pistolas en caso de que los asistentes las traigan.

Las mujeres wixárika también participan en este nivel de gobierno, bajo el nombramiento de *tenanchi*. Regularmente son mujeres de edad avanzada y sin tanta carga de trabajo familiar, que asisten al gobernador tradicional en labores domesticas de los edificios tradicionales y la elaboración de la comida y el tejuino⁴⁰ que se reparte durante las fiestas. En el último escalón de la jerarquía se encuentran los topiles, y auxilian a los capitanes en sus funciones, como cuando convocan a los habitantes de la comunidad a las festividades religiosas.

Por otro lado, los *mariatumatsixi* o mayordomos representan la parte religiosa en esta jerarquía (Fig. 5). Son los encargados de la Iglesia o “Capilla católica” a la que en realidad conocen como *Teyeupani*. Se encargan principalmente de resguardar a los *Xaturis* o Cristos, del culto a los Santos, Virgen de Guadalupe y su parafernalia (Neurath, 2002, p. 154).

⁴⁰ Cerveza de maíz conocida localmente como *nawá*.

Figura 4. Jerarquías civiles. Elaboración propia.

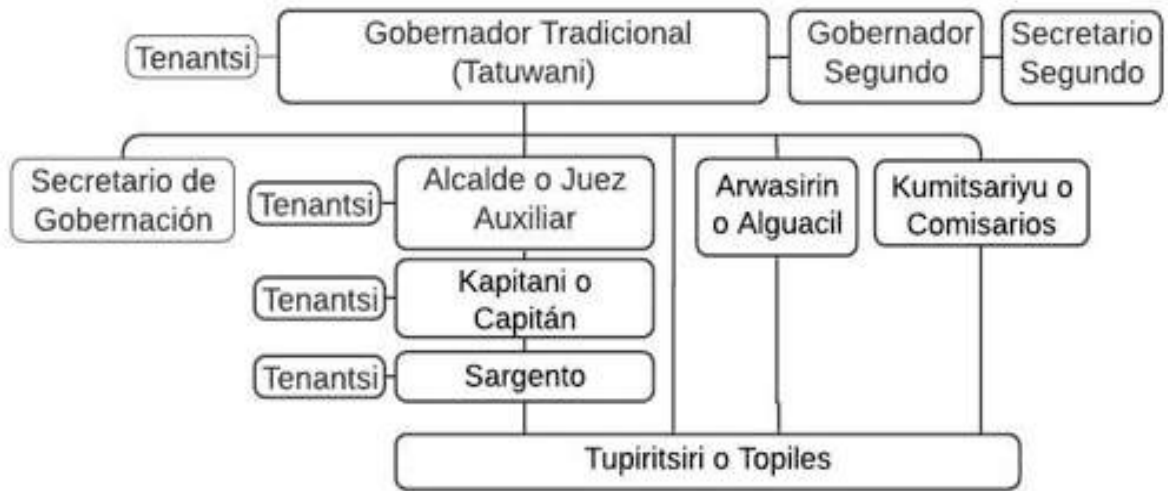
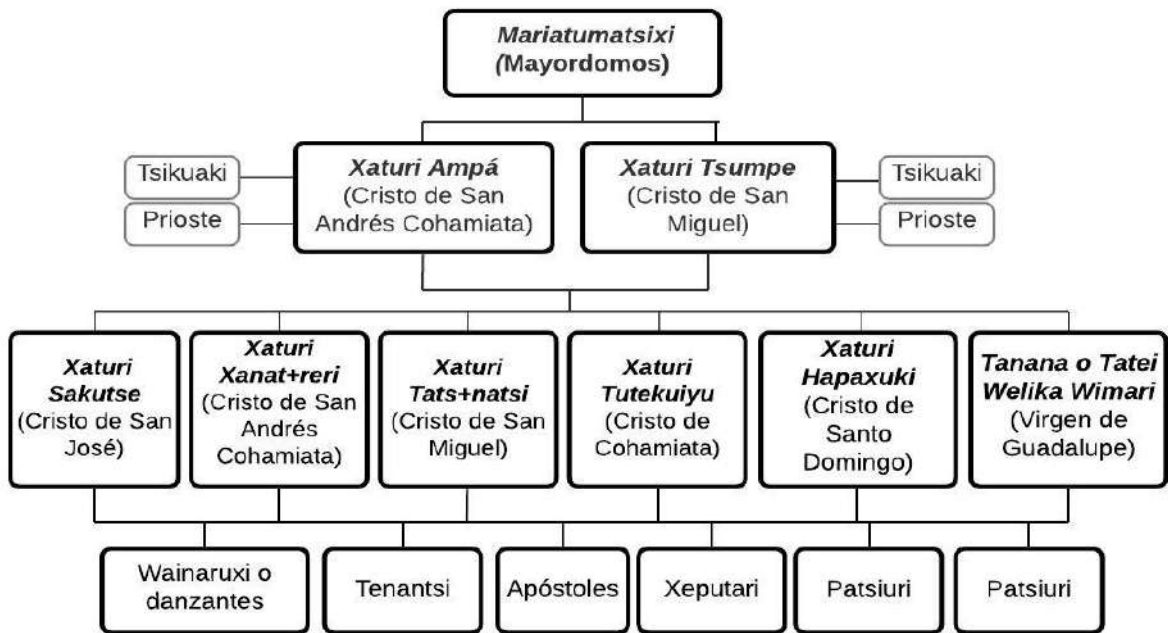


Figura 5. Jerarquías católico-religiosas. Elaboración propia.



Su trabajo es supervisar que se realicen correctamente las celebraciones cristianas, resguardar la parafernalia, las reliquias de los santos, restaurar la Iglesia periódicamente y propinar castigos a los santos en caso de que no respondan las peticiones de la comunidad (Gutiérrez del Ángel, 2002, p. 153)

De acuerdo a Manzanares, los cargos se pueden dividir en: 1) Los *Xaturis*, que se encargan del cuidado de los Cristos de la comunidad y duran cinco años; 2) los *Wainaruxi* o danzantes; 3) los Mayordomos y sus ayudantes cuyo periodo es de un año; 4) el *Tsikuaki* y 5) los Judíos, que son cargos emergentes que solo se presentan durante la fiesta de Semana Santa (Manzanares A. , 2003).

Jerarquías contemporáneas

El tercer nivel lo integran los cargos de carácter agrario y de carácter municipal, creados por Estado mexicano. Son el resultado de un proceso que se inició en el siglo XIX, en el que se trató de instaurar un nuevo tipo de autoridad civil en relación a los núcleos agrarios y a su vinculación con los gobiernos locales.

Los órganos de los núcleos agrarios, en este caso de las comunidades wixaritari con: la Asamblea, el Comisariado de Bienes Comunales y el Consejo de Vigilancia. Los cargos son electos en asamblea y tienen una duración de tres años, y sus funciones están relacionadas con la administración de las tierras y los recursos de la comunidad (Fig. 6).

De acuerdo a la Ley Agraria, Art. 21-31, el órgano supremo de las comunidades es la Asamblea y está conformada por todos los comuneros y deberá reunirse cada seis meses como mínimo y deberá tratar asuntos relacionados con: el reglamento interno de la comunidad; aceptación o desaprobación de nuevos comuneros; los informes de los comisariados y los consejos de vigilancia; las cuentas y los balances de la aplicación de los recursos económicos de la comunidad; la aprobación de los convenios y contratos que tengan objeto del uso o disfrute por terceros de las tierras de uso común; distribución de las ganancias de las actividades económicas; señalamiento y delimitación de las áreas para asentamiento humano, fundo legal y parcelas; regulación de la tenencia de los posesionarios; autorización a los comuneros para que adopten el dominio pleno sobre sus parcelas; delimitación, asignación y destino de las tierras de uso común

así como su régimen de explotación, fusión con otras comunidades y finalmente el cambio de régimen comunal a ejidal.

Por otro lado, las facultades y obligaciones del comisariado y del consejo de vigilancia son:

- **Comisariado de Bienes Comunales:** De acuerdo a los artículos 32, 33, 99 fracción II y 107 de la Ley Agraria, es el encargado de la ejecución de los acuerdos de la Asamblea, de la representación y gestión administrativa de la comunidad. Esta integrado por un presidente, secretario y un tesorero, y sus respectivos suplentes. Entre sus atribuciones y obligaciones se están: representar a la comunidad; administrar los bienes en los términos que fije la Asamblea; representar como apoderado general a la comunidad para actos de administración, pleitos y cobranzas; procurar que se respeten los derechos de los comuneros; convocar a la Asamblea y cumplir con los acuerdos que dicten las mismas; informar sobre las labores efectuadas, los movimientos de fondos, los trabajos de aprovechamiento de las tierras de uso común y hacer cumplir el reglamento interno.
- **Consejo de Vigilancia.** De conformidad con el artículo 36 de la Ley Agraria, es el órgano encargado de vigilar que los actos del Comisariado se ajusten a lo dispuesto por la Ley, por el Reglamento interno de la comunidad y por la Asamblea. También debe revisa las cuentas y operaciones del Comisariado, darlas a conocer y denunciar cualquier irregularidad. También puede convocar a la Asamblea en ausencia del Comisariado (Ley Agraria, 2008).



Figura. 6 Jerarquías agrarias. Elaboración propia.

Finalmente, en las comunidades de los wixaritari, existen otras autoridades vinculadas denominadas Agentes Municipales⁴¹ y son el enlace entre los asuntos administrativos las comunidades y los gobiernos municipales sobre todo en relación a los programas institucionales.

Lo mencionado aquí constituyen las formas de organización político ceremonial del pueblo Wixárika, la mayoría como cargos que se incorporan a las identidad individual de los hombre y mujeres wixaritari y que les otorga un lugar en la sociedad wixárika.

Puede observarse como es que se trata de una organización que se ha mantenido algunos rasgos que se van incorporando a la configuración actual de su gobierno y definen también su relación con el Estado mexicano, pero también orientan la posición de los wixaritari con las deidades y la reciprocidad que existe en esa relación.

En síntesis, el control del territorio, depende de la organización político-ceremonial que opera a partir de un compleja estructura o sistema de cargos. Esta estructura es responsable de la organización y el sostenimiento de las prácticas ceremoniales asociadas al *tukipa*, justificadas por el ciclo mítico y la obligación de cumplir con las diversas peregrinaciones que definen y legitiman el territorio. Los agentes que se encargan del control y la administración del territorio – es decir, de los acontecimientos que en él ocurren-, son las autoridades tradicionales, en particular, el sistema de cargos de los xukurikae o jicareros que se responsabiliza de las fiestas de los ciclos neixa y la peregrinación a Wirikuta y los demás lugares sagrados (Liffman P. , 2012).

2.5 La cosmovisión wixárika-mesoamericana

En el pensamiento de los wixaritari, al igual que otros pueblos de tradición mesoamericana, existe una división dual del cosmos a partir de la que se origina un sistema clasificatorio constituido por innumerables pares de oposiciones que se reflejan en el tiempo, en el espacio, así como en todos los seres humanos y no humanos y en las cosas del universo (López Austin, 1994, p. 178).

Estos sistemas clasificatorios⁴² fueron el punto de partida de la antropología mexicana de la segunda mitad del siglo XX, para definir el concepto de *cosmovisión* a partir del ámbito social,

⁴¹ Por ejemplo, en San Andrés Cohamiata, se encuentra el Agente Municipal, cuyo nombramiento se fundamenta en el artículo 9º Ley de Gobierno y la Administración Pública Municipal del Estado de Jalisco.

histórico, cognitivo y cultural de los pueblos de tradición mesoamericana, cuyas bases se formaron en el Preclásico Temprano entre 2500-1200 a.C. y continúan presentes en los grupos indígenas contemporáneos (López Austin, 2001, p. 54). Así, se entiende por cosmovisión a un:

“Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo objeto es un núcleo duro, entendido como un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo de forma holística” (López Austin, 2013, p. 18).

La cosmovisión definida así puede traducirse en términos muy generales, como un conjunto de concepciones fundamentales comunes a todos los grupos étnicos descendientes de una misma matriz cultural, de los cuales vale la pena distinguir uno de esos aspectos que se refieren al espacio/tiempo y que persiste en la cosmovisión wixárika.

El quincunce mesoamericano puede entenderse como: un símbolo del plano terrestre en el que se marcan con los cinco puntos las posiciones del *axis mundi*, que es el resultado de un proceso cósmico que originó un modelo cultural del espacio (López Austin, 2009, p. 29).

Se trata de un término con un gran simbolismo que relaciona el espacio y el tiempo como un binomio indivisible, expresado en dos ejes intersectados por un centro medular. Las terminaciones de estos ejes constituyen los límites extremos del quincunce y encuentran su punto de arraigo y equilibrio en el punto de convergencia de esas dos líneas imaginarias que se unen gracias un centro (Imagen 5).

También podría decirse que es una especie de “geografía sagrada” a partir de la que los pueblos indígenas han estructurado cognitivamente el universo y con la que han establecido los marcos referenciales (marcos espaciales y temporales) para la interpretación de la realidad y la organización de la vida social (Carrasco, 1976).

En algunas ocasiones, en los estudios antropológicos ésta representación de la dimensión espacio/tiempo es confundida con los cuatro puntos cardinales de las rosas de los vientos. Este

⁴² Claude Levi Strauss demostró a partir de un análisis basado en el parentesco, el mito y el ritual, que el pensamiento humano funciona de manera dual, y que está caracterizado por la conformación de sistemas binarios que conjugan lo social y lo biológico y se manifiestan en todos los aspectos de la vida cotidiana (Ortega, 2013, p. 82).

error denota, el uso de una categoría “eurocéntrica” del espacio geográfico que excluye gravemente el centro como punto “central” donde todo converge (Carrasco, 1976). En otras palabras, en las cosmovisiones indígenas así como la wixárika no existen cuatro puntos cardinales (norte-sur-este-oeste); sino cinco rumbos del universo (sureste-noreste-suroeste-noroeste-centro).

El quince es también un mecanismo cósmico del universo, en el que existen pares de opuestos característicos del pensamiento mesoamericano: arriba/abajo; hombre/mujer; masculino/femenino; caliente/frío; luminoso/oscurο; seco/húmedo; poniente/oriente; rígido/blando; vida/muerte, sagrado/mundano y muchos otros.⁴³

El universo entendido de esta forma, es un espacio-tiempo regido por la idea del movimiento y es el producto de una lucha infinita entre fuerzas opuestas y complementarias, en las que los wixaritari deben intervenir a través de ceremonias rituales, peregrinaciones y sacrificios para mantener un equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza y asegurar la continuación de los ciclos vitales.

En la cosmovisión wixárika el concepto de quince se ve reflejado por ejemplo, en su territorio ceremonial, el cual está delimitado por los lugares sagrados de acuerdo a su mitología: Poniente-Haramara; Oriente-Wirikuta; Norte-Hauxa Manaka; Sur-Xapavilleme, y Centro-Tea’kata.

Por otra parte, en la cosmovisión wixárika la percepción del tiempo se distingue de la occidental, porque no divide al año en cuatro periodos denominados estaciones, como lo estableció la tradición europea desde la época de la Ilustración en el siglo XVIII. En vez de ello parte de una concepción dualista⁴⁴ en la que delimita solamente dos dimensiones, el *tukari* y el *t+kari*.

⁴³ Esta idea la refuerza Joralemon (1976) en su estudio sobre la cultura olmeca “Las sociedades mesoamericanas muestran muchos caracteres culturales en común, que manifiestan una visión del mundo compartida. A lo largo de toda Mesoamérica, está presente un concepto de dualismo caracterizado por la idea de la unión de los contrarios. Igualmente importante fue la creencia en la reproducción cíclica de la naturaleza y del tiempo y la noción de que la existencia de los humanos, divinidades y el mismo universo, están irrevocablemente determinados por el destino” (Joralemon, 1976).

⁴⁴ Sin embargo, ese dualismo está jerarquizado, y tiene una naturaleza dialéctica que se refleja en todo el pensamiento wixárika, priorizando los masculinos sobre los femeninos (Neurath, 2002, p. 504).

El *tukari*, se relaciona con la temporada de secas, con lo masculino, lo caliente, el nacimiento del sol, el “medio día”, el color rojo, con la vida, el cenit y con Tawiewiekame, el Padre Sol.

El *t+kari* en cambio que se asocia a la temporada de lluvias, el principio femenino, el frío, el ocaso, la oscuridad, el color negro, el nadir, la “media noche”, la energía sexual y los impulsos espontáneos, y el principio femenino y caótico de la *Takutsi Nakawé*,⁴⁵ el ser más antiguo del universo, la creadora del mundo y de las demás deidades (Neurath, 2002, p. 238).

A partir del *t+kari* y el *tukari* se establece el ciclo ceremonial anual. Durante el primero, se desarrolla el ciclo *neixa*, es decir, las fiestas agrícolas de la “Casa Grande” o *tukipa*, junto con las de los *xirikite*. En cambio durante el segundo, se desarrolla el ciclo cívico-religioso o católico-solar, a través de las fiestas de la cabecera, que están destinadas a la salud, a la procreación y a la fertilidad ganadera, y se llevan a cabo en la “Casa Real” o *katsariana* y en la Iglesia o capilla, conocida también como *teyupani* (Neurath, 2002, p. 297).

De acuerdo a Descola, (1994) muchas cosmovisiones indígenas del mundo no hacen una separación entre la naturaleza, la sociedad y lo sobrenatural lo que coincide con el pensamiento wixárika en el que lo sagrado está comunicado con lo profano y se manifiesta en la vida cotidiana. De ahí que para los wixaritari las fuerzas de la naturaleza sean consideradas deidades y a la vez los antepasados de los seres humanos que fueron deificados debido a sus esfuerzos para lograr su iniciación chamánica (Neurath, 2001, p. 197),

El sacrificio cosmogónico es otro concepto que también permite entender la cosmovisión wixárika, ya que de acuerdo a la mitología el mundo fue creado a través de los autosacrificios de las deidades y en consecuencia los wixaritari también deben realizar sacrificios que para poder reactualizar “lo que hicieron los antepasados que dieron origen a las cosas” y que los ciclos naturales de la vida continúen (Neurath, 2001, p. 501).

Los sacrificios de los peregrinos implican financiar a las reses que sacrifican durante determinadas ceremonias, renunciar a la migración estacional durante la que obtienen más

⁴⁵ También fue la primera gobernante y cantadora, pero después se negó a cantar; sólo exigía tejuino o *nawa* y la planta alucinógena llamada *Kieri* (entonces no existía el peyote). Además, como era un monstruo (náhuatl, Nakawe: “la carne vieja”) se quería comer a los niños. Finalmente, sus topiles se rebelaron contra ella y la mataron. Cuando la descuartizaron de las distintas partes de su cuerpo nacieron diferentes especies de plantas y animales. En otras versiones estas criaturas se forman de los cabellos de la diosa.

ingresos, abstenerse de comer sal, y no tener relaciones sexuales con mujeres que no sean sus esposas, además de resistir las condiciones de insomnio, ayuno y desgaste físico (Neurath, 2001, p. 222).

Esos sacrificios permiten buscar “*iyari*” es decir nuestro corazón y comunicarse con los antepasados. De aquí para hacer esto posible deben realizar la peregrinación a Wirikuta, durante la que llevan un conjunto de prácticas de austeridad para deificados, que les ayudaran a obtener *nierika* o el don de ver, equivalente a un proceso en el que los individuos se inician su formación en el chamanismo.

La cosmovisión wixárika esta basada en la tradición religiosa mesoamericana en la que se distingue un sistema clasificador a partir de un dualismo jerarquizado. Con base eso, el territorio se concibe como una analogía del quincunce mesoamericano. A través del ciclo ceremonial, la cosmovisión ritualiza el ciclo agrícola (Liffman, 2020) estrechamente relacionado con la peregrinación a Wirikuta, en la que por medio de sacrificios los wixaritari buscan en su interior (*iyari*) experiencias visionarias del ámbito de lo sagrado a las que denominan como *nierika*, a través de lo cual los wixaritari adquieren los principales aspectos simbólicos de su cultura.

2.6 El ciclo ceremonial del pueblo wixárika

De acuerdo a algunas fuentes, desde el siglo XVI existe una continuidad en la estructura religiosa del pueblo wixárika que ha sobrevivido más allá del sincretismo que se originó desde la época colonial con las ordenes religiosas. Es posible que esto se haya debido a que los mecanismos mitológicos y rituales hayan sido adaptados a las nuevas realidades de las comunidades agrio-ganaderas de los wixaritari (Neurath, 2002, p. 517).

Diferentes autores han argumentado que el ciclo ceremonial de los wixaritari se fundamente en una lucha cósmica (Preuss, 1980, p. 8; Neurath, 1998, p 69; Gutiérrez del Ángel, 2002, p 3). Sin embargo, hay que tomar en cuenta que está asociado de manera particular con la noción del tiempo y el espacio (quincunce); la temporada de lluvias y de secas, el ciclo agrícola del maíz, el parentesco, las autoridades tradicionales, los conocimientos atmosféricos, la música, la danza, la mitología y las peregrinaciones a los lugares sagrados y el culto a los antepasados.

Los wixaritari al igual que otros grupos indígenas de la región, tienen un ciclo de celebraciones anuales que históricamente comparten una estructura religiosa denominada como

“Complejo Ritual Mitote”, a partir del que se realizan fiestas, que incluyen danzas nocturnas y circulares, cantos chamánicos, música tradicional, tortillas, tamales, carne de venado y *nawá*.⁴⁶

El tema central de los cantos y las danzas de los mitotes es la recreación del universo y los dioses a través de ellos los acontecimientos que relatan los mitos de creación vuelven a suceder (Neurath, 2002, p. 108) .

De acuerdo a Preuss los mitotes tienen una serie de características estructurales comunes que también están presentes en la religión wixárika:

- La lucha cósmica. El complejo mitote se caracteriza por una lucha entre los seres luminosos contra los seres de la oscuridad. Una lucha en la que las dos partes del universo están en oposición permanente. La recreación del mundo se forma por una actualización ritual del combate mítico-cósmico en el que las deidades celestes o luminosas luchan contra monstruos telúricos y otros seres nocturnos. El protagonismo o el antagonismo de las deidades depende de la temporada del año en que se ubiquen, si se está en el tiempo de secas, *Takutsie Nakawé* es un monstruo que junto centros busca aniquilar al *Tawiewiékame*, el Padre Sol, pero durante los meses de lluvia, todas las ofrendas se dirigen hacia ella para que favorezca la fertilidad de los campos (Neurath, 2002, p. 90).
- Geografía ritual: Se constituye a partir de la memoria mítica que organiza la territorialidad y que se recorre a través de peregrinaciones ancestrales (Liffman, comunicación personal, 2020). Por ejemplo, para el pueblo wixárika, el lugar sagrado de *Tea’akata*, en Santa Catarina, Jalisco, es donde nació *Tatewari*, el Abuelo Fuego. Otro de los lugares que los wixaritari visitan es *Xapavillemeta*, en Chapala, Jalisco, que es sagrado porque en ese lugar la canoa de *Takutsi Nakawé* (Abuela crecimiento-diosa de la fertilidad y la vida) encalló después del gran diluvio, y de ella salió un árbol de chilate que creció hasta el cielo. En Cerro Gordo, al norte de Durango el lugar sagrado de *Hauxa Manaka* resguarda el bastón que dejó *Takutsi*. El Cerro Quemado o *Xeunar*, en San Luis Potosí es la escalera que usó *Tawiewiekame*, el Padre Sol para subir al cielo.
- El canto. El *mara’akame* cantador dialoga con las deidades sobre las necesidades de los wixaritari e inicia un proceso diplomático para persuadirlos de su apoyo a cambio de sacrificios de ganado. El canto se conoce como *kawitu* y trata sobre la narración de la

⁴⁶ También se le conoce como tejuino, que es una bebida fermentada a base de granos de maíz germinados.

creación de los dioses, que igual que las fiestas y otras practicas, puede ser realizado por un mara'akame con o sin secunderos por noches y días completos. El tema central de los cantos y las danzas de los mitotes es la renovación del mundo. Los eventos narrados en los mitos de creación a través de los cantos de los *mara'akate* vuelven a suceder (Neurath, 2002, p. 108) .

- Los Patios. Los grandes patios incluidos en los Centros Ceremoniales Tukipa donde se celebran los mitotes simulan todo el universo y los cargos del sistema político-religioso o sistema normativo wixárika representan a cada uno de los dioses. Aunque algunas prácticas se realizan adentro de los templos (tuki) de los centros tukipa, los patios son el escenario principal de la danza.
- La música y la danza. *Neixa* significa danza en el lenguaje wixárika. Las coreografías de las *neixas* en los mitotes están relacionadas a los muertos del inframundo, a los brincos de los venados, de sapos, al movimiento de las nubes, los remolinos o las estrellas, o cualquier otra alegoría en torno a la fertilidad, las lluvias, el inframundo o la noche.

Las primeras lluvias, marca el inicio del *t+kari* y entonces los wixaritari celebraran *Namawita Neixa*, una fiesta previa a la siembra del maíz. Mientras éste crece y se esparce en las llevan a cabo una escarba en la que quitan la maleza y acomodan la tierra de las brechas donde están sembradas las plantas.

Unos meses después los jicareros realizan *Tatei Neixa*, o fiesta del tambor o de los primeros frutos, y es inicio de la cosecha. Se realiza cuando la milpa ha crecido y los elotes que se secan convirtiéndose en mazorcas, por lo que se celebran tanto en el *tukipa* comunal como en los *xirikite familiares*.

Tras esta se lleva a cabo la quema, tumba y roza de los restos del cultivo para dejar desocupadas las tierras que se usaran después para la nueva siembra. Esta fiesta marca el fin del *t+kari* es decir el final de la temporada de lluvias.

El inicio de las secas marca el *tukari*, y es la pauta para comenzar las fiestas católicas y las de la cabecera, como la del nacimiento de *Tanana* y su hijo *Xaturi Aparuki*. También se hace el relevo de los cargos de las jerarquías civiles y religiosas durante la celebración del Cambio de Varas.

Luego los jicareros llevan a cabo la peregrinación a Wirikuta, y las ofrendas al resto de los lugares sagrados y de sus resultados dependen el equilibrio de las fuerzas de la naturaleza y con éste el reinicio del ciclo agrícola, y por lo tanto, de la vida humana.

Después participan en conjunto con los mayordomos y las autoridades civiles la celebración de Semana Santa que rememora la muerte y resurrección de Nuestro Señor *Xaturi Ampa*.

Unas semanas después los jicareros celebran *Hikuri Neixa* conocida también como la fiesta de los esquites, del maíz agostado o *Xirikira* o fiesta del maíz tostado en la que se distribuye a toda la comunidad el peyote que recolectaron en Wirikuta. Finalmente, después de varios días de danzas y cantos los jicareros son “desatados” de sus compromisos rituales y con las primeras lluvias en puerta comienzan nuevamente con la siembra de los coamiles (Figura 7).

Las celebraciones de los *xirikite* de rancho (adoratorios parentales) pueden celebrarse en cualquier época del año, pero usualmente se llevan a cabo durante octubre y noviembre y se les conocen como “fiestas de toro” porque se sacrifican reses durante las ceremonias. Estas fiestas se relacionan con los nacimientos, curaciones de enfermos y fallecimientos, como la fiesta de *Witaimari*, que se celebra cinco días después de la muerte de un miembro del grupo parental, a través de la cual, el difunto regresa para despedirse de su familia (Neurath, 2002, p. 166).

En resumen, por medio del complejo mitote los wixaritari estructuran su sistema de creencias que a través de prácticas rituales busca la recreación del universo. A través de las fiestas se ritualiza el ciclo agrícola que a su vez está interrelacionado con los grupos de trabajo parentales que incluyen a todas las jerarquías del gobierno tradicional.

A través de las danzas y los mitos de los cantos chamánicos se reconstruye el universo por medio de prácticas discursivas en las que los protagonistas principales son los dioses y el mara'akame, el especialista ritual capaz de entrar a voluntad con el ámbito de lo sagrado.

Figura. 7 Ciclo ceremonial wixárika. Elaboración propia.

Temporada	Meses	Posición del sol	Subciclo Neixa (Jicareros)	Proceso Agrícola	Subciclo cívico-religioso (autoridades civiles y de la iglesia)
T+kari (La noche)	21 de Junio	Solsticio de verano (inicio de las lluvias)	Namawita Neixa (Fiesta del maíz en forma de semilla)	Siembra de maíz	
	Julio			Primera Escarda	
	Agosto			Segunda Escarda (limpia)	
Tukari (El día)	21 de Septiembre	Equinoccio de otoño (inicio de las secas)	Mawarixa	Recolección de los primeros frutos	
	Octubre			Cosecha	
	Noviembre				
	21 de Diciembre	Solsticio de invierno	Tatei Neixa (Danza de Nuestra Madre)	Nacimiento de Tanana (Virgen de Guadalupe y de su hijo Xaturi Ampa)	
Enero	Barbecho				
Febrero	Rastra				
	21 de Marzo	Equinoccio de primavera	Peregrinación a Wirikuta	Roza, tumba y quema	Cambio de varas y mayordomos
Abril	Pachitas (carnaval)				
Mayo				Primeras siembras	
			Hikuri Neixa (Danza del peyote)		Semana Santa (Muerte y resurrección de Xaturi Ampa, aquí si participan los jicareros)

2.7 La peregrinación a Wirikuta

Como se mencionó anteriormente, la estructura religiosa del pueblo wixárika se basa en las fiestas tipo mitote, que incluyen peregrinaciones a diferentes lugares de un territorio cosmogónico con base en la lógica del ciclo ceremonial, por lo que son componentes esenciales para el correcto funcionamiento de los ciclos de la naturaleza y por lo tanto de la vida.

De acuerdo a algunas fuentes (Neurath, 2002) la peregrinación a Wirikuta se fundamenta en las acciones de sus antepasados deificados descritas en los mitos que los peregrinos aprenden durante el viaje, pero también explican otros significados esenciales de la cosmovisión wixárika:

“En un tiempo muy remoto, todos los antepasados salieron del mar-inframundo, de la región “tenebrosa” que se ubica “abajo al poniente. Entonces todo el mundo aún estaba

oscuro y “no se podía ver bien”. Así, los dioses iniciaron una larga peregrinación en busca del Cerro del Amanecer (Paritek+a), es decir, de aquel lugar en el extremo del cosmos, “arriba en el oriente”, por donde saldría el sol” (Neurath, 2002, p. 498).

Esas narraciones permiten la identificación de los wixaritari con sus ancestros deificados y legitiman el sistema de cargos de las autoridades tradicionales desde que el mundo estaba siendo creado por ellos. De aquí que la estructura jerárquica del pueblo wixárika puede entenderse como una cosmopolítica (Latour,) a partir de la relación de reciprocidad de los wixaritari con las deidades (Liffman, 2020) (Imagen 8).

Las peregrinaciones por otra parte, también explican el sacrificio cosmogónico como parte esencial de la cosmovisión wixárika, a la vez que muestran que las prácticas religiosas entendidas como procesos rituales son indispensables para la reproducción del universo entero:

“Durante su mítica peregrinación los antepasados formaron el primer grupo de jicareros (*xukuritameme*) o peyoteros (*hikuritameme*) como los que todavía existen en los centros ceremoniales *tukipa* de los huicholes. Llegando al desierto de Real de Catorce (San Luis Potosí), el venado (*maxa, Tamatsi Patrietsika*) se entregó voluntariamente a los cazadores que lo persiguieron, por eso se transformó en peyote (*hikuri*). Probando el cacto psicotrópico los demás antepasados pudieron transformarse en dioses. A la vez se convirtieron en toda clase de elementos de la naturaleza que sus descendientes, los seres humanos, necesitarían vivir (cf. Negrín, 1975,1985). Después del primer amanecer, poco a poco, el acuático mundo original comenzó a secarse” (Neurath, 2002, p. 498).

Con base en esta lógica mítica, los wixaritari adquirieron tienen la obligación de reactualizar lo que hicieron los antepasados que dieron origen a las cosas, porque la subsistencia y la reproducción de la sociedad depende de los dioses y de los jicareros como sus representantes cuando se realiza la peregrinación a Wirikuta (Neurath, 2002, p. 498).

Esta relación entre las deidades y los wixaritari muestra que una gran parte de la ritualidad se basa en el intercambio y la interacción entre los centros ceremoniales y los numerosos lugares

Imagen 8. Peregrinos en el sitio sagrado de Tui Mayewe, Charcas, SLP. Fotografía de Alberto Hernández (2012) vigilante wixárika de San Sebastián Teponahuatlán, vigilante del sitio sagrado de Kauyumari Mayewe, Las Margaritas, Catorce, SLP



sagrados, como puede observarse cuando los peregrinos entregan ofrendas y a cambio los dioses les entregan lluvia para las milpas, salud y fertilidad. Estas prácticas rituales demuestran que existe un principio de reciprocidad del que depende el equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza.

Por otro lado, de acuerdo a algunos autores (Neurath, 1998; Gutiérrez, 2002 [1998]; Geist, 2001) la peregrinación a Wirikuta también es “un gran rito de paso” para los wixaritari (Van Gennep, 1986 [1909]), puesto que al adquirir el cargo de jicareros, éstos comienzan un proceso de iniciación chamánica de forma similar a sus antepasados:

“Ellos aún no eran seres divinos, por lo que querían adquirir *nierika* (el don de ver). Significa que salieron a encontrar *iyari* (nuestro corazón) concepto que puede traducirse como “iniciarse al chamanismo”. [...] Así, además de buscar el “Cerro del Amanecer”, los dioses también buscaron Wirikuta, el país donde crece el peyote” (Neurath, 2002, p. 498).

Los individuos con más experiencia en ese proceso se convierten en especialistas rituales o chamanes y se les denomina como *mara'akate* (pl. de *mara'akame*, persona iniciada, como curandero o cantador). Al ser capaces de “ver el corazón y la naturaleza verdadera de las cosas” van adquiriendo a través de estados alternos de conciencia inducidos por el consumo del peyote, los conocimientos sobre el universo y los procedimientos rituales para acceder al ámbito de lo sagrado (Neurath, 2002, p. 501).

Esa distinción entre los iniciados y los no iniciados, los hace más cercanos a los ancestros y por eso, los *mara'akate*, que a lo largo de su vida han hecho muchas peregrinaciones son quienes ocupan los más altos cargos de la comunidad.

La peregrinación a Wirikuta además de ser un rito de paso, representa una técnica pedagógica mesoamericano en la que los individuos adquieren los conocimientos sobre el sentido de la vida y el sentido de ser wixárika, y además de acuerdo a Juan Negrín (1985) les muestra a los jicareros el papel que los wixaritari desempeñan en las actividades agrícolas:

“Un momento clave es cuando a los peyoteros les aparecen las serpientes de nubes (*haikuteritxi*), en las visiones de peyote que tienen durante su estancia en el desierto. Los huicholes creen que éstas los aseguran de regreso hasta la sierra, donde caerán en forma de lluvia. Así, la practica de iniciación tiene un importante vinculo con el ciclo de ritos agrícolas” (Neurath, 2002, p. 501).

La peregrinación a Wirikuta es entonces más que una travesía hacia el otro extremo del cosmos, una experiencia formativa que les permita conocer los símbolos y significados de la cultura wixárika:

“El viaje del grupo de peyoteros a Wirikuta no es solo un rito de iniciación, sino que sirve para que los jóvenes adquieran los conocimientos secretos y ancestrales” (Neurath, 2002, p. 501).

Esto podría explicarse de acuerdo a Cassirer (1925) en el ritual no existen representaciones sino la identificación entre significante y significado como resultado de la forma en la que los *mara'akate* conducen las prácticas rituales en compañía de los peregrinos:

“ no se trata de ninguna representación meramente imitativa de un suceso, sino el suceso mismo y su acontecer inmediato; es un *dromenon*, esto es un acontecimiento real y efectivo”

Wirikuta es el espacio sagrado en el que los peregrinos pueden alcanzar un estado de comunión, denominado por Victor Turner (1988 [1969] p. 171) como *communitas*. Este estado refleja el dualismo de la cosmovisión wixárika debido a que el orden ritual se presenta “como un juego dialéctico a partir de los pares de opuestos (arriba-abajo, masculino-femenino, frío-caliente) que imprimen el sentido de la ceremonia” (Gutiérrez, 2010, p. 402).

En síntesis, el simbolismo de la peregrinación reproduce las relaciones antagónicas jerarquizadas que constituyen el universo social y natural de los wixaritari, que posteriormente conforman los marcos interpretativos de su cultura. Por ejemplo, la necesidad de las prácticas rituales de sacrificio derivadas del sacrificio cosmogónico como parte de la ideología wixárika que explica la renovación del mundo.

La eficacia simbólica de la peregrinación a Wirikuta radica en el vínculo que existe entre la agricultura y la iniciación chamánica de los peregrinos, a través de la experiencia ritual, es decir de la *communitas* o intensidad que experimentan durante los ritos y durante la búsqueda de visiones, y que legitima a su vez a la autoridad tradicional de los jicareros y de los centros ceremoniales *tukipa* sobre el territorio cultural del pueblo wixárika que va más allá de sus límites comunitarios.

2.8 Territorialidad wixárika

Uno de los aspectos más relevantes que debemos mencionar en este capítulo, y que caracteriza a este estudio a diferencia de otros estudios semejantes sobre conflictividad socioambiental y los movimientos sociales, es la diferencia conceptual que existe entre tierras y territorio. De acuerdo con ésta, el territorio sería el espacio apropiado y valorizado por grupos humanos, y esta apropiación puede realizarse de manera simbólica o instrumental. Desde la perspectiva antropológica de Gilberto Giménez, el espacio es entendido como:

"una combinación de dimensiones, incluidos los contenidos que las generan y organizan a partir de un punto imaginario, se concibe como la materia prima del territorio o más precisamente, como la realidad material preexistente a todo conocimiento y toda práctica" (Giménez, 1996).

En otras palabras, el territorio responde en primera instancia a las necesidades económicas, sociales y políticas de cada sociedad y bajo este aspecto su producción se sustenta en las relaciones sociales que lo atraviesan, pero no se reduce a un aspecto instrumental, sino que en él existen un sinnúmero de operaciones simbólicas de quienes lo poseen y habitan y a través de él proyectan su concepción del mundo.

Dado que los pueblos indígenas por razones lingüísticas y mitológicas (entre otras más) tienen una noción distinta de "territorio", se necesita un concepto que exponga mejor su postura sobre la realidad. Para Francisco López Bárcenas, hablar de territorios indígenas implica hablar de:

"Espacios bajo (su) influencia y control, donde pueden libremente practicar y desarrollar su vida colectiva sin que nadie pueda interferir o prohibírseles, salvo en el caso en que no se respeten las normas con el Estado. El territorio indígena no es propiedad de los pueblos, pero ellos tienen el derecho de usar y gozar dichos espacio para su bienestar y desarrollo, pero no pueden disponer de él como si fuera una propiedad ni prohibir la intervención del Estado en asuntos de su competencia, ni su uso por los no indígenas mientras que respeten los valores en que sustentan su unidad. Además, los territorios indígenas no necesariamente deben constituir unidades geográficas, pueden hallarse desmembrados sin que por es se diga que son varios. Todo depende del lugar en que se ubiquen los espacios en que los indígenas necesitan para la reproducción de su vida cultural" (López Bárcenas F. , 2005).

En cuanto a este último punto, es posible decir que un territorio no se puede fraccionar arbitrariamente por que se romperían las relaciones utilitaristas o simbólicas que le proporcionan identidad a un pueblo.

Para los wixaritari, el territorio tiene una fuerte relación con la reproducción biológica como sociedad y con su cosmovisión, ya que además de aprovechar los recursos naturales, llevan a cabo un conjunto de practicas ceremoniales asociadas a un origen y un pasado común (Zingg, 1981; Bravo, 1994; Medina, 2000; y López B., 2005).

El patrón de asentamiento del pueblo wixárika se basa en rancherías (*kiete*) organizadas jerárquicamente alrededor de 20 grandes centros ceremoniales *tukipa* en una extensión de 5000 kilómetros cuadrados en la Sierra Madre Occidental.

De acuerdo a Paul Liffman (2005), adentro de cada rancho wixárika (*kie* o *kiete*, plural) existen adoratorios parentales (*xirikite*) que están conectados con un centro ceremonial (*tukipa*) y a su vez, con los lugares sagrados (*kakauyarite*), por medio de fuegos ceremoniales (*tatewari*), de modo que todo el *kiekari* está “enlazado” en términos simbólicos (Mapa 2).

Según la mitología, los dioses ancestros fundaron los primeros *kiete*, y con el paso del tiempo éstos se convirtieron en *tukipas*, pero para que eso sucediera, fue necesario que a los ranchos les salieran *nana* (enredaderas o guías) hasta convertirse en “una gran raíz” (*nanayari*), es decir, en una familia extendida cada vez mayor (Liffman P. , 2005, p. 53).

Todo esto representa un proceso histórico en el que integra la tenencia de la tierra con el sistema ceremonial, en la que las autoridades de los *tukipa* conocidas como *jicareros* tienen un papel fundamental, por que a través de las peregrinaciones y de practicas sacrificiales enlazan un territorio recorriendo los caminos que los llevan a los lugares sagrados (Liffman P. , 2005, p. 56).

La territorialidad wixárika puede entenderse a partir del *kiekari*, un concepto cosmológico y político que tiene varias dimensiones y que se traduce como “rancheridad” o “territorio”. Este territorio cosmológico está definido en términos culturales por los cuatro rumbos del universo y el *axis mundi* al centro, y puede identificarse con la figura gráfica del quince mesoamericano (Liffman P. , 2005, p. 54)

El *kiekari* o territorio ceremonial abarca 90 000 kilómetros cuadrados, en el occidente y centro norte de México, y ha funcionado como un espacio de intercambio desde el periodo posclásico entre 900 y 1521 a.C. (Liffman P. , 2005, p. 53). Está delimitado por cinco lugares sagrados que marcan los confines del mundo: al poniente, *Tatei Haramara* (San Blas, Nayarit); al centro, *Tee'kata* (Santa Catarina, Jalisco); al norte, *Hauxamanaka*, (Pueblo Nuevo, Durango) y al oriente, *Wirikuta* (Catorce, San Luis Potosí) (Pacto de Hauxa Manaka, 2008).

En otras palabras, el territorio está legitimado mitológicamente, se relaciona con el parentesco y con la tradición, pero además se entiende como un espacio no exclusivo, sino compartido con otros pueblos e individuos. De esta manera, es posible entender que el territorio cultural del pueblo wixárika está vinculado con el parentesco, con la cultura y con la identidad; sin embargo, ha sido disminuido a lo largo del tiempo debido a las invasiones y los despojos

Wirikuta es un punto fundamental en la cosmovisión wixárika. El Cerro Quemado, conocido como *Xeunar* o *Paritek+a* (Cerro del Amanecer) también aparece como el lugar donde Tayau, “Nuestro Padre el Sol” ascendió de las profundidades hasta el cielo iluminando al mundo por primera vez. No se trata de una montaña ni es un sitio, es un santuario en el que se encuentran al menos una veintena de sitios sagrados en los que los jicareros depositan ofrendas a sus deidades cuando realizan la peregrinación a Wirikuta.

El concepto de santuario se utiliza para hacer referencia al lugar sagrado que alberga una imagen o reliquia de especial devoción, que la hace objeto de visita y adoración por parte de devotos, o donde ocurrieron acontecimientos importantes (Agudo, 1993, p. 97). Esto significa que es el espacio en el que los seres humanos pueden entrar en contacto con la divinidad debido a la presencia de símbolos que prolongan una hierofanía, es decir “una revelación inexpresable de otra forma mágico-religiosa” (Elíade, ([1964]1972), p. 400).

De acuerdo a la mitología, en el inicio de los tiempos los dioses primigenios realizaron una peregrinación hacia el oriente en busca del “lugar donde nacería el sol”, y los que no llegaron hasta allá se materializaron en rasgos del paisaje como cuevas, ríos, manantiales, cerros, montículos, montañas o parajes a través de los cuales los wixaritari pueden comunicarse con sus deidades a través de prácticas rituales de las que depende el equilibrio entre los seres humanos y la naturaleza.

A continuación, se muestra un listado de los sitios sagrados que se encuentran en Wirikuta y los núcleos agrarios en los que se localizan. Se presentan acompañados de una breve descripción de los acontecimientos mitológicos que ocurrieron allí durante la primera peregrinación de las deidades, y algunas de las prácticas rituales que realizan los jicareros cuando van a Wirikuta. Este registro fue levantado personalmente a través del trabajo de campo en los años 2007, 2009 y 2011, con base en entrevistas que se hicieron a los mara’akate de San Andrés Cohamiata y Santa Catarina Cuexcomatlán (Mapa 3).

Mapa 3. Sitios sagrados de Wirikuta registrados en 2008. Elaboración propia.



1. *Xurawe Muyaka* (Ejido Sauz de Calera). Durante la primer peregrinación, los dioses peregrinos se detuvieron a dormir en un paraje y con el fin de ahuyentar a los lobos y a los leones que salían durante la noche, encendieron un fuego golpeando dos rocas de las que salieron chispas. Entonces, una de esas chispas se elevó hacia el cielo y se convirtió en una estrella.

2. *Haikutsita* (Ejido Zacatón). Se dice que allí el niño de la lluvia se precipitó desde el cielo convirtiéndose en un arrollo en el que los peregrinos “se limpian los pecados” restregándose por todo el cuerpo zacate.

3. *Kieraka Tsie* (Ejido Villa de Ramos). Es un sitio donde hay una gran peña, en la que se quedaron los lobos que durante la primer peregrinación iban caminando al lado del Sol, por lo que los jicareros entregan ofrendas a través de las que se les “piden permiso” para poder continuar con la travesía.

4. *Werika Manyaka* (Ejido Villa de Ramos). Es un sitio en el que existe una roca blanca de aproximadamente dos toneladas, en la que el Águila Werika que acompañaba a los dioses peregrinos, descendió del cielo para descansar.

5. *Xit+pa* (Ejido Yoliat). Es un sitio en el que existe un vado en el que los jicareros orinan para sacar las “aguas malas” y poder purificarse.

6. *Tatei Matineri* (Ejido Yoliat) Se trata de un sitio muy importante, porque allí existe un conjunto de manantiales de los que los jicareros recolectan aguas sagradas para llevarlas a sus comunidades, así como al lugar sagrado de *Tatei Haramara*, Nayarit, lo que produce desde su perspectiva que el ciclo del agua continúe reproduciéndose. El mito dice que un cervatillo que nació del mar llegó hasta allí y empezó a llorar, por lo que sus madres y sus hermanas acudieron a él para consolarlo, transformándose en esos manantiales, por lo que ya no pudieron proseguir con la peregrinación.

7. *Paritsika Tsie* (Municipio de Villa de Ramos). Es un paraje por el que pasó Paritsik+ (Hermano Mayor del Maíz) y en el que se entregan ofrendas.

8. *Uxa Mayewe* (Municipio de Charcas). Según el mito, en este paraje durante una tormenta un relámpago cayó del cielo sobre unos arbustos y los incendió quemándolos por completo. La raíz, sin embargo, se conservó, pero se volvió de color amarillo y desde ese entonces, los peregrinos la utilizan como colorante y con ella se hacen las pinturas faciales en todos los rituales en los que consumen peyote.

9. *Tui Mayewe* (Ejido San Juan de Tuzal). En ese sitio existen un conjunto de ríos y lagunas pequeñas cerca de las cuales pasaron por los dioses. Allí, los jicareros le cortan las hojas de unas plantitas a las que llaman *tui*, para asegurarse de tener cosechas abundantes y aprender a ser músicos tradicionales.

10. *Wakr+kiteni* (Ejido Coyotillos). Se trata de un marcador geográfico al que se le llama también “la puerta de los tepehuanos” porque a través de ella, se entra al polígono de Wirikuta, los sitios anteriores formaban parte de las rutas de los jicareros. Corresponde a un espacio en medio de dos elevaciones de poca altura, en las que además se encuentran algunas cuevas dedicadas a *Eaktewari* (El Dios del Viento), y unos manantiales que son “los ojos” de *Takutsi Nakawé* (Abuela-Crecimiento). Allí los jicareros deben dejar ofrendas y sacrificar algún borrego para poder entrar al desierto donde crece el peyote.

10. *Mekimayewe* (Ejido Presa de Santa Gertrudiz). Es un paraje que se utiliza para que los jicareros establezcan campamento y realicen sus ceremonias rituales durante la noche.

11. *Mojonera Manaka* (Ejido Presa de Santa Gertrudiz). Se trata de una elevación de poca altura en la que el Águila Werika, descendió a reposar mientras el resto de los dioses llegaban.

12. *Mekimayewe* (Ejido Las Margaritas) Es un paraje donde acampan los jicareros pero además, donde realizan ceremonias diurnas y nocturnas muy importantes, antes de “cazar” recolectar y consumir peyote.

13. *Tamatsie Mayewe* (Ejido Las Margaritas). Según el mito se dice que ahí una tortuga que acompañaba a los dioses se convirtió por no haberse purificado antes de entrar a Wirikuta.

14. *Tamatsie Kauyumari* (Ejido Las Margaritas). También conocido como Bernalejo, es uno de los sitios más importantes, porque allí se reunieron todos los dioses que si pudieron entrar a Wirikuta, entre ellos *Tamatsie Kauyumari* (el Venado Azul) que guiaba a los demás durante la ruta. Es un sitio en el que existe una elevación que en la cúspide tiene grandes rocas negras apiladas en las cuales los jicareros hacen ceremonias, sacrifican borregos, vacas y depositan una gran cantidad de ofrendas *nierika*.

15. *Tatei Xapavillemeta* (Ejido San Juan de Tuzal). Es una gran peña en donde reside *Tatei Xapavilleme* (Diosa de la Lluvia). El mito dice que cuando el gran diluvio del mundo terminó las aguas descendieron y la canoa de *Takutsi Nakawe* quedó encallada en ese sitio, y de ella creció un gran árbol de chalate de cuyas ramas nació la neblina.

16. *Tamatsie Eakatewari* (Ejido San Juan de Tuzal). Es un sitio en el Cerro del Sobrero en el que se encuentra a *Tamatsie Eakatewari* (*Nuestro Hermano el Viento*). En su cúspide hay una gran cueva que simboliza la “boca” de *Takutsi Nakawé* (*Abuela-Crecimiento*); dado que la diosa “respira”, allí se produce el viento gracia a sus exhalaciones.

17. *Xeunar, o Paritek+a*, el Cerro del Amanecer (Ejido Catorce). Es el lugar al que le llaman el Cerro del Quemado, en Real de Catorce. En este lugar sucedieron varios eventos mitológicos en diferentes épocas. Algunos mitos narran que allí se reunieron todos los dioses cuando las aguas del diluvio comenzaron a descender, convocados por *Takutisie Nakawé*. Al ser todos muy pesados, el suelo se desplomó y quedaron allí atrapados pero vivos, y entonces de su sangre se formaron las vetas de oro y plata. Otros, narran que el Sol emergió de la cúspide incendiando unas rocas que quedaron ennegrecidas para tomar su lugar en el cielo. Otros más,

que allí el Águila Welika convertida en Virgen de Guadalupe bailaba y de su vestido brotaron todas las flores de Wirikuta mientras que escuchaba a San José tocando su *xavery* o violín tradicional, en una contienda para poder casarse con ella.

En el Cerro del Quemado, es una elevación en la Sierra de Catorce y la Sierra de Coronado al norte de San Luis Potosí con 3,800 metros de altura en el que se encuentra un xiriki (adoratorio parental) y un círculo concéntrico en el que se hacen las ceremonias más importantes de todas, porque allí, literalmente están los dioses, de modo que los jicareros de todos los centros tukipa culminan todo el repertorio de prácticas rituales de la peregrinación que se hacen en San Luis Potosí. Después de sus ceremonias y de recolectar peyotes retornan a la sierra de Zacatecas y Jalisco, para cazar entre 2 y 5 venados que utilizaran durante las fiestas en sus comunidades.

18. *Kuanamayepa* (Ejido Catorce). Este sitio es la mayor elevación en el Estado de San Luis Potosí con 3, 110 metros de altura sobre el nivel del mar (INEGI, 2010). Allí existe una cueva de la que se dice salieron todas las enfermedades que existen en el mundo. Muy pocos jicareros llegan hasta allí.

19. *Werika Muuta* (Venegas) Es una laguna con unas rocas en las que se posó el Águila Werika y *Takutsi Maxakuarri* (*Nuestro Bisabuelo Cola de Venado*). Actualmente, existe un pequeño balneario turístico. Solo se ha sabido de muy pocos casos de jicareros que ofrendan allí.

20. Tsinamekuta (Villa de la Paz). Es conocido como el Cerro del Fraile. El mito narra que niña por medio de su llanto se transformó en lluvia. También había una gran roca en forma de mazorca dedicada la diosa *Tatei Niwetsika* (La Diosa del Maíz), pero fue destruida cuando Telmex construyó unos módulos de operación.

Muy cerca de allí se encuentra en operaciones desde 1979, la empresa minera mexicana Sta. María de La Paz y Anexas S.A. de C.V. cuyos ingresos anuales ascienden a 436.14 millones de dólares americanos (Dun and Bradstreet, 2020). Este sitio solo se conoce por los mara'akate de mayor edad y los jicareros ya no ofrendan desde hace más de tres décadas.

En resumen, la distinción entre el territorio y las tierras, es que el territorio es el espacio apropiado y valorizado por grupos humanos ya sea de manera simbólica o instrumental y sin ser necesariamente una unidad geográfica; mientras que las tierras son las superficies agrarias de aprovechamiento bajo regímenes de propiedad social en forma de comunidades o ejidos.

El pueblo wixárika le atribuye al territorio un valor simbólico a partir del parentesco, la tenencia de la tierra, el ciclo ceremonial y las jerarquías tradicionales de los tukipa.

El territorio del pueblo wixárika, es denominado como *Kiekari*, e incluye las tierras comunitarias y los espacios ceremoniales de los wixaritari, además de que se puede identificar con la figura gráfica del quincunce mesoamericano, un símbolo del plano terrestre en el que se marcan con los cinco puntos las posiciones del *axis mundi*, que es el resultado de un proceso cósmico que originó un modelo cultural del espacio (López Austin, 2009, p. 29).

La tenencia de la tierra es un largo proceso histórico a través del cual reconstruyen el territorio a partir de la relación que hay entre el *kie* (rancho), *nana* (enredadera o guía) y *nanayari* (arraigo). El territorio además está enlazado por ejes imaginarios que vinculan a los *xiriki* con los tukipa y con los lugares sagrados.

Wirikuta es un lugar sagrado que alberga a más de 20 sitios sagrados que simbolizan los acontecimientos de las deidades durante la primera peregrinación a partir de la cual el Sol, alumbró al mundo por primera vez, por lo que se trata de un santuario en el que los rasgos de la naturaleza constituyen símbolos que representan la historia cosmogónica del pueblo wixárika (Imagen 9).

La peregrinación a Wirikuta es un fenómeno cultural que comunica significados sobre el espacio y el tiempo, la noción de la vida y el papel de los seres humanos en el mundo, por lo que es fundamental en la creación de la identidad colectiva del pueblo Wixárika. A través de ella, los wixaritari se incorporan a las jerarquías comunitarias e inician su propio proceso de iniciación al chamanismo, lo que confirma la teoría de que a través del ritual se demuestra la eficacia simbólica de la cultura para la reproducción social (Neurath, 2002).

Imagen 9. Principales sitios sagrados de Wirikuta, SLP. Fotografías tomadas entre 2007-2013.



2.9 Reflexión

Con base en la teoría accionalista de Alain Touraine (1979), es posible afirmar que el pueblo wixárika se ha construido a sí mismo como un actor social a partir de luchas históricas por la defensa de su territorio, y de los aspectos simbólicos y culturales que tienen su origen en la tradición cultural mesoamericana (2500 a.C.)⁴⁷. Desde entonces, su estructura social ha subsistido hasta nuestros días adaptándose y articulándose con las instituciones creadas por el Estado mexicano (Téllez, 2014, p. 17).

La organización social del pueblo wixárika opera a partir de una compleja estructura de jerarquías civiles, católico-religiosas, agrarias y tradicionales, en donde los jicareros tienen un papel central en el control del *kiekari* o territorio cultural.

La mitología posibilita la identificación de los wixaritari con sus dioses ancestros y su vez, legitima el poder de las autoridades tradicionales. De aquí que el sistema de gobierno del pueblo wixárika pueda entenderse a partir del concepto de *cosmopolítica*, relacionado al papel de las deidades como actores políticos del cosmos y a la reciprocidad que les guardan los wixaritari con ellas (Liffman, 2020).

La cosmovisión wixárika al igual que otros pueblos, se caracteriza por una división dual del cosmos a partir de la que se origina un sistema clasificatorio constituido por pares de oposiciones que se refleja en el espacio y en el tiempo, así como en todos los seres humanos y no humanos y en las cosas del universo (López Austin, 1994, p. 178).

Ese dualismo se expresa a partir de la figura gráfica del *quincunce*, un símbolo del plano terrestre en el que se distinguen cuatro direcciones y un *axis mundi*, como resultado de un proceso cósmico que originó un modelo cultural del espacio (López Austin, 2009, p. 29).

El tiempo en cambio, está definido por el *tukari*, relacionado con la temporada de secas, con la vida, lo masculino, lo caliente, el nacimiento del sol, el “medio día”, el color rojo, el cenit y con la deidad *Tawiewiekame* (el Padre Sol); y por el *t+kari*, que se asocia a la temporada de lluvias, lo femenino, el frío, el ocaso, la oscuridad, el color negro, el nadir, la “media noche”, la

⁴⁷De acuerdo a Alfredo López Austin, una tradición significa “que hay elementos más o menos permanentes que forman un núcleo, que cambian lentamente a través de la historia” (López Austin, 1997, p. 173).

energía sexual y los impulsos espontáneos, y la deidad *Takutsi Nakawé*,⁴⁸ “el ser más antiguo del universo, la creadora del mundo y de las demás deidades” (Neurath, 2002, p. 238).

La religión del pueblo wixárika ritualiza el ciclo agrícola (Liffman, 2020), y ha mantenido una continuidad desde el siglo XVI, y lejos de ser un sincronismo religioso se ha transformado en una nueva tradición debido a que los mecanismos mitológicos y rituales han sido adaptados a las nuevas realidades de las comunidades agrio-ganaderas de los wixaritari (Neurath, 2002, p. 517).

La estructura religiosa opera con base en el *complejo mitote*, en el que el tema central de las fiestas es la recreación del universo y las peregrinaciones a los lugares sagrados. Por medio de danzas y otras prácticas rituales se reconstruye el universo, siempre bajo la guía de un *mara'akame*, un especialista ritual que puede entrar a voluntad en el ámbito de lo sagrado, porque tiene la facultad de comunicarse con los dioses ancestros a través de cantos chamánicos.

Para los wixaritari, el territorio tiene un valor simbólico con base en el parentesco, la tenencia de la tierra, el ciclo ceremonial y las jerarquías tradicionales de los centros ceremoniales *tukipa*.

El territorio del pueblo wixárika, es denominado como *kiekari*, e incluye las tierras comunitarias y los espacios ceremoniales de los wixaritari. La distinción entre el territorio y las tierras, es que el territorio es el espacio apropiado y valorizado por grupos humanos ya sea de manera simbólica o instrumental y sin ser necesariamente una unidad geográfica; mientras que las tierras son las superficies agrarias de aprovechamiento bajo regímenes de propiedad social en forma de comunidades o ejidos.

El territorio además está enlazado por ejes imaginarios que vinculan a los *xiriki* (*adoratorios parentales*) con los *tukipa* (centros ceremoniales) y con los *kakauyarite* (lugares sagrados) enlazados a partir de *tatewari* (fuegos ceremoniales). La tenencia de la tierra por otra parte, es el resultado de un largo proceso histórico a través del cual el territorio se reconstruye a partir de la relación que hay entre el *kie* (rancho), *nana* (enredadera o guía) y *nanayari* (arraigo).

⁴⁸ También fue la primera gobernante y cantadora, pero después se negó a cantar; sólo exigía tejuino o *nawa* y la planta alucinógena llamada *Kieri* (entonces no existía el peyote). Además, como era un monstruo (náhuatl, Nakawe: “la carne vieja”) se quería comer a los niños. Finalmente, sus topiles se rebelaron contra ella y la mataron. Cuando la descuartizaron de las distintas partes de su cuerpo nacieron diferentes especies de plantas y animales. En otras versiones estas criaturas se forman de los cabellos de la diosa.

Wirikuta es en realidad una fracción del territorio ceremonial de los wixaritari. Es un santuario en el que los rasgos de la naturaleza como manantiales, cuevas, parajes, cerros y montículos constituyen símbolos que representan la historia cosmogónica del pueblo wixárika

La peregrinación a Wirikuta es una parte muy importante en el ciclo ceremonial de los wixaritari, ya que a través de ella los jicareros repiten los actos primigenios de la genesis del mundo por medio de la recreación de una peregrinación creadora. Se trata de un fenómeno cultural que a través de sus prácticas conjuga y comunica símbolos, significados y sentidos fundamentales en la cosmovisión wixárika.

A través del “costumbre” o *tayeiyari*, los jicareros logran entender que para mantener el equilibrio del mundo es preciso seguir un camino de autosacrificio y aprendizaje a través de la búsqueda del *nierika* (*visión mágica*)⁴⁹; y además les permite entender el papel de los seres humanos en la sociedad. Por lo tanto, es fundamental en la creación de la identidad del pueblo wixárika, y además demuestra que por medio del ritual la eficacia simbólica de la cultura para la reproducción social (Neurath, 2002).

La eficacia simbólica de esta práctica milenaria radica en el vínculo que existe entre la agricultura y la iniciación chamánica de los peregrinos. A través de la experiencia ritual y de la intensidad que experimentan durante los ritos y la búsqueda de visiones *nierika*, la peregrinación a Wirikuta y a los demás lugares sagrados, legitima a la autoridad tradicional, y a la vez que reivindica la ancestralidad, la identidad cultural y el territorio más allá de los límites comunitarios.

⁴⁹ (Anguiano, M., comunicación personal, 2019).

CAPITULO 3 LA LUCHA POR EL PATRIMONIO BIOCULTURAL

La protesta social en América Latina ha sido analizada por diferentes perspectivas que buscan explicar la acción colectiva desde un enfoque sincrónico, pero también como el resultado de procesos sociales más profundos a lo largo del tiempo. La complejidad de las sociedades latinoamericanas ha hecho necesario que ese análisis parta de enfoques transdisciplinarios que den cuenta de la interrelación que existe entre lo local y lo global, del lugar de enunciación de los actores sociales que construyen un discurso político, así como de las subjetividades y aportaciones semióticas que el movimiento social produce.

De esta manera, nos enfrentamos a un análisis doble: explicar por un lado, los procesos políticos a partir de los que se forma el actor social y el contexto en el que se dan estos procesos, y analizar las formas simbólicas del repertorio de protesta del pueblo wixárika.

El presente capítulo tiene el objetivo de mostrar un análisis estructural de la lucha del pueblo wixárika, a partir de los antecedentes de la coyuntura en la que el Gobierno mexicano expidió las concesiones mineras en Wirikuta y de las condiciones políticas, económicas y sociales en las que se desarrolló el Movimiento en Defensa de Wirikuta.

3.1 Oportunidades políticas

Desde la perspectiva de Sidney Tarrow (1997), el análisis de los movimientos sociales comienza con la determinación de *Ciclos de Protesta* definidos con base en la formación de una *Estructura de Oportunidades Políticas* (Tarrow, 1997).

La Estructura de Oportunidades Políticas (EOP) según Sydney Tarrow (1997), es el conjunto de condiciones del contexto político, económico y social, que permiten abrir o cerrar oportunidades que posibilitan la acción colectiva, a partir de las que los actores sociales determinan sus repertorios de protesta (Tamayo, 2019, p. 53).

La EOP del Movimiento en Defensa de Wirikuta (MDW) ha sido muy dinámica a causa de la gran cantidad de instrumentos jurídicos que existen en materia de Derecho Indígena y Ambiental. Asimismo, ha estado relacionada con la diversidad de actores sociales que apoyaron y siguen apoyando al pueblo Wixárika y con los acontecimientos políticos y económicos que ocurrieron en México en la primera década del siglo XXI. Sin embargo, es muy importante

considerar otros factores que se inscriben en el plano internacional y sobretodo en el contexto latinoamericano.

Gunder Franck y Martha Fuentes (1995) consideran que el estudio de la acción colectiva debe estar asociado a las ondas largas de desarrollo capitalista de América Latina. Según estos autores la expansión y contracción de los ciclos de protesta de los movimientos sociales, también se encuentran “en función de la lógica del capital de cada región” (Franck & Fuentes, 1995). Lo anterior, supone que el análisis de la lucha del pueblo Wixárika no solamente debe realizarse desde la escena nacional, sino que también debe tomar en cuenta los acontecimientos de una coyuntura política y económica de mayor alcance que continuará incidiendo en la naturaleza del conflicto. En ese sentido, esa coyuntura surge en el año 2000, y es conocida como “El Progresismo Latinoamericano”, que está relacionada al patrón de acumulación del capital y a la expansión del capital trasnacional en América Latina (Gaudichaud, 2019, p. 7).

Al buscar un punto de encuentro teórico entre Melucci, Tarrow, Franck y Fuentes, es posible responder por qué y cuándo se produce la acción colectiva, si partimos de que los movimientos sociales son fenómenos empíricos que esconden en sí mismos realidades multidimensionales (Melucci, 1999, p. 12), que convergen únicamente en momentos que serán irrepetibles y que expresan a través de formas simbólicas los significados de la acción colectiva.

En otras palabras, los ciclos de protesta que dan vida a los movimientos sociales pueden explicarse a partir de coyunturas históricas en las que se distinguen aspectos políticos, económicos y sociales que se producen por acontecimientos que ocurren simultáneamente en distintos escenarios pero que están articulados entre sí,

3.2 Antecedentes: consulta, territorio e identidad indígena

I

Es posible afirmar que la Estructura de Oportunidades Políticas (EOP) del Movimiento en Defensa de Wirikuta (MDW), así como de otros movimientos sociales indígenas y no indígenas tiene su antecedente en medio del auge de los gobiernos neoliberales de América Latina (1980-2000), que a pesar de sus aspiraciones no lograron un crecimiento económico en comparación con las décadas anteriores. En su lugar, enfrentaron una profunda recesión económica en 1982;

una ligera recuperación entre 1984 y 1987; un periodo de reformas de ampliación y profundización entre 1988 y 1991; una serie de medidas para su ejecución en los noventa y a principios del dos mil; y por si no fuera poco, tres crisis financieras agudas: una México, en 1994, en Brasil, en 1998, y en Argentina, en 2001 (Gaudichaud, 2019, p. 7). A causa de eso, en toda Latinoamérica aparecieron un gran número de colectividades que impulsadas por las circunstancias de pobreza y desigualdad cuestionaron las formas de organización del trabajo, las jerarquías sociales, los mecanismos de dominación materiales, de género, de raza o simbólicos⁵⁰.

II

En México, la puesta en marcha de la estrategia económica neoliberal comenzó a finales de 1982, teniendo como marco la crisis de la deuda pública. Con dicha estrategia se buscó imponer al mercado como el mecanismo de asignación de los recursos, un “supuesto maximizador de la producción y el empleo, corrector de los desajustes económicos, garante de la inversión productiva y el desarrollo económico.” (José Luis Calva, citado por Barajas, 2014:77). Lo anterior implicó, como lo destaca Gabriela Barajas, una nueva forma de intervención del Estado en la economía, en la que éste tendría sólo funciones de regulación. Los cambios económicos fueron profundos:

"la liberalización de precios internos, la apertura comercial, la liberalización de los flujos de inversión extranjera, la privatización de la mayoría de las empresas estatales, la liberalización de los mercados financieros, la privatización de algunos servicios de infraestructura pública, y el achicamiento del papel del Estado como gestor, planificador y promotor del fomento económico sectorial, de infraestructura económica y de desarrollo social." (Barajas, 2014:77)

⁵⁰ Por ejemplo, el Movimiento de los *Sin Tierra*, en 1980, en Brasil, o el Movimiento Zapatista, en México, en 1994.

Estas transformaciones iniciaron en el gobierno de Miguel de la Madrid Hurtado (1982-1988), y continuaron en las siguientes administraciones federales, dichos cambios serían conocidos en los años noventa como el llamado Consenso de Washington.⁵¹

Durante el gobierno de Carlos Salinas (1988-1994), las negociaciones y, posterior, firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN)⁵² en 1992, parecía ser el momento de consolidación de un nuevo modelo de desarrollo en el país, sustentado en la apertura comercial. Sin embargo, todo se encontraba en un frágil equilibrio. Salinas logró estabilizar la economía nacional, pero al finalizar su gobierno, el llamado error de diciembre del nuevo presidente, Ernesto Zedillo (1994-2000), desataría una nueva crisis económica a finales de 1994, que provocó el aumento de la pobreza extrema en México, que pasó del 16 % a un 28%, lo que se tradujo en millones de campesinos que abandonaron sus tierras y migraron hacia Estados Unidos.

Para promover el establecimiento de ese modelo económico, se llevaron a cabo una serie de cambios legales muy importantes. En relación con el tema que nos ocupa, es indispensable mencionar la reforma al artículo 27º constitucional en materia de propiedad agraria y la promulgación de la Ley Minera, ambas en 1992; que facilitaron la expropiación de tierras consideradas de utilidad pública para destinarlas a la extracción minera, mediante la venta de los ejidos y concesiones mineras a la iniciativa privada y a la inversión extranjera (Movimiento Mesoamericano contra el Modelo Extractivo Minero, 2017).

En un sentido distinto a las reformas anteriores, el 28 de enero de 1992, se reformó el artículo 4º constitucional, a partir del cual se reconoce que "La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas"; además de que incluyó los temas de pluralismo jurídico, proteccionismo jurídico y acceso a la administración de justicia para los pueblos indígenas.

Estos cambios posibilitaron que las legislaciones de las entidades federativas fueran reconociendo paulatinamente la presencia indígena de sus habitantes y las comunidades en las que residen, sus autoridades tradicionales, y en general sus usos y costumbres; sobre todo, a raíz

⁵¹ El Consenso de Washington fue acuñado por John Williamson, en 1989. Se trató de un paquete de reformas dirigidas a los países en vías de desarrollo que enfrentaban profundas crisis económicas, que se basaban en fomentar la inversión extranjera y reducir la intervención del Estado.

⁵² Firmado por el presidente Carlos Salinas de Gortari, George H.W. Bush y el primer ministro Brian Mulron, jefes de Estado de México, Estados Unidos y Canadá, con la finalidad de eliminar las barreras aduaneras y la disminución del costo de los aranceles a largo plazo.

de los trabajos de la Suprema Corte de Justicia del Poder Judicial y de diversas instituciones federales.

Esta reforma constitucional estaba relacionada con la aprobación, en 1989, del *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*; mismo que fue ratificado por el gobierno mexicano el 6 de septiembre de 1990. Este fue un antecedente muy importante de la EOP del Movimiento en Defensa de Wirikuta.

III

La relevancia del Convenio 169 está en el hecho de que, primera vez, los pueblos indígenas podían contar con un instrumento jurídico internacional vinculante a las políticas de los Estados Nación que lo habían firmado. Sin la intención de hacer un análisis extenso de este convenio, vamos a destacar tres aspectos centrales para comprender su relevancia en la conformación de la EOP de la lucha del pueblo Wixárika: el derecho a la identidad indígena, el derecho a la consulta, y el derecho al territorio.

En primer lugar, el Convenio 169 de la OIT determinó lo que debe entenderse como *pueblo indígena*, así como las obligaciones de los gobiernos en relación a la protección de sus derechos individuales y colectivos. De acuerdo a este convenio, se consideran como indígenas a:

"aquellos pueblos que descienden de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones, sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas" (Convenio 169 OIT, 1989).

De acuerdo a lo anterior, los pueblos indígenas están arraigados históricamente en una región geográfica y culturalmente constituida antes de la constitución política y territorial de los Estados nación. La distinción entre “Estado Nación” y “pueblos indígenas” implica que el primero, es un Estado soberano que se identifica como persona jurídica de Derecho Internacional, integrado por individuos y por pueblos; mientras que los segundos, admiten ser parte de la población de un Estado Nación, pero sus características históricas y culturales específicas son

titulares de los derechos que el resto de la población no posee, sin los cuales no podrían ejercer plenamente sus derechos individuales.

La autoadscripción es un criterio fundamental para determinar la *identidad indígena*. Esta no puede establecerse con base en criterios biológicos, lingüísticos, o socioeconómicos, como lo han hecho las instituciones en los últimos años, porque no reflejan el sentimiento de pertenencia de los individuos a un grupo étnico; pero al menos esa clasificación ha servido para la creación de indicadores demográficos que representan aspectos del idioma, comportamiento, dimensión y desarrollo de sus poblaciones (GeoEnciclopedia, 2020).

En segundo lugar, el derecho de los pueblos indígenas a la *Consulta*, se trata de la obligación que los gobiernos de “consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente” (Convenio 169 OIT, 1989).

En tercer lugar, el Convenio 169 exhorta a los gobiernos a respetar la importancia cultural que los pueblos indígenas mantienen con sus tierras y territorios, como afirma el artículo 13: “La utilización del término “tierras” en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera” (Convenio 169 OIT, 1989).

En concepto de *territorio* incluye el total de los ecosistemas de los que hacen uso para actividades tradicionales y de subsistencia. En este sentido, las *tierras* son las superficies para el aprovechamiento económico y el resto de las actividades culturales, que han sido certificadas por la desaparecida Secretaría de la Reforma Agraria. Por el contrario, los “territorios” les pertenecen a los pueblos indígenas más allá de que cuenten con la titularidad agraria, por los valores simbólicos que les confieren, es decir, los pueblos indígenas le atribuyen una dimensión simbólica al hábitat en el que se han desarrollado por cientos de años. En otras palabras, los territorios indígenas no son superficies geográficas que los pueblos indígenas traten de invadir, sino que son territorios destinados para su subsistencia así como para sus prácticas rituales; por lo tanto, sus demandas, se basan en el derecho de libre tránsito y el derecho para acceder a algunos recursos naturales como el agua, especies vegetales y animales que utilizan en sus prácticas religiosas (López F. , 2015, p. 132).

Esta diferencia entre tierras y territorios indígenas han causado mucha controversia en las instancias judiciales, en particular en los conflictos agrarios, por el desconocimiento de estos derechos.

Ahora bien, en esta controversia no está en objeción que los recursos naturales son considerados bienes de la Nación, como afirma la *Constitución Mexicana* y la *Ley de Bienes Nacionales*, donde además se establece con base en el artículo 27 que las fuentes de minerales pueden ser concesionadas a empresas particulares y extranjeras:

“En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades” (Convenio 169 OIT, 1989).

Al respecto, existen reservas para la interpretación adecuada de las leyes en ese aspecto. De acuerdo al artículo 15 del Convenio 169, los pueblos indígenas tienen el derecho a usar, disfrutar, administrar y conservar los recursos naturales que se encuentren en sus territorios. Al mismo tiempo, el convenio también establece que para el aprovechamiento de los recursos minerales por particulares, los gobiernos deben de consultar a los pueblos indígenas, y hacerlos partícipes de los beneficios económicos de esas actividades productivas.

IV

Vinculados con los anteriores cambios normativos y en un contexto de abandono de los grupos indígenas, las protestas sociales aparecieron en el interior del país, lideradas por nuevos actores sociales que se opusieron a las políticas neoliberales. Algunos de estos actores sociales fueron los pueblos indígenas, que se convirtieron en el primer frente de batalla y resistencia

antineoliberal en defensa de sus tierras y territorios, sus movilizaciones tenían una organización horizontal, democracias autogestivas y figuras tradicionales de consenso como las asambleas comunitarias y ejidales (Gaudichaud, 2019, p. 25).

El 1 de enero de 1994, desde las montañas del Estado mexicano de Chiapas, apareció Ejército Zapatista para la Liberación Nacional (EZLN) y de inmediato consiguió muestras de simpatía alrededor del mundo. Este suceso coincidió premeditadamente con la entrada en vigencia del TLCAN, al que le adjudicaban políticas de marginalidad social, económica y política.

A diferencia de otros movimientos sociales, el EZLN no luchaba por reivindicaciones obreras o agrarias, en vez de eso argumentaba que la apertura económica significaba una amenaza para el campesinado y sus comunidades, y que la globalización y el nuevo orden económico mundial, intentaba convertir la tierra en propiedad privada para los empresarios nacionales y extranjeros (Rocchietti, 2003, p. 15).

En el mismo sentido, otras luchas por los territorios indígenas y en oposición a los efectos de las políticas neoliberales, ocurrieron en 1996, en la comunidad wixárika de San Sebastián Teponahuatlán y su anexo Tuxpan de Bolaños, en el Estado de Jalisco, cuando los wixaritari hicieron un plantón en las carreteras aledañas gracias a lo que lograron recuperar 23,000 hectáreas de tierras aprovechables, que les habían arrebatado los caciques del Ejido de Puente de Camotlán, Nayarit.

A raíz de ese y otros descontentos, en ese mismo año las comunidades del pueblo Wixárika en su conjunto, integraron la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIHJ), que buscaba, con apoyos otorgados por el Instituto Nacional Indigenista (INI), para desarrollar gestiones frente a las instituciones gubernamentales para atender los conflictos sociales y agrarios que tenían.

Estas luchas son sólo la punta del iceberg de un proceso de cambio político que llevarían a la salida del PRI de la Presidencia de la República, luego de 70 años en el poder, y el ascenso de gobiernos de derecha, en contracorriente a los cambios que se observarían con los gobiernos progresistas en América Latina durante la primera década del siglo XXI.

3.3 Los pueblos indígenas como Sujetos de Derecho

I

El *Progresismo Latinoamericano* tiene sus inicios en el año 2000, y se caracterizó por el ascenso de los gobiernos de izquierda o centro izquierda -con excepción de México, Colombia, Perú y Chile-, y coincidió con el auge internacional en la demanda de las materias primas. El resultado fue una intensificación del capitalismo extractivo en las áreas de minería, gas natural y petróleo y agroindustria, que a la par de un Estado compensatorio con políticas que beneficiaban a los sectores más pobres de las sociedades latinoamericanas (Gaudichaud, 2019, p. 100).

Pensar en este periodo supone la coincidencia de una serie de eventos: el exilio de los gobiernos neoliberales, que en el caso de México fue su consolidación; la fiebre asiática por la adquisición de los *commodities*; el surgimiento de extractivismo transnacional; la aparición de un Estado compensatorio; la resurrección de la derecha política y un caudal de *movimientos de resistencia y rebeldía* que lograron consolidar desde sus ideologías el triunfo de los gobiernos progresistas en las primeras dos décadas del siglo XXI (Hollowey, 2011).

En términos de economía política, la característica más significativa del nuevo periodo de ascenso electoral de la izquierda fue el hecho de que coincidió con un renovado crecimiento capitalista en la región. El periodo de 2001-2008 registró el crecimiento regional más alto (3.7%) desde el periodo de 1970- 1980 (3.2%). El auge internacional de materias primas, impulsado más que nada por la demanda industrial de China, inició en 2003 y continuó hasta el 2011. La demanda china como proporción del consumo mundial en una gama de materias primas desde aluminio, petróleo y soya incrementó dramáticamente entre 2002 y 2012. Como resultado, a lo largo de Sudamérica, y en menor medida en partes de América Central e incluso partes de México, hubo una intensificación significativa de monocultivos agroindustriales (en particular de soya), minería, y extracción de gas natural y petróleo, que en conjunto resultaron en un importante crecimiento económico (Gaudichaud, 2019, p. 108).

De manera general, en el inicio del nuevo milenio los precios de los metales tuvieron sus peores precios, iniciando un acelerado ascenso a partir del segundo semestre de 2004 hasta alcanzar los precios históricos en 2008. En este año, el oro se cotiza por arriba de 800 dólares por

onza, la plata supera 18 dólares por onza y el cobre se ubica por encima de 3.90 dólares la libra (Vazquez, 2008, p. 95).

Aprovechando la abundancia de recursos naturales y los regímenes de inversión relativamente libres, que persistieron desde la era del neoliberalismo, las corporaciones transnacionales incrementaron su presencia en América Latina. El control de estos recursos naturales y la importancia estratégica que implicaba su explotación para la reproducción económica de los Estados sudamericanos permitió a las transnacionales incrementar su poder político y social frente a las instituciones estatales.

Maristella Svampa (2013), determinó que se trataba de un nuevo extractivismo como producto del cambio subregional en Sudamérica hacia la exportación de productos primarios destinados a China; debe caracterizarse como un alejamiento del Consenso de Washington del neoliberalismo en los ochentas y noventas, que se dirigía hacia el Consenso de las Materias Primas. El renovado enfoque en la exportación de productos primarios trajo consigo megaproyectos a través de la minería, la explotación petrolera, y la agroindustria intensiva en capital incluida la infraestructura energética de apoyo, como mega presas hidroeléctricas diseñada para extraer y exportar recursos naturales con poco valor agregado. Los proyectos de minería a cielo abierto proliferaron, la explotación del petróleo avanzó en áreas tropicales, se introdujo la fracturación hidráulica (fracking) y se extendió la superficie dedicada al monocultivo (Gaudichaud, 2019, p. 110).

En este escenario, aparecieron movimientos indígenas, campesinos y ecologistas que se oponen a la aceleración del modelo de acumulación. El discurso de esos movimientos se centró en la importancia de la relación con el territorio, los barrios y/o la organización comunitaria y los recursos naturales, así que se conformaron para la defensa del agua, la naturaleza y el buen vivir, contra los mega proyectos extractivos, las presas hidroeléctricas, las actividades petroleras y la minería a cielo abierto, contra la rápida expansión de la agro- industria transgénica o el monocultivo forestal y sus desiertos verdes (Gaudichaud, 2019, p. 24).

II

En el caso de México, el siglo XXI comenzó con una coyuntura política denominada como *La disputa por la nación* (Tamayo, 2019, p. 69). Esta coyuntura supuso la alternancia

política a nivel de la Presidencia de la República. El triunfo de Vicente Fox, candidato presidencial del Partido Acción Nacional, PAN, implicó la derrota del Partido Revolucionario Institucional, tras 70 años de gobiernos autoritarios. Se abre, entonces, un periodo que va del año 2000 al 2012, de gobiernos de derecha: Vicente Fox (2000-2016) y Felipe Calderón (2006-2012).

A partir del año 2000, la administración foxista tuvo que hacer frente a una serie de movilizaciones a favor de los derechos de los pueblos indígenas y la democracia, o en contra de los conflictos socio ambientales, la inseguridad y la violencia a causa del narcotráfico, otras más, fueron el resultado de resonancias del pasado campesino, e incluso, también presencié el desmantelamiento de algunas organizaciones sociales. Tanto así, que en esta coyuntura hubo un incremento de la acción colectiva y una innovación en los repertorios de protesta que no se había dado nunca antes, y para el año 2011, ya existían 95 movilizaciones en 21 entidades federativas (Paz Salinas, 2012, p. 37).

Vale la pena recordar, que antes de los movimientos indígenas hubo algunas efervescencias de la protesta social, como el movimiento sindical, que debilitado en la primera década del siglo XXI, se transformó y resurgió en el 2003, al asociarse con otros sectores con los que conjuntamente conformaron el *Movimiento por la Soberanía Alimentaria y Energética, los Derechos de los Trabajadores y las Libertades Democráticas* conocido popularmente como “Frentote” de orientación nacionalista y antineoliberal.

Por otra parte, el movimiento campesino que durante las décadas anteriores fue un actor central del México rural, tuvo un nuevo auge entre el año 2000 y 2006, gracias a que aglutinó una nueva diversidad de organizaciones con objetivos similares y diversificó su repertorio de protesta, pero sobre todo, porque extendió y ajustó su discurso político haciéndolo más contemporáneo, como afirma Armando Sánchez: “encontraron en la globalización, un medio para unirse de manera continental, ya que identifican a un enemigo en común: las instituciones supranacionales desde donde se adoptan las decisiones afectan a la sociedad rural” (Sánchez Albarrán, 2012).

La reforma del artículo 72 de la *Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente* en el año 2000, provocó el surgimiento de una serie de movilizaciones por preocupaciones socioambientales. La reforma estableció que toda Área Natural Protegida debe contar con un Plan de Manejo, en el que se señale una profunda caracterización de la biodiversidad de la reserva, la competencia institucional, las acciones vinculadas a los Planes

Nacional y Estatal de Desarrollo, el fundamento legal, y sobre todo las reglas de carácter administrativo que regularán las actividades que se pretendan desarrollar en esas superficies.

Hubo otros ejemplos de movilizaciones relacionadas con temas socioambientales, como: el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra en 2001, integrado por los habitantes de San Salvador Atenco, Estado de México, que se opusieron a los planes del gobierno foxista, porque publicó diecinueve expropiatorios con el propósito de construir un nuevo aeropuerto en la zona de Texcoco, estado de México. Otra más ocurrió en 2003, con la formación del Consejo de Ejidos y Comunidades Opositores a la Presa La Parota (CECOP), un fuerte movimiento de resistencia campesina por la construcción del proyecto hidroeléctrico de la presa La Parota, en el Estado de Guerrero. Un negocio de capital trasnacional que pretendía imponerse sobre los derechos de los indígenas y campesinos, y que inició porque en ese año, la Comisión Federal de Electricidad, ingreso ilegalmente en tierras comunales y empezó a ejecutar obras de construcción sin consultar ni informar previamente sobre las afectaciones y el desalojo de comunidades enteras (Chávez Galindo, 2009).

Otro ejemplo similar fue el de la comunidad wixárika de *Uweni Muyewe* del Mezquital, Bancos de San Hipólito en Durango, realizó una movilización para detener los trabajos de un grupo de empresarios mestizos de San Lucas de Jalpa que estaban llevando a cabo la tala ilegal de una gran superficie. Finalmente, los wixaritari consiguieron expulsar a los trabajadores, la maquinaria pesada y la cancelación del proyecto.

En este periodo, también aparecieron movilizaciones en contra de la inseguridad en el país, la más importante fue *La Marcha de Blanco*, en 2004.

En cuanto a las movilizaciones indígenas, en el mes de febrero de 2001, se llevó a cabo la *Marcha por el Color de la Tierra*, una caravana que partió desde San Cristóbal de las Casas, Chiapas, en la que delegados del EZLN, y cientos de colectivos indígenas e intelectuales recorrieron más de tres mil kilómetros hasta la capital del país para persuadir al Congreso de la Unión la aprobación de la iniciativa de *Ley sobre Derecho y Cultura Indígenas* elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación del Congreso (COCOPA).

III

La *Ley de Derecho y Cultura Indígena* tomaba como base los Acuerdos del Diálogo de San Andrés Larráinzar, entre los que se distinguen dos aspectos:

A) El reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho a la libre determinación y autonomía.

B) El acceso colectivo al uso y disfrute de los recursos naturales y de su territorio definido como la totalidad del *hábitat* que los pueblos indígenas ocupan.

Esta iniciativa fue presentada para su aprobación por el representante del Ejecutivo en diciembre de 2000, y el 14 de agosto de 2001 se publicó en el Diario Oficial la reforma al artículo 2º constitucional que absorbía el artículo 4º que ya existía, como había sido solicitado por el EZLN; pero lamentablemente, el dictamen aprobado por el Senado de la República el 25 de abril de 2001 modificó su forma y contenido. Aunque se aprobó el derecho a la libre determinación y a la autonomía, su reconocimiento quedó a cargo de los Estados; los pueblos indígenas continúan siendo sujetos de interés público, y no sujetos de derecho como se esperaba; y finalmente, tampoco se reconoció el derecho colectivo al uso y disfrute de sus recursos naturales y territorios, condicionando dicho uso a las formas y modalidades de propiedad ya establecidas en las leyes reglamentarias federales (Chihú, 2002).

En palabras de Francisco López Bárcenas (2015) a pesar de las reformas constitucionales los acuerdos de San Andrés Larráinzar nunca trascendieron debido a que el Estado mexicano: “sabía que se convertirían en un obstáculo para las políticas neoliberales a futuro, instrumentadas por los “megaproyectos” (López F. , 2015). Sin embargo, la decisión del Senado de la República, de obstaculizar el ejercicio pleno de los pueblos y comunidades indígenas a su autonomía, encontró un freno en el Congreso del Estado de San Luis Potosí, que algunos años después si implementó estas reformas en su Constitución Política, como se verá más adelante, aspectos que el Movimiento en Defensa de Wirikuta si retomó en su discurso político como se verá más adelante.

En el plano estatal, el 11 de julio de 2003, se reformó el artículo 9º de la Constitución Política del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí, y se publicó la *Ley reglamentaria del artículo 9º sobre los derechos y la cultura indígena*. A diferencia de la reforma del artículo 2º de

la Carta Magna, el Estado si reconoció la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas, en su inciso VI: “El Estado otorga a las comunidades indígenas la calidad de sujetos de derecho público, con personalidad jurídica y patrimonio propios. (Constitución Política de San Luis Potosí, 2013).

A partir de este momento, comenzó a construirse a nivel estatal, el *Padrón de Comunidades Indígenas*, a través del que el Estado les otorgaba a los pueblos indígenas certeza jurídica sobre su estatus; en otras palabras, se les entregaba una constancia que equivalía a un “acta de nacimiento” lo que se significaba que afectivamente eran ya reconocidas como sujetos de derecho. Estos eventos hicieron posible la acción colectiva y comunitaria de los nahuas de la comunidad de El Cristiano, en Xilitla, y de los Tenek, de Tampaxal, Aquismón, que comenzaron la gestión de presupuestos federales, la elaboración de sus planes de desarrollo comunitarios y sus reglamentos internos, y la victoria en los tribunales e instituciones federales para quienes continuaba resultando controvertido este derecho que recientemente habían adquirido. Aunque el pueblo Wixárika no contaba con comunidades establecidas dentro del Estado, la reforma del artículo 9º incorporó el reconocimiento de todos los derechos que contemplaba a los pueblos indígenas que sin ser originarios, residían temporal o permanentemente en el Estado o transitaban por razones culturales, como es el caso de los peregrinos que van a Wirikuta cada año.

IV

A finales del gobierno de Vicente Fox aparecieron nuevos movimientos democráticos, específicamente en torno del proceso electoral presidencial. El primero fue contra el desafuero que promovió Fox contra Andrés Manuel López Obrador (AMLO), quien era Jefe de Gobierno del Distrito Federal (2000 -2005), en un esfuerzo por impedir que fuera candidato a la Presidencia de la República por el Partido de la Revolución Democrática, PRD, partido de izquierda. Esta iniciativa no fructificó y AMLO se perfiló como el candidato a la Presidencia más fuerte.

En las elecciones del 2 de julio de 2006, de manera sorpresiva el triunfo no fue para AMLO sino para Felipe Calderón, candidato del PAN, por un margen muy pequeño de diferencia, menor a un punto porcentual. López Obrador denunció fraude electoral. En un mitin en el Zócalo capitalino repleto de simpatizantes, convocó a un plantón permanente sobre la

avenida Reforma, una de las principales de la Ciudad de México, que duraría 45 días, buscando se realizara un recuento de votos, “casilla por casilla”.

Las presiones de los simpatizantes de AMLO no fueron efectivas, Felipe Calderón tomó posesión de la Presidencia de la República, bajo un fuerte operativo de seguridad. Por su parte, días antes, Andrés Manuel había realizado una ceremonia para asumir el cargo simbólico de “Presidente legítimo”, cabeza de un movimiento por la democratización del país.

En ese contexto político-electoral, en junio de 2005, el EZLN hizo visible su presencia nuevamente, ya que pronunció la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, a través de la que convocó a nuevos sectores políticos para la conformación de un nuevo movimiento nacional. Entre sus nuevos integrantes incluyó al movimiento social de San Salvador Atenco, a la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO), y otras organizaciones políticas de izquierda y organizaciones indígenas y colectivos artísticos y culturales. En 2006, paralela a las campañas electorales de los candidatos a la presidencia de México, el EZLN dio a conocer *La Otra Campaña*, un proyecto anticapitalista con el objetivo de organizar a los sectores excluidos y oprimidos incluyendo a otros grupos indígenas, mediante giras por todo el país, y que se fundamentó en tres tesis principales: la crítica al capitalismo, la crisis a las políticas sociales de Estado y la necesidad de reestructurar la izquierda “desde abajo y con los de abajo” (González Casanova, 2006, p. 292).

3.4 Wirikuta como Sitio Sagrado Natural 1989-2008

I

La EOP del Movimiento en Defensa de Wirikuta ha estado vinculada a contextos políticos y económicos relacionados con otros movimientos sociales, y con la existencia de marcos normativos que protegen los derechos humanos de los pueblos indígenas, el derecho al desarrollo social de los habitantes de los ejidos agrarios y el derecho al medio ambiente sano a través de la conservación del equilibrio ecológico.

Ejemplo de lo anterior, fue el proceso que hizo posible la declaratoria de Wirikuta como reserva natural desde 1994, y su recategorización en 2001 como Área Natural Protegida (ANP)⁵³, bajo la modalidad de Sitio Sagrado Natural, que llevó a la ampliación de la superficie protegida a 140 mil hectáreas con una ruta dentro del Estado de SLP de 138,78 kilómetros, incluyendo la creación de un Plan de Manejo que permitió la conformación de un *Consejo de Administración del Área Natural Protegida de Wirikuta*, integrado por autoridades wixaritari, ejidales y gubernamentales.

II

En 1989, era aprobado el Convenio 169, en México, un grupo de peregrinos wixaritari solicitaron la intervención del presidente Carlos Salinas de Gortari, para garantizar que el pueblo Wixárika continuara peregrinando a Wirikuta, para la protección de sus lugares sagrados y para permitir que continuaran utilizando el peyote y otras plantas y animales sagrados con fines ceremoniales. En respuesta el Instituto Nacional Indigenista, impulsó una serie de acuerdos entre los wixaritari y las autoridades agrarias de los ejidos por los que pasa la ruta de peregrinación.

La modificación del artículo 27 constitucional y el 6^a de la Ley Minera, y al mismo tiempo el EZLN anunciaba al Gobierno de México su oposición a las políticas neoliberales como resultado de la firma del TLCAN, una movilización de wixaritari y diversos actores sociales lograron impedir la construcción de una superautopista que atravesaba una fracción del semidesierto del Altiplano Potosino denominado culturalmente como Wirikuta por el Pueblo Wixárika. Esa movilización influyó en que el Gobierno de SLP publicara el 19 de septiembre de 1994, el decreto de creación en el que se reconocía a Wirikuta, como *Sitio de Patrimonio Histórico, Cultural y Zona de Conservación Ecológica*, y contemplaba un polígono general con una superficie de 73 000 hectáreas incluyendo la ruta de peregrinación a través de los municipios de Villa de Ramos, Charcas y Catorce.

⁵³ La reforma del artículo 72 de la *Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente* en el año 2000, estableció que toda Área Natural Protegida debe contar con un Plan de Manejo, en el que se señale una profunda caracterización de la biodiversidad de la reserva, la competencia institucional, las acciones vinculadas a los Planes Nacional y Estatal de Desarrollo, el fundamento legal, y sobre todo las reglas de carácter administrativo que regularán las actividades que se pretendan desarrollar en esas superficies.

Más adelante, entre 1995 y 1996, una delegación de autoridades wixaritari firmaron con los ejidatarios de la ruta, los primeros convenios para el libre tránsito de los peregrinos y la protección de algunos de los sitios sagrados. Esta concertación fue llevada a cabo gracias a los trabajos de Conservación Humana A.C. (CHAC), la Fundación para el Desarrollo Rural, la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), la Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental del Gobierno del Estado de San Luis Potosí (SEGAM). En 1998, como consecuencia de esos trabajos de colaboración se creó el Sistema de Vigilancia Comunitario de los Sitios Sagrados⁵⁴, con representantes de la comunidad wixárika de Santa Catarina Cuexcomatlán y autoridades del ejido Las Margaritas, del municipio de Catorce.

Por otro lado, también en 1998, la Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad (CONABIO) declaró a la Sierra de Catorce, como *Área de Importancia para la Conservación de Aves* (AICA 821), debido a su riqueza biológica, y en especial por ser habitad de 157 especies de aves, entre las que destaca el Águila Real. Asimismo, la reserva de Wirikuta y la ruta tradicional de los peregrinos, fueron incorporadas al *Programa de Conservación Ambiental con base en la Cultura para el Desarrollo Sustentable, de División de Ciencias Ecológicas de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura* (UNESCO). Esto significó su adhesión a la Red Mundial de Conservación de Sitios Sagrados Naturales (Ávalos, 2009). Finalmente, en 1999 se concretó el financiamiento para poner en marcha un Plan de Manejo para la reserva con fondos de la World Wildlife Fund (WWF)⁵⁵, además de obtener el reconocimiento de la UNESCO como uno de los 14 Sitios Sagrados Naturales del Mundo.

III

En el año 2000, en el que el Partido de Acción Nacional asumió por primera vez la presidencia de la República con Vicente Fox, el Gobierno de SLP decreto la creación del *Sistema de Áreas Naturales Protegidas* (SANPES) como efecto de la reforma del artículo 72 de la *Ley*

⁵⁴ Los vigilantes son individuos wixaritari elegidos en asambleas comunitarias para velar por la preservación de los principales sitios sagrados que se encontraban fuera de las tierras comunales. Su función es velar por la integridad de los peregrinos y peregrinas, así como evitar el saqueo de las ofrendas que depositan en los sitios sagrados.

⁵⁵ Fondo Mundial para la Naturaleza, es una organización fundada en 1961 con presencia en más de 100 países y busca apoyar proyectos de conservación de hábitats y especies amenazadas en peligro de extinción.

General de Equilibrio Ecológico e Impacto Ambiental. Por esta razón el 27 de octubre de 2000 Wirikuta y la Ruta Histórico-Cultural fueron declaradas como áreas de reserva estatal prioritarias; y el 9 de junio de 2001, éstas fueron finalmente re categorizadas como un *Área Natural Protegida bajo la modalidad de Sitio Sagrado Natural*, estado que guarda hasta la fecha. El decreto incluyó en lugar de 72 mil, 140 211.85 hectáreas con una longitud de ruta de 138,78 km, a lo largo de los municipios de Catorce, Villa de la Paz, Matehuala, Villa de Guadalupe, Charcas, Salinas de Hidalgo y Villa de Ramos.

En el año 2004, la ruta de peregrinación tradicional a Wirikuta fue inscrita en la *Lista indicativa mexicana de la Convención del Patrimonio Mundial Natural y Cultural* de la UNESCO. En el año 2005, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la SEGAM y la Coordinación Estatal para la Atención de los Pueblos Indígenas (CEAPI), realizaron el Curso-Taller “Capacitación a autoridades tradicionales wixaritari y autoridades ejidales de la reserva sobre la Protección de Lugares Sagrados y Planeación del Desarrollo Comunitario. A diferencia de los convenios de colaboración que permitieron establecer un diálogo entre todas las partes, estos talleres contribuyeron a ubicar las delimitaciones de los ejidos, los sitios sagrados, la flora y la fauna ceremonial, los recursos naturales comunitarios, las actividades económicas, los riesgos de contaminación y un diagnóstico participativo de la reserva que consideraba las necesidades de los habitantes. En este año, también se realizaron nuevas obras de mejoramiento para el módulo de vigilancia del Cerro Quemado y al sendero hacia el xiriki o capilla en el que se depositan las ofrendas (Ávalos, 2009).

IV

En 2006, desapareció la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIHJ)⁵⁶ luego de que el gobierno federal suspendió el presupuesto que le subministraba para sus operaciones y gestiones. A pesar de la disolución de esa organización que duró 20 años, el pueblo wixárika había ganado suficiente experiencia como para continuar sus propias actividades y trámites, y colaborar con otras organizaciones de la sociedad civil, por lo que con el paso del tiempo se conformaron de manera informal pero con amplio reconocimiento dos grandes bloques

⁵⁶ Fundada en 1996 para realizar gestiones comunitarias directamente con las instancias gubernamentales.

gestores: en el primero están las comunidades de San Andrés Cohamiata, Jalisco, que se inclinó por la lucha de la restitución agraria y se adhirió al programa de PROCEDE⁵⁷, de las que se conformó por muchos años la UWACC. El segundo esta formado por las comunidades de San Sebastián Teponahuatlán y Santa Catarina, Jalisco, a partir de las cuales se formó el Consejo Regional Wixárika y al lado de algunas asociaciones civiles que se han distinguido por luchar por el territorio cosmogónico y los sitios sagrados, tomando en cuenta que algunas de ellas incluso actualmente siguen colaborando en una “agenda hemisférica etnosocialista y antiglobalizadora vinculada al EZLN y al Congreso Nacional Indígena” (Liffman, 2012, p. 68).

De agosto de 2006 y hasta noviembre de 2007, se llevó a cabo un proceso de difusión de los resultados de los talleres como parte de la consulta pública para la construcción un Plan de Manejo para la reserva de Wirikuta.

El proceso se realizó en tres etapas: talleres de consulta con representantes ejidatarios y comuneros de 25 núcleos agrarios de los municipios de la reserva (166); una consulta interinstitucional con 20 organismos federales, estatales, de educación pública y organizaciones de la sociedad civil (200); tres consultas individuales a los Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit, en la que participaron 1530 wixaritari entre autoridades tradicionales con la participación de la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Nayarit y Durango (UWACC), a través de diversos talleres y un foro interestatal. En total 1896 participantes, aunque cabe señalar que no se contabilizaron a los ejidatarios que estuvieron presentes en las posteriores asambleas que realizaron las autoridades ejidales de acuerdo a su calendario de actividades. (Plan de Manejo del Área Natural Protegida Sitio Sagrado Natural Huiricuta y la Ruta Histórico Cultural del Pueblo Huichol, 2008).

El 22 de abril de 2008, en Cerro Gordo, Durango, se firmó el *Pacto de Hauxa Manaka para la Preservación y Desarrollo de la Cultura Wixárika*, entre los gobernadores de los Estados de Nayarit, Jalisco, Durango, Zacatecas y San Luis Potosí, la CDI y el presidente Felipe Calderón Hinojosa. Este pacto provocó que surgieran otras acciones de protección del territorio del pueblo Wixárika, como la decreto de Zacatecas para proteger la ruta de peregrinación y los juicios de amparo para recuperar la superficie de *Tatei Haramara* en San Blas, Nayarit.

⁵⁷ Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares.

Finalmente, como resultado de la consulta de 2008 se publicó oficialmente el *Plan de Manejo del Área Natural Protegida Sitio Sagrado Natural Huiricuta y la Ruta Historico Cultural del Pueblo Huichol*, con el objetivo de ser un ordenamiento territorial con un marco conceptual operativo y administrativo que garantizara la factibilidad del Sitio Sagrado de Wirikuta y que posibilitara la realización de una cartera de proyectos institucionales para desarrollo regional.

El Plan de Manejo de Wirikuta, consideró la creación de un Consejo de Administración de la reserva, en el que debían participar los integrantes de la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Nayarit y Durango (UWACC), ejidatarios, autoridades municipales y estatales y académicos, con el fin de lograr un análisis y un consenso enriquecido a partir de diferentes puntos de vista de los actores sociales involucrados en la región (Plan de Manejo del Área Natural Protegida Sitio Sagrado Natural Huiricuta y la Ruta Historico Cultural del Pueblo Huichol, 2008, p. 38).

3.5 LA EOP del Movimiento Wixárika 2009-2012

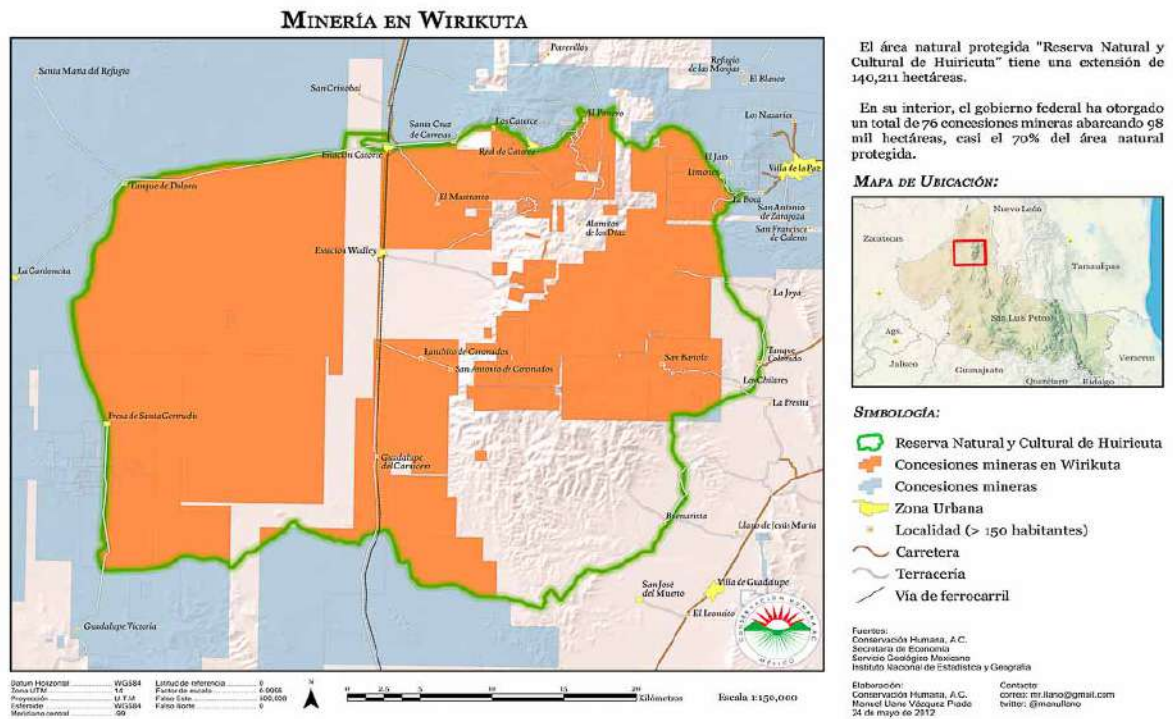
A partir de 2006, el ascenso de Felipe Calderón al poder, supuso un gobierno que apoyo a los grandes capitales, consolidando el modelo neoliberal mexicano. En ese contexto, es posible identificar un conjunto de acontecimientos influyeron en la consolidación de la estructura de oportunidad política (EOP) que impulsó la conformación del Movimiento en Defensa de Wirikuta.

Tres años después, en diciembre de 2009, la empresa canadiense *First Majestic Silver* (FMS), publicó en su sitio web, la firma de un convenio comercial con *Normanbec Mining Resource*, en el que adquirió los derechos de 6 mil hectáreas concesionadas, de las que una parte de ellas se superponían con la delimitación del Área Natural Protegida de Wirikuta. *La Luz Silver Project*, como fue denominado por la trasnacional, representó una gran oportunidad de inversión en una región que históricamente ha sido destinada para la explotación de minerales con buenos beneficios.⁵⁸

⁵⁸El Proyecto La Luz Silver es propiedad al 100% de First Majestic Silver Corp. La propiedad fue adquirida en 2009 como resultado de la adquisición de Normabec Mining Resources. El sitio consiste en concesiones mineras que cubren 6,327 hectáreas y está ubicado dentro de Real de Catorce, un distrito minero históricamente significativo con una producción histórica estimada de 230 millones de onzas de plata recuperada entre 1773 y 1990.

Lamentablemente para el pueblo wixárika, esos permisos de explotación equivalentes a 6,326 hectáreas abarcaban aproximadamente el 70 % de una superficie desértica a la que los wixaritari⁵⁹ conocen como Wirikuta, a través de la cual peregrinan desde hace cientos de años debido a que es un lugar muy importante de su territorio ceremonial (Pronunciamento en Defensa de Wirikuta, 2010) (Mapa 4).

Lo anterior tuvo una respuesta en abril del 2010, en San Sebastián Teponahuatlán, Jalisco, se integró el Consejo Regional por la Defensa de Wirikuta (CRW), como resultado de la organización de las comunidades indígenas del pueblo Wixárika de Jalisco, Durango y Nayarit, y la asesoría de asociaciones civiles con las que ya habían trabajado anteriormente. El CRW se constituyó con el objetivo de defender los lugares sagrados del pueblo Wixárika, e incluyó siete mesas permanentes de trabajo: Jurídica; Ambiental y Técnica; Comunitaria; Comunicación; Política; de Arte y Cultura; y de Administración.



Mapa 4. Minería en Wirikuta. En el polígono de la reserva, el color naranja corresponde al área concesionada⁶⁰.

⁵⁹ Plural de wixárika, o "huicholes". Se pronuncia "WIRRÁRITARI"

⁶⁰ https://i2.wp.com/cartocritica.org/wp-content/uploads/2014/09/wirikutafest_concesiones.jpg

A raíz de la problemática en Wirikuta, entre del 3 y 12 de septiembre de 2010, se realizaron decenas de asambleas ordinarias y extraordinarias, reuniones interestatales intergubernamentales, así como diversas sesiones de los Consejos de Ancianos en los Centros Ceremoniales Tukipa, para llegar a un consenso sobre la situación del conflicto del territorio sagrado de Wirikuta. (CRW, 2020).

Una semana después, se llevó a cabo el *Primer Foro de Diálogo sobre la Minería en Wirikuta*, en Real de Catorce, San Luis Potosí, el 18 de septiembre de 2010. Este fue el primer acercamiento entre el pueblo Wixárika y organizaciones de la sociedad civil para analizar la problemática de los proyectos mineros en la reserva de Wirikuta.

Durante este foro, se conformó el Frente Salvemos Wirikuta Tamatzima Wa Haa (FDW), con el integrado por los representantes de las principales comunidades wixaritari, la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Nayarit y Durango (UWACC); la Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas (AJAGI); el Frente Amplio Opositor a la Minera San Xavier (FAO); diversas organizaciones universitarias, ambientalistas, turísticas, culturales, de derechos humanos; representantes del Ejido de Real de Catorce, y la primera actriz, Ofelia Medina⁶¹, quien afirmó:

“Nosotros en el Frente Salvemos Wirikuta Tamatzima Wa’ha confirmamos la confianza en que los acuerdos logrados en el proceso de la última década del área protegida conocida como Wirikuta, serán respetados por los tres órdenes de gobierno, el gobierno municipal, estatal y federal” (Primer encuentro de Diálogo entre las comunidades Wixarikas y organizaciones civiles sobre el proyecto minero en Real de Catorce., 2010)

El 23 de septiembre de 2010, la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Nayarit y Durango (UWACC) dio a conocer el *Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta*,⁶² en el

⁶¹ Comunidades Wixarika de Waut+a (San Sebastián Teponahuatlán); Tuapurie (Santa Catarina Cuescomatitlán); Uweni Muyewe (Bancos de San Hipólito) Tatei Kie (San Andrés Cohamiata); Unión Wixarika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit (UWACC); Colectivo Universitarios Libres; Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas (AJAGI) Frente Amplio Opositor a Minera San Xavier (FAO); Pro San Luis Ecológico Red Mexicana de Afectados por la Minería; Instituto de Derecho Ambiental; Pueblo Mágico de Catorce; Organización de apoyo y de Ayuda a los Pueblos Indígenas (ODAPI); Comunidad de Ejidos de Real de Catorce Centro Indígena Huichol Centro de Investigación Wixarika Consejo Internacional de Tratados Indios; Huicholes y Plaguicidas, así como la primera actriz, Ofelia Medina.

⁶² Emitido desde la cabecera municipal de Mezquitic, Jalisco.

que expresa a nombre del pueblo Wixárika, el rechazo absoluto al proyecto minero de la empresa *First Majestic Silver* (Venado Mestizo, 2010).

En este contexto, y como un hecho que pudo haber cambiado el rumbo del movimiento de defensa, el Parlamento de Canadá, votó en contra del proyecto de Ley C-300, o Ley sobre la responsabilidad de las empresas con respecto a sus actividades mineras, petroleras y de explotación de gas en países en desarrollo, el 19 de octubre de 2010. De haber sido aprobada esta iniciativa, los movimientos en contra de la minería en toda América Latina, podrían haber contado con mecanismo jurídica para frenar a empresas que están operando o pretenden operar en sus territorios, y que vulneran los derechos de las poblaciones afectadas (Abarca, 2010).

Las acciones de rechazo en torno de las concesiones mineras expedidas en Wirikuta, llevó, el 18 de noviembre, a que Gustavo Macías Zambrano, diputado del Partido Acción Nacional del Congreso del Estado de Jalisco, presentara un Punto de Acuerdo en el que exhortaba a la Secretaría de Economía, a analizar el daño patrimonial que dichas concesiones, podrían causarle al pueblo wixárika (García, 2010).

El *Primer Foro por el Respeto al Pueblo Wixárika*,⁶³ en Real de Catorce, San Luis Potosí, organizado por la UWACC, logró convocar a autoridades federales y estatales en materia de derechos humanos y seguridad pública⁶⁴, además de autoridades ejidales y comunitarias, el 2 y 3 de diciembre de 2010. José Ángel Morán Portales, presidente de la CEDH, indicó que con este foro lo que se pretendía era que se respete el tránsito de los huicholes durante su peregrinación desde sus comunidades hasta el Cerro del Quemado.

Durante el foro, se presentó la *Declaración de Real de Catorce*, en la cual, los representantes del pueblo Wixárika declararon que:

⁶³ Este evento surgió por la necesidad de subsanar un conflicto que sucedió en Las Margaritas, en febrero de 2010, en el que la policía estatal y municipal de Catorce, interrumpió en dos ocasiones y bruscamente, las ceremonias rituales de dos grupos de peregrinos, uno de Tuapurie, y otro de Pochotitla, de Santa Catarina Cuexcomatlán, comparándolos con adictos a la cocaína, y cuestionándoles las cantidades de peyote que iban a transportar. Tras el incidente las instituciones estatales para la atención de los pueblos indígenas y la Comisión Estatal de Derechos Humanos acudieron al lugar, con el fin de resarcir el daño y exhortar al presidente de Real de Catorce a ofrecer una disculpa pública al pueblo Wixárika por la actuación de la policía municipal; cabe decir que la policía estatal evadió la responsabilidad acusando a los primeros.

⁶⁴ Entre ellas la Comisión Nacional de Derechos Humanos, las Comisiones Estatales de Derechos Humanos de Jalisco y San Luis Potosí, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) representantes de la Policía Federal, Estatal y de municipal de Catorce, Cedral y Matehuala

“Que los sitios sagrados de wirikuta y las rutas interestatales hacia los mismos, son precisamente eso “SAGRADOS” pues forman parte de la identidad cultural del pueblo huichol, por ende lo que hoy asumimos es el irrenunciable compromiso de salvaguardarlos y defenderlos” (CEDH SLP, 2010).

Este foro tenía el objetivo de vincular a los wixaritari con los ejidatarios de Catorce, sin embargo, también fue una medida compensatoria para mitigar el descontento de los wixas con respecto a un grave incidente ocurrido en febrero de ese mismo año, en el que la policía estatal y municipal agredieron a los pereruginos de Santa Catarina Tuapurie y Pochotitla.

El 10 de diciembre de 2010, en Cancún, Quintana Roo, un grupo de wixaritari se manifestaron afuera de las instalaciones donde se llevó a cabo la Conferencia de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático-COP 16, y el foro empresarial de alto nivel Green Solutions, en el que se encontraba el presidente Felipe Calderón. Jesús Lara Chivarra, de la comunidad de San Sebastian Teponahuatlán, comentó para el periódico Reforma:

“Exigimos que los pueblos indígenas también sean considerados e invitados a estos eventos, nosotros también tenemos soluciones y tradiciones para cuidar la naturaleza, porque los recursos naturales es lo único que tenemos los pueblos indígenas, y las empresas tratan de explotarlos sin consultarnos nada” (Vazquez M. , 2011).

Al inicio de 2011, continuaron las acciones de organización; así, el 27 y 28 de enero, se llevó a cabo una reunión en el Centro Universitario (CU Norte) de Colotlán, Jalisco, con el objetivo de elegir al portavoz del Consejo Regional Wixárika (CRW). Como resultado de esa reunión, las autoridades tradicionales eligieron como Coordinador General del CRW, a Santos de la Cruz Carrillo, licenciado en Derecho por el Instituto Tecnológico de Estudios de Occidente (ITESO), originario de Bancos de Calítique, Durango (NTX, 2011).

Por otro lado, el CRW también buscó la solidaridad de pueblos indígenas en Estados Unidos, por lo que el 12 de febrero de 2011, una delegación viajó a la Ciudad de Mirando, Texas, para asistir la *Convención Internacional de la Iglesia Nativa Americana*, en la que además participaron los pueblos Lakota, Navajo, Chippewa, Cree, Coahuilteca y Chichimeca entre otros (Imagen 8).

La invitación fue a cargo de la Iglesia Nativa de Norteamérica (NACNA), para expresarle al pueblo Wixárika su apoyo en la lucha por sus derechos como pueblos indígenas, así lo manifestaron en la *Resolución 2011/01. Sobre la Preservación de Wirikuta, Sitio Sagrado de la Nación Wixárika* (NACNA, 2011).

Al respecto, Sandor Iron Rope, Lakota del Estado de Dakota del Sur, y miembro de NACNA mencionó:

“Entendemos el proceso de colonización en ambos lados de la frontera. [...] Podemos unificarnos en la defensa de nuestra medicina. Somos los guardianes legítimos de este continente y debemos crear una lucha para seguir con la concientización de los que no entienden” (Barnett, 2011).

El senador perredista Francisco Javier Castrillón, solicitó a la Cámara Alta un exhorto a la Secretaría de Economía para que a través de la Dirección de Minas se revisaran las concesiones expedidas a la FMS y las posibles afectaciones al pueblo Wixárika, el 15 de febrero de 2011. (Boletín 641, 2011).

El 18 y 19 de febrero de 2011, el Consejo Regional Wixárika y la UWACC, se reunieron en el Saucito Peyotán, municipio de Nayarit, para definir las funciones y los alcances de cada uno de ellos, con el fin de evitar confusiones y malos entendidos con el Gobierno federal, los organismos internacionales y la Sociedad Civil en general.

El Relator Especial, James Anaya, del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU, intervino por el pueblo Wixárika, enviándole un comunicado al Gobierno de México, el 26 abril de 2011, para que aclarara la problemática de las concesiones mineras en Wirikuta, y la violación a sus derechos como pueblos indígenas (A/HRC/18/35/Add.1, 2011).

Durante el mes de mayo de 2011, se llevaron una serie de acciones tanto fuera como dentro del país, buscando apoyo a la lucha del pueblo wixárika. El 9 de mayo, el Consejo Regional Wixárika, en representación de las autoridades agrarias y tradicionales de 500 Centros Ceremoniales Tukipa, le entregó al presidente Felipe Calderón, una *Carta urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo*. En ese documento, le exigieron cancelar la minería en Wirikuta, y recategorizar la reserva a rango federal (CRW, 2011).

Días después, una comisión wixárika participó en la *Mining Justice Week* (Semana por la Justicia Minera), del 14 al 19 de mayo, en Vancouver, Canadá, para intercambiar experiencias con otros pueblos indígenas afectados por la minería en América Latina. Al término del evento, el grupo se manifestó afuera de las instalaciones de la FMS, que en esos momentos se encontraba realizando en sus oficinas centrales una reunión anual de accionistas.

El 19 de mayo, en Nueva York, se llevó a cabo el X Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas de la ONU, en el que el Consejo Regional Wixárika expuso la problemática de las concesiones mineras en Wirikuta (*Wixárika's people Statement*). Ese acontecimiento marcó el inicio de una campaña internacional por la defensa de Wirikuta, además de reafirmar la posibilidad que tienen los pueblos indígenas de acudir a instancias internacionales sin el acompañamiento de los gobiernos de los Estados Nación (A/HRC/18/35/Add.1, 2011).

Al mismo tiempo, fuera del Consulado mexicano, en Seattle, EUA, otra comisión participó en la *Demostación en defensa de nuestra madre tierra y cultura*, un evento, para planear estrategias de resistencia al lado de otros pueblos indígenas y campesinos en contra de las grandes corporaciones (Enlace Zapatista, 2011).

Lo anterior, mientras en la comunidad de Las Margaritas, Catorce, comenzaba una reunión de trabajo espiritual entre mestizos y otros miembros del CRW que durante 11 días, mediante prácticas rituales, cantos y danzas oraron por el movimiento (Ovalle, 2011).

El 20 de mayo, en Guadalajara, Jalisco, se realizó una *Manifestación Wixárika por Wirikuta*, una marcha encabezada por estudiantes wixaritari, que finalizó tras entregarle al Gobierno del Estado de Jalisco, un pliego petitorio en el que le exigían su intervención para solucionar el conflicto de las concesiones mineras en Wirikuta.

El mismo día, en las inmediaciones de la Embajada de Canadá, en la Ciudad de México, se realizó la manifestación “*Un Ojo de Dios por Wirikuta*” en la que participaron varias organizaciones de la sociedad civil, entre ellas, *Otros por la Tierra*, A.C. Posteriormente, se presentó la exposición fotográfica “Wirikuta, recursos naturales y cultura en riesgo”, a cargo del fotoperiodista David Jaramillo.

En San Miguel de Allende, Guanajuato, se llevó a cabo el evento “*En Defensa de Wirikuta*”, en el cual se presentó una conferencia sobre la problemática a cargo de Eduardo

Guzmán, del Ejido Las Margaritas, en colaboración con el CRW y la sociedad civil (Enlace Zapatista, 2011).

Un mes después, el 5 de junio de 2011, representantes del pueblo wixárika se sumó a las caravanas del Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad (MPJD), que salieron de la Ciudad de México encabezadas por el poeta Javier Sicilia para recorrer la “ruta del dolor” con el fin de recordar a las víctimas del narcotráfico y de mostrar su solidaridad con las entidades del país más afectadas. Con la consigna de “Paz y justicia para los pueblos indígenas de México”, participaron en esta acción, denunciando la creciente violencia generada por el crimen organizado en las comunidades indígenas, las desapariciones forzadas, asesinatos o el acoso militar o paramilitar, y además, por la preocupación de los impactos negativos de la políticas neoliberales y las compañías extranjeras, que se traducen en la destrucción de los territorios ancestrales, las culturas indígenas y sus formas de gobierno, así como por el control de los recursos naturales y la criminalización de los líderes de los movimientos.

El 6 de junio de 2011, cuando la caravana iba en San Luis Potosí, integrantes del CRW exigieron públicamente la cancelación de los proyectos mineros en la reserva de Wirikuta. Durante la marcha, Sicilia expresó al respecto del conflicto minero:

“Tocar Wirikuta es un crimen contra la humanidad, Wirikuta es el espíritu de un pueblo que se ha vuelto el espíritu universal, tocar Wirikuta es tocar el cosmos; si la tocan es un crimen imperdonable. Hacemos un llamado muy severo y muy fuerte a las autoridades y lo señalamos frente al mundo que si tocan Wirikuta y se lo entregan a empresas mineras y sobre todo extranjeras están cometiendo un crimen contra el cosmos, los señalamos y le pedimos a la comunidad internacional que presione para salvar Wirikuta” (Sicilia, 2011).

El 29 y 30 de junio de 2011, en la comunidad wixárika de Brasiles, Durango, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), anunció que la UWACC, era el único interlocutor que reconoce como portavoz del pueblo Wixárika, lo cual lo fortaleció.

El 18 de julio de 2011, las autoridades agrarias de la comunidad de San Sebastián Teponahuaxtlán promovieron la demanda de amparo 819/2011-VI, en el Juzgado Cuarto de Distrito en el Estado de San Luis Potosí, del Poder Judicial de la Federación. Su estructura argumentativa se basó en el derecho al territorio, a la consulta, así como el principio jurídico *Pro*

Homine (CEMDA, 2011). Asimismo, también presentó una denuncia ante la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA) denominada como: *Destrucción en Wirikuta, que hace referencia a obras de desmonte y destrucción de vegetación natural, derribo y tala de algún o algunos árboles, cambio ilícito de uso de suelo forestal, así como extracción de flora sujeta a protección especial por la NOM-059-SEMARNAT-2001.*

El 18 de agosto de 2011, en la ciudad de Zacatecas, México, el Gobierno estatal, junto con funcionarios de la UNESCO, asociaciones civiles, representantes del pueblo Wixárika y el alcalde del municipio de Guadalupe, se reunieron con el objetivo de inscribir “la ruta a Huiricuta” en la *Lista de Patrimonio Mundial* de la UNESCO (Frausto, 2011) Esta medida coadyuvaba con los objetivos del CRW, para proteger los lugares sagrados y la peregrinación a Wirikuta, en un Estado como Zacatecas, que no se había considerado con anterioridad en ninguno de los proyectos institucionales para la conservación de la cultura Wixárika.

Entre el 20 de agosto y el 2 de septiembre de 2011, se llevó a cabo el *Proyecto de Mapeo y Geoposicionamiento de los Sitios Sagrados de la Reserva de Wirikuta*.⁶⁵ El proyecto buscaba redefinir la dimensión de la reserva, así como las características geográficas, biológicas y culturales de los paisajes y sitios sagrados de 16 ejidos y dos propiedades privadas adicionales, que pertenecían a ocho municipios que no se habían tomado en cuenta con anterioridad para la última declaratoria. El objetivo era proporcionar insumos para la elaboración de un expediente técnico que permitiera inscribir a Wirikuta en la siguiente convocatoria de la *Lista de Salvaguarda Urgente de Patrimonio Cultural Inmaterial* de la UNESCO⁶⁶, y con eso contar con una herramienta de protección internacional para enfrentar una trasnacional minera de la talla de la First Majestic Silver.

⁶⁵ El proyecto estuvo a cargo de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit, e incluyó un equipo multidisciplinario de profesionistas de instituciones federales, como la Secretaría de la Reforma Agraria y el Instituto Nacional de Antropología e Historia; de las estatales, como la Coordinación Estatal para la Atención de los Pueblos Indígenas y la Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental del Gobierno de San Luis Potosí. También participaron representantes de la ENAH, la UASLP, la UdG, el Colegio de Posgraduados de Chapingo; funcionarios municipales; representantes de los núcleos agrarios, de Wirikuta, así como varios mara'akate y jicareros de los Centros Ceremoniales Tukipa de los tres Estados.

⁶⁶ El 22 de abril de 2012, las comunidades del pueblo Wixárika, a través del Consejo Regional Wixárika y autoridades tradicionales, enviaron una carta a la UNESCO desconociendo la iniciativa del gobierno para la nominación a la Convención de Patrimonio Cultural Inmaterial, ya que dicha nominación no estaba avalada por las comunidades wixaritari (huicholas), así como, insistían en que la convención que puede proteger la peregrinación a Wirikuta es la de Patrimonio Cultural y Natural.

Pese a todas las anteriores acciones, la empresa minera *Revolution Resources*, anunció la firma de un convenio con *Lake Shore Gold*, para la adquisición del 100% de las cuatro grandes concesiones mineras en México, que anteriormente le pertenecían a la empresa *West Timmins Mining. Inc.* (Revolution Resources Corp., 2011). Además, informó, 15 de septiembre, que había iniciado un programa de perforación de siete mil metros con el proyecto minero Universo con el propósito de realizar un sondeo de minerales (REMA, 2012).

Tres días después, el 18 de septiembre de 2011, se llevó a cabo el *Primer Foro de Diálogo sobre la Minería en Wirikuta*, celebrado en Real de Catorce, SLP. Este evento sirvió para que las comunidades wixaritari y las organizaciones de la sociedad civil dialogaran sobre la problemática de Wirikuta. Como resultado de este suceso se conformó una gran organización denominada como el Frente Salvemos Wirikuta Tamatzima Wa'ha⁶⁷, integrado por las comunidades wixaritari, la UWACC, asociaciones civiles, centros de investigación, ecologistas, artistas, colectivos y otros actores sociales interesados. En el marco del evento, se redactó una declaración conocida como *Real de Catorce: No a la minería a cielo abierto*⁶⁸ en la que manifestaron su rechazo al proyecto minero.

El movimiento de defensa estuvo siempre acompañado por organizaciones de la sociedad civil; sin embargo, es la cercanía de cantantes y artistas lo que le dan mayor presencia y proyección en particular entre los jóvenes. Rubén Albarrán, vocalista de Café Tacuba e integrante y vocero FDW, el 11 de octubre, brindó una rueda de prensa en la Ciudad de México, y junto a otros artistas, expusieron la problemática de Wirikuta y anunció un concierto en los próximos días a favor de la causa. El cual se llevó a cabo tres días después, el 14 de octubre de 2011, en el Centro Cultural La Pirámide con la participación de Café Tacuba, Sonidero Mestizo y Salón Victoria; además, una exposición fotográfica de Suki, León Smith y Juan Nuch, así como un documental y una conferencia sobre el conflicto de Wirikuta.

⁶⁷ Posteriormente fue llamado Frente en Defensa de Wirikuta Tamatzima Wahaa.

⁶⁸ Firmada por las cuatro principales comunidades wixaritari, Waut+a-San-Sebastian Teponahuatlán, Tuapurie-Santa Catarina Cuexcomatitlán, Tateikie-San Andrés Cohamiata, las tres de Jalisco; y por último, Uweni Muyeme-Bancos de San Hipólito, Durango. Además firmaron, el Colectivo Universitarios Libres, Frente Amplio Opositor a Minería San Xavier; Asociación Jalisciense de Apoyo a grupos Indígenas (AJAGI); Pro San Luis Ecológico; Red Ambiental de Afectados por la Minería; Comité del Pueblo Mágico de Catorce; ODAPI; Instituto de Derecho Ambiental, biólogos de la UNAM; autoridades de los ejidos de Real de Catorce y del Ayuntamiento municipal; Centro Indígena Huichol; Centro de Investigación Wixárika; Consejo internacional de Tratados Indios; la actriz Ofelia Medina y la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit (UWACC).

En el mismo sentido, el 22 de octubre, en el Festival de Cine de Morelia, un grupo de artistas entre ellos, Gael García Bernal, José María de Tavira y Ana Claudia Talancón expresaron públicamente su solidaridad por la defensa de los territorios del pueblo Wixárika.

Entre el 26 y 27 de octubre de 2011, se llevaron a cabo las Jornadas “Salvemos Wirikuta, Corazón Sagrado de México” con el lema “Wirikuta no se vende, se ama y se defiende”. Durante estas jornadas se efectuaron una serie de actividades en las que participaron estudiantes, académicos, periodistas, productores y fotógrafos que colaboraron en la organización del evento, que incluyó conferencias del prensa, ceremonias en la Basílica de Guadalupe y en el Centro Ceremonial Cuicuilco, reuniones de difusión en la Escuela Nacional de Antropología e Historia y la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas de la UNAM y una marcha hacia Los Pinos, en la que participaron más de 3 mil asistentes.

Como parte de las actividades del Festival Internacional Cervantino, en Guanajuato, Álvaro Ortiz, músico wixárika, brindó un recital en un piano recubierto de chaquira, a través del cual expresaba su solidaridad con el Consejo Regional Wixárika, el día 28 de octubre.

El Gobierno federal privatizó la Playa del Rey, en San Blás, Nayarit, 11 de noviembre, en donde se encuentra Haramara, otro de los lugares sagrados más importantes para el pueblo Wixárika. El alcalde panista Hilario Ramírez Villanueva, explicó que la intención era fomentar las actividades turísticas, en una zona que era considerada como “tierras ociosas (Navarro, 2011). Una vez más, las concesiones⁶⁹ fueron el instrumento jurídico a través del que las políticas neoliberales afectaban los territorios indígenas.

Unos días después, el 10 de diciembre de 2011, en el CU Norte de Colotlán, Jalisco, se realizó el *Primer Congreso Nacional de Patrimonio Cultural Inmaterial y Turismo*, con la participación de Gabriel Pacheco, director cultural del CU Norte. Al día siguiente, Pacheco, realizó unas declaraciones sobre las Jornadas "*Salvemos Wirikuta, Corazón Sagrado de México*", recientemente celebradas en la Ciudad de México. Al respecto Pacheco, cuestionó la legitimidad de la interlocución del CRW con el Gobierno federal. En respuesta, el CRW negó las

⁶⁹ Concesión minera se refiere a un área asignada por un gobierno u otro organismo para la extracción de minerales. La terminología para estas áreas varía de un país a otro. "Concesión" se utiliza como un término general para licencias, permisos u otros contratos que confieren derechos a empresas privadas para administrar y extraer minerales de tierras públicas. (Global Forest Watch, 2019).

aseveraciones de Pacheco, y lo exhortó a presentarse en la próxima asamblea de San Sebastián con el fin de brindarles a las autoridades tradicionales una explicación.

Durante el último año de la presidencia de Felipe Calderón la acción colectiva del pueblo Wixárika, se intensificó en medio de diversas acciones y acontecimientos que influyeron positiva y negativamente en la EOP del Movimiento. Su repertorio de protesta se diversificó y su discurso político llegó a nuevos sectores sociales en el extranjero gracias a los medios de comunicación y las nuevas tecnologías.

El 6 y 7 de febrero de 2012, el FDW llevó a cabo el Peritaje Tradicional, un acontecimiento sin precedentes que congregó a todos los representantes de los centros ceremoniales *tukipa* en el Cerro del Quemado, en San Luis Potosí. En este evento estuvo presente la prensa internacional, lo que permitió que la difusión del conflicto se diera a conocer a otros sectores sociales en el resto del mundo.

Días después, el Frente en Defensa de Wirikuta acudió nuevamente a la Convención Internacional de la Iglesia Nativa Americana de Norte América (NACNA), efectuada en la Ciudad de Mirando, Texas, el 12 de febrero de 2012. El alcance de esta reunión es relevante porque además de incluir un nuevo aliado al Movimiento permite comparar los lineamientos jurídicos en materia de Derecho Indígena, entre México, Estados Unidos, y Canadá, lo que sin duda, ayudó al Pueblo Wixárika a fundamentar su propio proceso legal en los tribunales, compartir estrategias jurídicas, y conocer los canales con organismos internacionales de las Naciones Unidas que protegen los derechos de los pueblos indígenas.⁷⁰

El pueblo Wixárika exigió al presidente Calderón una moratoria inmediata a concesiones mineras, en un acto que, efectuado en el Museo Nacional de Culturas Populares, el 16 de febrero de 2012.

Posteriormente, un mes después, el 26 de marzo, inició la campaña mediática: *Wirikuta No se Vende, se Ama y se Defiende*, a cargo del Colectivo AHO producen un promocional en el que participan Rubén Albarrán (Café Tacuba), Poncho Figueroa (Santa Sabina), Roco Pachucote

⁷⁰ Meses más tarde, el CRW y la NACNA se reunieron por segunda ocasión el 31 de octubre de 2011, para elaborar una agenda común para la defensa de Wirikuta, a partir de tres compromisos de NACNA: 1) enviar cartas a las autoridades gubernamentales mexicanas demandando la cancelación de las concesiones mineras, 2) difundir la información sobre el conflicto entre sus pueblos y gobiernos indígenas, y 3) apoyar política, técnica y económicamente la aplicación de un modelo alternativo de desarrollo en la región de Wirikuta.

(ex-Maldita Vecindad, Sonidero Meztizo), Lengualerta, Héctor Guerra (Pachamama Crew), Moyenei Valdés (Sonidero Mestizo), Valle González-Camarena (22), Memo Méndez Guiu (22), Luis Saldaña y Venado Azul., y en el que plantean la problemática de Wirikuta e invitan a la audiencia a simpatizar con la causa (Aho Colectivo, 2012).

Esta campaña ayudó a colocar el tema en espacios públicos cada vez más importantes, sin embargo, no se logró que el tema entrara en la agenda política nacional. El 18 y 19 de abril de 2012, se llevó a cabo en el Senado de la República el *Foro Wirikuta: el Derecho a lo Sagrado*. Con la participación de destacados investigadores e intelectuales como Elena Poniatowska, Rodolfo Stavenhagen, López Austin, Magdalena Gómez, entre otros, y autoridades del Consejo Regional Wixárika, se presentaron testimonios y análisis de la condición legal, ambiental, cultural, comunitaria que las concesiones mineras en Wirikuta, resaltando las violaciones en materia de derechos humanos e indígenas que están consagrados en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y convenios y acuerdos internacionales como el 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de los Derechos Humanos de la ONU (Senado de la República, 2012).

Un evento muy importante fue el Foro *Preservación y Protección de los Sitios Sagrados de Wirikuta*, organizado por el Gobierno federal en el auditorio Jaime Torres Bodet del Museo Nacional de Antropología, el 24 de mayo. Durante este acto las instituciones gubernamentales reafirmaron su compromiso de respetar la cultura, tradiciones, sitios sagrados, autonomía de los pueblos indígenas, así como de impulsar su desarrollo con base en sus valores y cultura.

En el evento se presentó un informe de los resultados del *Proyecto de Mapeo y Geoposicionamiento de los Sitios Sagrados de la Reserva de Wirikuta*.⁷¹ El estudio dio como resultado que la reserva abarcaba casi 200 mil hectáreas, en la que se localizaron 40 sitios sagrados, en comparación de las 140 mil que contemplaba el decreto anterior. Asimismo, incluyó información de nueve zonas de recreación ceremonial, y de otros 75 puntos referentes a los

⁷¹ El proyecto incluyó un levantamiento geográfico y etnográfico a detalle que permitió elaborar un mapa tridimensional de la reserva con todos los paisajes y sitios sagrados que hay en ella, a partir de los conocimientos de los mara'akate y los jicareros wixaritari y los representantes de los ejidos de Wirikuta.

límites y la ruta histórica-cultural de la peregrinación, considerando con una longitud de entre 130 y 250 mil kilómetros dentro del territorio estatal.

En este evento participaron las instituciones federales, la UWACC y otras autoridades tradicionales del pueblo Wixárika y de los ejidos; pero además, estuvo presente un representante de la empresa minera *First Majestic Silver*, que como acto “de buena fe”, entregó al Gobierno federal una superficie de 760 hectáreas que formaban parte del área concesionada de la reserva, y que fueron declaradas como Reserva Minera Nacional, con el propósito de que fuera cedida al pueblo Wixárika. De esta manera, quedaría prohibida la expedición de nuevas concesiones y se garantizaría la protección al lugar sagrado de Wirikuta de toda actividad minera (El Informador, 2012).

Las diferencias a nivel de la dirección del movimiento se hicieron evidentes en las declaraciones que dio el CRW, que calificó ese acontecimiento como “un acto administrativo como resultado de una coyuntura política”, que simulaba haberle solución al conflicto, pero en realidad se trataba de un engaño al pueblo Wixárika. Sus razones se basaban en que la superficie cedida correspondía solamente al 5 % del total de la superficie concesionada de la reserva. Además, el CRW señaló que la UWACC había sido manipulada para dar la impresión de que la amenaza de las concesiones mineras en Wirikuta había acabado. Por lo tanto, el CRW se dirigió al Gobierno federal, y le recalcó que el único representante legítimo de las comunidades wixaritari era el Consejo Regional Wixárika (Enciso, 2012).

El 26 de mayo de 2012, se llevó a cabo en el Foro Sol, de la Ciudad de México, el *Wirikuta Fest*, un concierto masivo organizado por el colectivo de artistas AHO⁷², una de las agrupaciones que forma parte del Frente en Defensa de Wirikuta. El festival tuvo como objetivo recaudar fondos y sensibilizar a la gente sobre la importancia de la defensa territorio sagrado de Wirikuta, a la vez que el público manifestó su apoyo a la causa del pueblo Wixárika.

Frente a 60 mil espectadores, los representantes del Consejo Regional Wixárika subieron al escenario para expresar su mensaje bajo el lema “Wirikuta no se vende, se ama y se defiende” y después dieron paso a las actuaciones de Caifanes, Café Tacuba, Enrique Bunbury, El Venado

⁷² AHO Colectivo estuvo formado por músicos, videoastas, fotógrafos, artistas gráficos, comunicadores, sanadores, ecologistas y profesionales de diferente índole, quienes solicitaron a los medios de comunicación difundir el mensaje del festival para que más personas se sumen a la lucha, y así poder salvar a uno de los ecosistemas mas ricos de nuestro país.

Azul, Julieta Venegas, Ely Guerra, Lengualerta, Calle 13, Sonidero Mestizo, y varios artistas más (Excélsior, 2012).

La Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH) emitió la recomendación 56/2012 Sobre la violación de los derechos humanos colectivos a la consulta, uso y disfrute de los territorios indígenas, identidad cultural, medio ambiente sano, agua potable y saneamiento y protección de la salud del pueblo Wixárika en Wirikuta, el 28 de septiembre. En ella exhortaba a las instituciones gubernamentales y a los gobiernos de los tres niveles a respetar los derechos del pueblo Wixárika y a la protección del lugar sagrado (CNDH, 2012).

A pesar de la importancia de sus observaciones, la recomendación pareció pasar desapercibida para la Secretaría de Economía, que el 12 de Octubre de 2012, publicó en el Diario Oficial de la Federación el nuevo *Reglamento de la Ley Minera*, en donde una vez más buscaba la simplificación administrativa de los trámites para las actividades mineras, y aumentó la protección jurídica de los títulos de concesión expedidos con anterioridad.

Muy posiblemente, estos cambios en la política económica del país, parecieron ser una alternativa para aumentar la inversión nacional y extranjera y amortiguar el impacto de la crisis económica mundial en México.

Por su parte, la SEMARNAT, el 15 de octubre, publicó en el Diario Oficial de la Federación un Estudio Técnico justificando la expedición de un decreto para re categorizar a la reserva de Wirikuta como *Reserva de la Biosfera*, en la que se incrementaba su superficie de 140 mil a 191,504.36 (DOF, 2012). Días después, la Comisión Federal de Mejora Regulatoria COFEMER, emitió satisfactoriamente el dictamen para que el decreto fuera publicado oficialmente, el 26 de octubre.

El Consejo Regional Wixárika y el Frente en Defensa de Wirikuta anunció en un comunicado su aprobación y reconocimiento a esa propuesta institucional:

“Veremos con Buenos Ojos un Decreto de Reserva de la Biósfera que Respete y Proteja el Patrimonio Biocultural, donde se Prohíba Cualquier Actividad Minera y se Reconozca los Derechos Humanos de Nuestro Pueblo y de Nuestros Hermanos Habitantes Campesinos de Wirikuta” (CEMDA, 2012).

Su aprobación era de esperarse porque bajo esa modalidad de protección, cualquier trabajo de exploración o explotación minera en Wirikuta estarían totalmente prohibidos a futuro; sin embargo, otros actores sociales su manifestaron casi de inmediato su oposición.

La Asociación y el Colegio de Ingenieros de Minas, Metalurgistas y Geólogos de México, el 12 de noviembre de 2012, se pronunciaron en conjunto en contra del decreto de Reserva de la Biósfera. Desde su perspectiva, Real de Catorce y sus alrededores es una zona en la que la minería que ha existido desde hace siglos y el incremento de la superficie de la reserva incluía otros sitios en los que ya existía explotación minera y/o otros proyectos mineros que a mediano plazo podían llegar a desarrollarse⁷³.

Posteriormente, el 21 de noviembre de 2012, los presidentes municipales de la Zona Altiplano Norte, fueron citados a una reunión con funcionarios de diferentes dependencias federales con el objetivo de comunicarles que el decreto estaba a punto de ser publicado. Sin embargo, los ediles, le enviaron un oficio al Presidente Felipe Calderón, en el que le manifestaron su desaprobación, y solicitaron un análisis de todas las opiniones y documentos generados por las partes involucradas, incluyendo a los ejidatarios, intelectuales, empresarios, investigadores y habitantes de los municipios.

La declaratoria de la Reserva de la Biósfera -que ya se encontraba aprobada y a punto de ser publicada-, fue suspendida por José Luis Álvarez, Juez Tercero de Distrito de San Luis Potosí, el 27 de noviembre de 2012. La demanda fue promovida por Fidel Juárez Ramírez, ejidatario y representante sustituto del ejido Potrero, “contra los actos que puedan tener en consecuencia de poseer, distribuir o privar total, parcial, temporal o definitivamente las tierras de uso común, la infraestructura del ejido, así como la zona de asentamientos humanos” (OCMAL, 2012).

A pesar de contar con la aprobación del Ejecutivo Federal, el Juez emitió la sentencia con base en el artículo 233 de la Ley de Amparo, en la que la fundamentaba la suspensión de oficio:

⁷³ Los presidentes de ambas organizaciones comunicaron que consideraban que la recategorización de Wirikuta sería un grave error para el desarrollo económico y social de la región, porque: “anularía la posibilidad de la creación de “necesarios y urgentes” empleos en una zona totalmente marginada, y además propiciaría la expulsión de hombres y mujeres a la migración. Por siglos, los wixáricas, considerados peregrinos y a pesar de no ser nativos de la región, siempre han sido bien recibidos y han coexistido con mineros y turistas. Sin embargo, ahora son el pretexto para cerrar el derecho al trabajo, a la vivienda y a la alimentación de los pobladores de la región. [...] (Por lo tanto) se conmina a la autoridad a que actúe con responsabilidad y utilice los instrumentos de planeación para regular la región” (Proceso, 2012).

“para el único efecto de que se mantengan las cosas que actualmente guardan y no se emita la resolución final en el procedimiento de evaluación de impacto regulatorio del decreto” (OCMAL, 2012).

En otras palabras, el decreto de Wirikuta como Reserva de la Biósfera no podía entrar en vigor, sin que se hubiera terminado antes el proceso administrativo del proyecto minero de la *Firts Majestic Silver*, que incluía la realización de todos los estudios de impacto ambiental, ya que la recategorización modificaría los criterios para esas evaluaciones.

El mismo 27 de noviembre de 2012, horas más tarde, el Consejo Regional Wixárika declaró públicamente que el pueblo Wixárika había ganado la demanda de amparo del 18 de julio de 2011, lo que significaba la suspensión de cualquier actividad encaminada a la exploración y explotación minera en 22 concesiones de la *First Majestic Silver*.

El FDW expresó su posición, el 1 de diciembre, ante la suspensión judicial del decreto de *Reserva de la Biosfera*, y señaló que la demanda de amparo de las autoridades del ejido Potrero, se basaron en una serie de argumentaciones falsas promovidas por el gobierno municipal de Catorce y la empresa FMS a través de una campaña de desinformación que afirmaba que el decreto de Reserva de la Biosfera estaba destinado al despojo, destrucción y privación de las tierras ejidales, además de que éstas serían expropiadas por el gobierno federal, estatal o la COFEMER posteriormente (REMA, 2012).

Finalmente, puede decirse que el sexenio de Felipe Calderón caracterizado por una relativa estabilidad macroeconómica y por las consecuencias sociales del combate contra el narcotráfico, fortaleció el compromiso del gobierno federal con el pueblo Wixárika a través del Pacto de Hauxa Manaka, pese a que la Secretaria de Economía continuaba entregando concesiones en Wirikuta.

A pesar de sus intenciones, lamentablemente no le alcanzó el tiempo para declarar a Wirikuta como *Reserva de la Biósfera*, de no haber sido por el contrapeso del sector minero, un grupo de autoridades agrarias del ejido Catorce, y alcaldes de los municipios de la reserva que actuaron conjuntamente con la *First Majestic Silver*.

Al mismo tiempo, el Consejo Regional Wixárika (CRW), ganó el primer amparo en el que se suspendieron las primeras 22 concesiones, pero sobre todo lo más significativo fue la intensa campaña de difusión del conflicto que logró un gran impacto mediático a nivel internacional.

3.7 Repertorios de protesta del movimiento

Se entiende por *Repertorio de Contención o Repertorio de Protesta* el conjunto de medios, estrategias y tácticas que un grupo tiene para hacer reclamos ante distintos grupos e individuos (Tilly, 1986). Estos repertorios son determinados por los movimientos sociales e incluyen toda forma de acción colectiva como performances, marchas, mítines, huelgas, bloqueos, invasiones y tomas de tierra y edificios, carreteras, etcétera. Estas expresiones de la acción colectiva son consideradas como prácticas semiótico-discursivas, ya que los actores políticos también son sujetos discursivos en tanto son instancias de producción simbólica (Chihú A. , 2006, p. 10).

Entre las principales acciones y pronunciamientos del Movimiento en Defensa de Wirikuta algunas vale la pena destacar algunas de ellas a partir del Modelo de Roman Jakobson para analizar la forma en la que se construyó el discurso político, además de destacar algunas de las formas simbólicas más relevantes del repertorio del movimiento.

Reunión para el Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta, 23 de septiembre de 2010, Mezquitic, Jalisco.

El análisis del discurso del Pronunciamiento, distingue los principales factores de la comunicación, y en consecuencia las siguientes funciones del lenguaje. El emisor es “el Pueblo Wixárika” en el sentido general, y la UWACC en lo particular. La función emotiva del lenguaje a través de la que el estado de ánimo del emisor está expresada en dos aspectos. Primero, cuando expresa el “profundo” rechazo al proyecto minero dejando ver con esa expresión, que su posición con respecto al conflicto es realmente seria y trascendente. Segundo, cuando comunica “con preocupación” a los habitantes de Wirikuta el riesgo de comunicación y desecamiento del agua que beben, del incremento en las enfermedades respiratorias, gastrointestinales e incluso cáncer” como consecuencias negativas de la operación minera en Wirikuta.

La idea principal del mensaje es que el Pueblo Wixárika está en contra del proyecto minero que la trasnacional First Majestic Silver pretende establecer en el lugar sagrado de Wirikuta.

El mensaje se concentra en tres aspectos: el carácter milenario de la peregrinación a Wirikuta, el carácter incluyente de la cultura y religión wixárika, y Wirikuta como el lugar donde nació el Sol.

El primer aspecto del mensaje de manera concreta trata sobre el carácter milenario de la Peregrinación a Wirikuta, entendida como un fenómeno histórico que vincula a los wixaritari con sus antepasados, y que fue de vital importancia para la creación del mundo contemporáneo, de ahí la primera justificación cultural de la lucha del pueblo Wixárika:

“El pueblo Wixárika desde tiempos inmemoriales acude en peregrinación al lugar sagrado de Wirikuta, recreando una larga ruta que recorrieron nuestros antepasados durante la formación del mundo hasta el lugar donde nació el sol en el semidesierto de Real de Catorce” (Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta, 2010).

El contenido del mensaje expresa también contrario a lo que a veces se dice, el carácter incluyente de la cultura wixárika y del Movimiento en Defensa de Wirikuta. Para el Pueblo Wixárika, proteger la reserva de Wirikuta trasciende a sus propios intereses, porque de la peregrinación que los wixaritari realizan anualmente a los lugares sagrados depende no solamente sus propias vidas, sino la vida en todo el planeta:

“Considerando que nuestro rezo en Wirikuta es para que la vida se mantenga para todos y todos los seres vivientes de este planeta, para que nuestra antigua cultura Wixárika se mantenga y no desaparezca, para que se renueven las claves del conocimiento y las velas de la vida que nos dan sentido a nuestra identidad Wixárika” (Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta, 2010).

La afirmación de que el rezo es para conservar la vida de todos los seres vivientes expresa la relación que existe entre la sacralidad y la vida, y al carácter “universalizador” de la religión Wixárika. Con base en la interpretación del mara’akame José Luis Ramírez Katira (2008), jicarero de La Laguna, San Andrés Cohamiata, el fundamento de esa expresión permite la participación de actores sociales no indígenas, de acuerdo a la interpretación de un suceso mítico:

“los sitios sagrados los dejaron los *kakauyari* (dioses-ancestros) sobre la tierra, por eso son para todo el mundo, pero la obligación de cuidarlos es de los huicholes” (Diario de campo, 2008).

La función poética del discurso aparece cuando se afirma que Wirikuta “es el lugar donde nació el sol”, que desde la perspectiva occidental, expresa en forma de metáfora la importancia de Wirikuta en el sentido cosmogónico, debido a un suceso que ocurrió en un tiempo mítico. Por el contrario, desde la cultura Wixárika, no se trata de una figura retórica, sino de un evento histórico real, a través del cual las deidades crearon al mundo contemporáneo y en torno al que pueden explicarse su historia como sociedad.

El mensaje está dirigido a tres receptores a los que exhorta de manera concreta según la función conativa en el lenguaje. En primer lugar, a los habitantes de Wirikuta se les exhorta a informarse y organizarse contra los riesgos que representa la instalación del proyecto minero que busca operar en la reserva de la que forman parte sus ejidos. En segundo lugar, al Estado Mexicano se le exige la implementación de estrategias que mejoraran la vida de los habitantes de Wirikuta, a través de alternativas de empleo armónicas con el medio ambiente. En tercer lugar, al H. Ayuntamiento de Real de Catorce se le exhorta a que no otorgue nuevos permisos de construcción o cambio uso de suelo, que posibiliten la operación de proyectos mineros.

En cuanto al contexto del texto y la función referencial, debe mencionarse que las condiciones de producción del texto derivan de otros acuerdos institucionales establecidos con anterioridad, es decir, el Pronunciamiento surgió en una de las reuniones de trabajo que desde el 2008 se habían venido realizando entre la UWACC, la CDI y algunos gobiernos estatales, para el seguimiento del Pacto de Hauxa Manaka⁷⁴ que tiene el objetivo de preservar y desarrollar la cultura wixárika.

En un contexto aún más general, el texto expresa que las concesiones mineras en Wirikuta, se derivan de las políticas neoliberales que el Gobierno mexicano implementó como resultado del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) y sus efectos en los

⁷⁴ Acuerdo interestatal firmado en 2008 firmado por la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit (UWACC), la Comisión de Asuntos Indígenas de la Cámara de Diputados, la Comisión de Asuntos Indígenas del Senado de la República; los gobiernos de los Estados de Zacatecas, San Luis Potosí, Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango; y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), a través de las delegaciones de Jalisco-Colima y San Luis Potosí

ordenamientos jurídicos, por ejemplo, la reforma a la Ley Minera, en detrimento de la propiedad social de la tierra, los derechos de los pueblos indígenas y patrimonio cultural y natural, que contrario a la lógica del capital, Wirikuta no puede venderse a ningún postor porque:

“nuestros lugares sagrados son un patrimonio sin precio y de un valor incuantificable para nosotros, nuestros hijos nietos y toda la descendencia Wixárika” (Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta, 2010).

El código en el idioma español y la función metalingüística del mensaje es totalmente explícita en tanto se trata de una serie de declaraciones y exigencias que expresan el posicionamiento de las comunidades wixaritari:

“Haremos uso de todos los recursos necesarios para detener este devastador proyecto minero, valiéndonos de recursos jurídicos, nacionales e internacionales que están a nuestro favor así como acciones de resistencia civil y pacífica que sean necesarias” (Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta, 2010).

El canal de transmisión fue el discurso oral que después fue transcrito y apareció en diversos sitios en internet. La función fática a la que el texto recurre está presente a través del gerundio de los verbos “recordando, considerando, analizando, observando y evaluando” similar a la estructura que siguen las legislaciones, y que expresa la duración de la acción verbal.

El final del pronunciamiento está rematado con un lema que expresa la dimensión agraria sin la que no podrían explicarse las acciones de las comunidades indígenas, inscritas en una historia de lucha por las tierras y por el territorio:

“Por la reivindicación integral de nuestras comunidades del pueblo wixárika”

Esta frase transmite el sentido de pertenencia e identidad colectiva y la pretensión de la acción de reivindicación, que en términos de Derecho está expresada en el Código Civil Federal, en relación al goce y disfrute que un propietario tiene sobre su propiedad. En este caso el pueblo wixárika se refiere a sus tierras, y al derecho de ejercer el control sobre ellas, con base en sus títulos agrarios, como está reconocido en el artículo 790 (Código Civil Federal, 2019).

Primer Foro por el Respeto al Pueblo Wixárika, 2 y 3 de diciembre de 2010, Real de Catorce, SLP.

En este foro se presentó la *Declaración de Real de Catorce*, a través de que se hizo referencia a la importancia de los sitios sagrados y la obligación de las autoridades gubernamentales para proteger los derechos de los pueblos indígenas y alcanzar “el verdadero Estado plurinacional”. El mensaje publicamente a través de un discurso oral comunica que el pueblo Wixárika es un “pueblo milenario que está vivo, que tiene identidad propia y merece absoluto respecto a sus derechos como pueblo originario” (Declaración de Real de Catorce, 2010) (Imagen 10)

Durante el foro, Pablo Carillo Valenzuela, gobernador tradicional de Santa Catarina,



quien señaló que el principal problema que el pueblo Wixárika enfrenta es el hostigamiento de los peregrinos por parte de las policías preventiva, estatal, federal, bajo el argumento de que el peyote es una droga, siendo que para los wixaritari, tiene un uso cultural⁷⁵.

Imagen 10. Primer foro por el respeto del pueblo huichol, 2010⁷⁶.

⁷⁵ La especie cactácea *Lophophora Williamsi*, mejor conocido como peyote, es un vegetal que contiene mezcalina, una feniletilamina que produce cambios en la percepción, la sensación, los estados de ánimo y el nivel de consciencia; asimismo este agente psicodélico se caracteriza por su bajo potencial de abuso. La mezcalina está sancionada por el Código penal de Procedimientos Penales de México, de la que el artículo 195bis menciona que se aplicará una pena de 4 a 7 años de prisión, y de 50 a 150 días de multa a quien produzca, transporte, trafique, comercie, suministre aun gratuitamente o prescriba alguno de los narcóticos señalados en la Ley General de Salud (artículo 245); sin embargo, el delito no procederá si se trata de “Peyote u hongos alucinógenos, cuando por la cantidad y circunstancias del caso pueda presumirse que serán utilizados en las ceremonias, usos y costumbres de los pueblos y comunidades indígenas, así reconocidos por sus autoridades propias” (Código Penal Federal, 2020).

⁷⁶ Recuperado en <http://venadomestizo.blogspot.com/2010/11/primer-foro-wixarika-por-el-respeto-del.html>

Al término del texto se alude al a que el ejercicio de los derechos humanos se ejercen tanto en lo individual como en lo grupal o colectivo, y que "su cosmovisión y su forma de explicar la vida es exactamente igual de respectable e importante que las comsovisiones mayoritarias existentes en el mundo, y el papel del Estado por protegerlas:

“Los sitios sagrados y las rutas interestatales hacia los mismos, son precisamente eso “SAGRADOS” pues forman parte de la identidad cultural del pueblo huichol, por ende lo que hoy asumimos es irrenunciable de salvaguardarlos y defenderlos” (UWACC, 2010).

Nuevamente en este foro se expresa la relación entre la dimensión simbólica del territorio y la identidad cultural.

Protesta durante la COP 16, 10 de diciembre de 2010, Cancún, Quintana Roo

Durante el mes de diciembre de 2010, se llevaron a cabo dos acciones relevantes, una ocurrida en Cancún, Quintana Roo, durante la *Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático*, conocida como COP 16, en la que miembros de la comunidad de Santa Catarina y San Sebastián acudieron al evento para llamar la atención de las autoridades federales, entre las que se encontraba el presidente Felipe Calderón.

El nombre oficial de la reunión fue “16ª sesión de la Conferencia de las partes y la 6ª Conferencia de las Partes en calidad de reunión de las Partes en el Protocolo de Kyoto”. El objetivo de este evento fue establecer un acuerdo jurídicamente vinculante sobre el clima climático, en el que los gobiernos de los países se comprometían a llevar a cabo medidas para reducir las emisiones contaminantes.

La COP 16 representó un nuevo esfuerzo por alcanzar estos compromisos que otras razones de índole política no se lograron en el 2009 durante la Conferencia de Copenhague, debido a que los mandatarios de los países de Venezuela y Bolivia, Hugo Chávez y Evo Morales respectivamente, así como otros países en vías de desarrollo, desestimaron el sentido de la conferencia, debido a que consideraron que la causa principal del calentamiento global es el sistema capitalista (Imagen 11).

*Imagen 11 Delegación del Consejo Regional Wixárika en la COP 16, Cancún, Qro. 2010.*⁷⁷



Desde el exterior del recinto, el profesor Jesús Lara Chivarra, originario de San Sebastián, expresó lo siguiente:

"Exigimos que los pueblos indígenas también sean considerados e invitados a estos eventos, nosotros también tenemos soluciones y tradiciones para cuidar la naturaleza porque los recursos naturales que tenemos es lo único que tenemos los pueblos indígenas y las empresas tratan de explotarlos pero sin consultarnos nada" (Reforma, 2010).

El receptor de esta declaración es el Gobierno mexicano así como la Organización de las Naciones Unidas. Cabe resaltar que el mensaje de Chivarra, expresa la importancia de incluir a los pueblos indígenas en los acuerdos internacionales en los que participa el Gobierno mexicano, por dos motivos.

El primero de ellos tiene que ver con el reconocimiento de sus conocimientos tradicionales, para la conservación y el aprovechamiento de los recursos naturales, lo que

⁷⁷ Reforma en <http://salvemoswirikuta.blogspot.com/2010/>

significa poner en marcha el carácter descolonial en la producción del conocimiento en las políticas internacionales.

El segundo aspecto se relaciona con la representatividad de las minorías como parte de un Estado Nación que reconoce la autonomía de los pueblos indígenas a nivel constitucional. La protesta fue acompañada en una manta con el lema “No a la minería en Wirikuta”, en la que además de mostrar la desaprobación del pueblo Wixárika, incluía como fondo una imagen con figuras mitológicas como dioses, peyotes y animales, de forma similar a las tablas nierika que utilizan en sus ofrendas y en sus cuadros artesanales, de modo que la manta expresa dos lenguajes, uno en español y otro con base en la expresión visual de su cosmovisión.

Carta urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo, 9 de mayo de 2011.

El emisor del texto nuevamente es el Consejo Regional Wixárika, en representación de las autoridades agrarias y tradicionales de 500 Centros Ceremoniales Tukipa, y reitera en un documento en español, de forma emotiva que su mensaje trae el sentimiento de los Consejos de Ancianos y de las familias de todas las comunidades de Jalisco. El receptor es el presidente Felipe Calderón a quien se le exige que “cancele Usted la minería en Wirikuta, eleve a rango federal su protección ambiental y cultural y todas las descendencias se lo agradecerán” (Carta



Urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo, 2011) (Imagen 12).

Imagen 12. Entrega de Carta urgente al presidente Felipe Calderón, Ciudad de México, 9 de mayo, 2011⁷⁸.

La función referencial se ubica a partir del contexto jurídico reconocido por todos los actores sociales: el Convenio 169 de la OIT, la Constitución Mexicana y demás leyes relativas en materia ambiental y derecho indígena.

⁷⁸ <http://venadomestizo.blogspot.com/2011/05/>

El mensaje en general comunica el carácter milenario del Pueblo Wixárika, la peregrinación a Wirikuta y los sitios sagrados: “Tenemos miles de años peregrinando a Wirikuta y conocemos por sus nombres a los antepasados que viven en cada loma, pedregal, peñasco, en cada flor” (Carta Urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo, 2011).

La función poética se identifica en el texto a través de las siguientes metáforas:

"Señor presidente, somos originarios de este país, somos la raíz antigua y reiteramos: No nos destruyan la cultura wixárika, no se destruyan ustedes mismos por ignorancia de no saber lo que contienen esos valles de Wirikuta y esa sierra donde se ilumina el mundo" (Carta urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo, 2011).

En este párrafo las metáforas son “Somos la raíz antigua” y “Esa sierra donde se ilumina el mundo”; sin embargo en el resto del texto también aparecen otros ejemplos, como “Somos mexicanos y nos vestimos de flor porque cantamos la paz”; “esa Tierra sagrada cuya vocación no es la minería sino el alumbramiento y la renovación del corazón del mundo” resultado de identificar seres o entes diferentes, uno reales y otros imaginarios, pero con rasgos significativos comunes o donde se desplaza el significado de uno a otro. Adicionalmente otro figura retórica que se encuentra es la Personificación, cuando se afirma que “Quieren asesinar a nuestra madre, la Tierra”, al atribuir cualidades humanas a entes inhumanos.

Comparecencia del CRW en la 10ª sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU, 19 de mayo de 2011, Nueva York, EUA.

El emisor del texto es el Pueblo Wixárika a través de Santos de la Cruz Carrillo, Presidente de Bienes Comunales de Bancos de San Hipólito, Durango y Coordinador General del CRW. La función emotiva es expresada cuando de la Cruz, afirma que las comunidades indígenas del Pueblo Wixárika comparecen en el foro con “sentimiento confortador” por tener la oportunidad de poder expresar “su sentir como pueblo”. Otro ejemplo es cuando el texto afirma que el pueblo wixárika enfrenta “un dolor y una inmensa preocupación por la amenazas y

embates que hemos vivido a lo largo de nuestra existencia y que persisten actualmente” (Wixárika's People Statement, 2011) (Imagen 13).

El receptor del mensaje es el Foro Permanente sobre Cuestiones Indígenas de la UNESCO, a quien se le solicita su intervención y una audiencia con la presidenta del foro Mirna Cunningham; Daly Sanbo, vicepresidenta, y James Anaya, Relator Especial sobre cuestiones indígenas, y a la UNESCO en general, que se reconozcan el resto de los lugares sagrados como patrimonio de la humanidad y que se garantice el derecho de los pueblos indígenas a la consulta.

En segundo lugar el texto se refiere a las autoridades del Gobierno mexicano, a quienes se les exige la cancelación de las concesiones mineras, la protección federal a la reserva, además de apoyar las solicitudes anteriores.

El contexto del mensaje nuevamente hace referencia al marco jurídico internacional que incluye todo pacto, convenio, tratado y convención sobre derechos de pueblos indígenas y derechos humanos sin importar si son vinculantes a los países o no lo son reconocidos por todos los presentes. Además el contenido del mensaje se auxilia de la Comparación como recurso literario al comparar la problemática con nuevas formas de invasión de los territorios indígenas, en un contexto histórico en el que responsabiliza a las naciones colonizadoras, los Estados Nacionales y las Políticas Neoliberales, de manera similar a la idea de “La deuda histórica” frecuentemente utilizada en el discurso indígena latinoamericano (Paz & Cepeda, 2004). Asimismo, además de las exigencias, el mensaje reitera el carácter milenario de a cultura Wixárika, los lugares sagrados y la peregrinación a Wirikuta:

“Los wixaritari aun seguimos conservando nuestros elementos naturales que integran el ecosistema, habitad y la madre tierra en su integridad e individualidad que forman parte de nuestro patrimonio material e inmaterial que nosotros le llamamos *las esencias de la vida*, legado que nos dieron nuestros ancestros para que lo cuidemos tal y como lo hicieron ellos para las futuras generaciones” (Wixárika's People Statement, 2011).

Las esencias de la vida hace visible la interrelación de la sociedad wixárika con la naturaleza, en otras palabras, los seres humanos son indisolubles del ecosistema que habitan y que heredaran a las siguientes generaciones.

El canal fue el discurso oral en español, sin embargo el inicio fue en idioma wixárika: “*Kea’ku Yunaite U+a Xikanieri*” que significa “Buenas tardes a todos los presentes”, aunque también forma parte de la función fática del emisor, para comenzar la comunicación con el público.

Imagen 13 Comparecencia del CRW en la 10ª sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU, 19 de mayo de 2011, Nueva York, EUA, a la que asistieron Santos de la Cruz, coordinador del CRW, Felipe Serio Chino, Secretario de la UWACC, y Armando Loizaga, Presidente y fundador de Nierika A.C.⁷⁹



Primer Foro de Diálogo sobre la Minería en Wirikuta, 18 de septiembre de 2011, Real de Catorce, SLP.

Este evento sirvió para que las comunidades wixaritari y las organizaciones de la sociedad civil dialogaran sobre la problemática de Wirikuta. Como resultado de este suceso se conformó una gran organización denominada como el Frente Salvemos Wirikuta Tamatzima Waa’Ha⁸⁰, integrado por las comunidades wixaritari, la UWACC, asociaciones civiles, centros de investigación, ecologistas, artistas, colectivos y otros actores sociales interesados. En el marco del evento, se redactó una declaración conocida como *Real de Catorce: No a la minería a cielo*

⁷⁹ <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=10150124402003039&set=t.604609040&type=3> así como en <https://wixarika.org/es/unpfii-wixarika-statement-un-permanent-forum-indigenous-issues-espa%C3%B1ol-2011>

⁸⁰ Posteriormente fue llamado Frente en Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa.

*abierto*⁸¹ (Imagen 14); en la que se expresa el mensaje en general es que Pueblo wixárika a través de rechazan el proyecto minero en la reserva y le exigen a las autoridades civiles:

“qué retiren las concesiones mineras otorgadas y no den los permisos correspondientes a First Majestic Plata S.A. de C.V. para que opere en el país, ya que no fuimos consultados para que la empresa se instale en nuestros lugares sagrados” (OCMAL, 2010).

En el texto se distingue como emisor central al Frente Salvemos Wirikuta Tamatzima Wa’ha, integrado por el Pueblo Wixárika y las organizaciones que lo acompañan. La función emotiva del emisor inicia con el vocativo “Nosotros”, que hace referencia a la identidad colectiva del Movimiento, a diferencia de los receptores del mensaje. La creación del Frente en Defensa de Wirikuta fue fundamental para la acción colectiva del pueblo Wixárika, sin él, no habría sido posible lograr los alcances que tuvo el Movimiento, porque a través de la concentración de todos esos actores sociales indígenas y no indígenas fue posible la movilización de recursos que sostuvieron material y organizativamente al Movimiento, como afirma el Dr. Mauricio Guzmán, coordinador del Programa de Estudios Antropológicos y la Maestría en Antropología Social del Colegio de San Luis, A.C.:

“Todas las cosas que tu puedes registrar del movimiento como la marcha a Los Pinos, o el Peritaje Tradicional en el Cerro Quemado en 2012, todo eso fue posible por los intermediarios. La gente que tenía acceso a la cámara de Diputados, organizó un foro ahí. Había personas con capacidad de movilizar camiones para traerse a las gente de las comunidades indígenas o de conseguir comida para cientos de huicholes en los eventos que se hicieron (M. Guzmán, comunicación personal, 27 de julio de 2019).

⁸¹ Firmada por las cuatro principales comunidades wixaritari, Waut+a- San Sebastian Teponahuaxtlán, Tuapurie-Santa Catarina Cuexcomatitlán, Tateikie-San Andrés Cohamiata, las tres de Jalisco; y por último, Uweni Muyeme-Bancos de San Hipólito, Durango. Además firmaron, el Colectivo Universitarios Libres, Frente Amplio Opositor a Minera San Xavier; Asociación Jalisciense de Apoyo a grupos Indígenas (AJAGI); Pro San Luis Ecológico; Red Ambiental de Afectados por la Minería; Comité del Pueblo Mágico de Catorce; ODAPI; Instituto de Derecho Ambiental, biólogos de la UNAM; autoridades de los ejidos de Real de Catorce y del Ayuntamiento municipal; Centro Indígena Huichol; Centro de Investigación Wixárika; Consejo internacional de Tratados Indios; la actriz Ofelia Medina y la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit (UWACC).

Los receptores del mensaje son el Ejecutivo federal, la SEMARNAT, SEGAM, SEDUVOP, el Gobierno del Estado de San Luis Potosí y el Gobierno municipal de Catorce.

Imagen 14. Foro de Diálogo sobre la minería en Wirikuta, 18 de septiembre de 2011⁸².



La función conativa se expresa a través de las frases de persuasión dirigidas hacia los receptores, por ejemplo: “exigimos a las autoridades [...] que retiren las concesiones mineras” y “no den los permisos correspondientes que permiten operar a la minera” (OCMAL, 2010). En el texto exigen autoridades gubernamentales que den cumplimiento a los acuerdos y leyes establecidos desde el año 2000, relativos a la protección de la reserva de Wirikuta:

“Nosotros en el Frente Salvemos Wirikuta Tamatzima Wa’ha confirmamos la confianza en que los acuerdos logrados en el proceso de la última década del área protegida

⁸² <http://salvemoswirikuta.blogspot.com/2010/09/>

conocida como Wirikuta, serán respetados por los tres órdenes de gobierno, el gobierno municipal, estatal y federal” (Real de Catorce: No a la minería a cielo abierto, 2010).

El fundamento de esa exigencia se basa en que el pueblo wixárika no fue consultado sobre la instalación de la empresa minera en sus lugares sagrados.

El contenido del texto hace referencia en lo general a la amenaza que representan la actividad minera para el patrimonio biocultural del Pueblo Wixárika como se aprecia en el siguiente párrafo:

“El anuncio de la entrada del proyecto minero de la empresa First Majestic Silver a nuestros lugares y sitios sagrados en cualquiera de sus modalidades de operación, atenta gravemente contra la vida del pueblo Wixarika, contra el patrimonio histórico y ambiental y al decir de los Consejos de Ancianos wixaritari contra el equilibrio energético de la humanidad” (Real de Catorce: No a la minería a cielo abierto, 2010).

Atentan en contra del patrimonio ambiental significa la contaminación de los acuíferos, la tierra y el aire; así como las especies de animales y vegetales endémicos que ya se encuentran en riesgo de extinción. De manera similar, los monumentos y vestigios arquitectónico de los siglos anteriores que conforman el patrimonio histórico estaría en riesgo de ser destruidos, por las transformaciones físicas del medio urbano. Las minería acabaría con las formas de subsistencia actuales, como el turismo en Real de Catorce y en todo el bajío de la reserva, en el que se basa el 90 % de la derrama económica de la población de la cabecera y de los ejidos.

La declaración de Real de Catorce, surgió en el contexto político de la década del 2000, relevante porque es el momento en el que surgieron la mayor parte de los instrumentos legales de protección de la reserva de Wirikuta⁸³ en las que se fundamentan las acciones jurídicas del Movimiento. Además, a través de ella los wixaritari afirmaron que se transgredió uno de sus derechos más importantes como pueblos indígenas, el derecho a la Consulta libre, Previa e

⁸³ Wirikuta es un área natural protegida (2000); un sitio sagrado natural de 140 mil hectáreas, incluyendo la ruta histórica y cultural del pueblo Wixárika por 138 kilómetros (2001), y su posterior inscripción a la *Lista Indicativa mexicana de la Convención del Patrimonio Mundial Natural y Cultural* de la UNESCO (2004); la incorporación de Real de Catorce al Programa de Pueblos Mágicos (2001); la firma del Pacto de Hauxa Manaka (2008); además de las reformas al artículo 2º y 4º contitucional, y finalmente a nivel internacional la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).

Informada. Esta omisión es una violación al Convenio 169 de la OIT, la Constitución Mexicana y la *Ley de Consulta Indígena (2010)* de San Luis Potosí, la que en su artículo 32 inciso 2 estableció que:

“Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por conducto de sus propias instituciones representativas a fin de obtener su consentimiento libre e informado antes de aprobar cualquier proyecto que afecte a sus tierras o territorios y otros recursos, particularmente en relación con el desarrollo, la utilización o la explotación de recursos minerales, hídricos o de otro tipo” (Periódico Oficial, 2012).

El mensaje fue transmitido en español (código) a través de una declaración oral y pública como canal de comunicación. Finalmente, debe decirse que en el mensaje no se expresa con claridad una función fáctica, ni metalingüística, ni poética tampoco.

Jornadas “Salvemos Wirikuta, Corazón Sagrado de México”, 26 y 27 de octubre de 2011, Ciudad de México.

El día 26 de octubre de 2011, el Frente en Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa, brindó una conferencia de prensa desde el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro, en el que invitaba al público en general a diversas actividades en la capital del país con el fin de conocer la problemática del pueblo Wixárika. Entre las acciones de las jornadas, se incluyeron reuniones de trabajo con la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales; visitas a la Basílica de Guadalupe y al Centro Ceremonial Cuicuilco, y pláticas con jóvenes de la ENAH y la FCSP de la UNAM.

A lo largo de estas actividades, el CRW declaró en una conferencia de prensa su desaprobación debido a que la *Revolution Resources*, recientemente había adquirido concesiones dentro de la reserva, y responsabilizó de ese hecho a la SEMARNAT.

Esta institución federal aclaró en un boletín de prensa que siempre ha estado a favor de la protección de los lugares sagrados del pueblo Wixárika. También aseguró que el conflicto en Wirikuta, se debe a que las concesiones fueron entregadas desde el año 1982, a cargo de la

administración del presidente Miguel de la Madrid. Además, afirmó que ninguna de las dos compañías mineras que tienen los derechos de esas concesiones, están operando, ya que los estudios de impacto ambiental aún no se habían realizado, requisito indispensable para iniciar cualquier trabajo de explotación mineral (Imagen 15).

Imagen 15. Jornadas Salvemos Wirikuta Corazón Sagrado de México, Ciudad de México, 26 y 27 de octubre, 2011.



Es verdad que desde la promulgación de la *Ley Minera* en 1990, ya estaban autorizadas la exploración y explotación de yacimientos minerales, para lo que creó un sistema de concesiones mineras entregadas a empresas extranjeras que quisieran invertir en el ramo minero. Sin embargo, esas autorizaciones no justificaban que el poder legislativo elaborara leyes que rompieran otros acuerdos internacionales ratificados por México, como el Convenio 169 de la OIT.

El día 27 de octubre, se llevó a cabo una gran marcha con 300 wixaritari -entre autoridades, jicareros, consejos de ancianos, mujeres y niños, en representación de todas las comunidades y acompañados de alrededor de 3 mil manifestantes que incluían estudiantes, ecologistas, artistas, activistas, académicos y otros pueblos indígenas. El contingente se desplazó por Avenida Reforma hasta Los Pinos. Llegado a ese punto, una comisión wixárika entregó a las

autoridades militares que resguardaban la entrada una *Segunda Carta* dirigida al presidente Calderón, en la que le exigían que cumpliera con los acuerdos firmados en el Pacto de Hauxa Manaka, en el año 2008 .

La carta entregada físicamente y en español, que el pueblo Wixárika entregó al igual que la marcha a Los Pinos, son prácticas semiótico-discursivas por sí mismas que se analizaran por separado.

En el caso de la carta se sigue nuevamente el análisis del modelo de Jakobson sobre los factores que intervienen en el proceso de comunicación y sus funciones, en el caso de la marcha, el análisis semiótica va a presentarse en el último apartado de este capítulo, en relación a la dimensión simbólica del primer ciclo de protesta, para exponer más a detalle los símbolos, significados y sentidos que se manifiestan.

En esta *Segunda Carta*, el emisor implícito hasta cierto punto se hace presente a través de un vocativo plural “Somos la Nación Wixárika junta. Todas las comunidades juntas” de donde se distinguen dos elementos importantes, el concepto de Nación y el de Comunidades (Carta Abierta del Pueblo Wixárika al presidente Felipe Calderón, 2011).

Ambos conceptos entran en contradicción en el marco jurídico mexicano, porque el primer concepto solamente está reconocido para México en vista de que se trata de un Estado libre y Soberano con base a que tiene una población, un territorio nacional y sus ordenamientos. Por *comunidades* se entiende el tipo de tenencia de la tierra -por lo tanto con derechos agrarios- en las que habitan los pueblos indígenas. La polémica parte de la contradicción entre la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas y la autonomía de México en el marco del derecho internacional.

Al presidente Calderón como receptor, se le exigen tres cosas: la cancelación de las concesiones mineras en Wirikuta, el freno a megaproyectos de producción de jitomate y la generación de proyectos alternativos para los habitantes del desierto de Wirikuta. El contexto referencial es otra vez el Pacto de Hauxa Manaka. El cuerpo del mensaje se centra en las exigencias anteriores y en la protección a todos los lugares sagrados, recupera la función poética a través de una comparativa cuando afirma que los lugares sagrados “son tesoros de la vida para todo el mundo”.

Por otro lado, la Sociedad Civil representada por la organización *El Grupo de los Cien Internacional*, leyó públicamente una carta⁸⁴ que mostraba el sentir de más de 150 escritores de 30 países. El mensaje dirigido también al presidente Calderón al que se le exigía la cancelación de las concesiones mineras en Wirikuta y el respeto a la cultura Wixárika. El conflicto explicado por Homero Aridjis, poeta, novelista, activista ambiental y diplomático mexicano podía ser entendido desde la perspectiva de los wixaritari como: “construir una mina enfrente de la Basílica de Guadalupe“ (Jiménez, 2011).

Peritaje Tradicional Wixárika y Declaración de Wirikuta, 6 y 7 de febrero de 2012, Cerro del Quemado, Catorce, SLP

En la cúspide del Cerro Quemado (en wixárika se conoce como Xeunar o Paritk+ “Abajo del Amanecer”), en medio de la consternación, las comunidades wixas decidieron hacer un evento público, que es una ceremonia, un peritaje tradicional en el que se considera a la naturaleza como “un actor con conciencia, con pensamiento, con decisión”. Lo hicieron para consultarle las deidades sobre las acciones que tienen que hacer para sensibilizar al Gobierno sobre lo que significa Wirikuta, como uno de los sustentos energéticos de México y del mundo.

Algunas fuentes afirman que asistieron 400 personas aproximadamente, entre wixaritari, representantes del Alto Comisionado de la ONU, la Comisión Nacional para los Derechos Humanos, antropólogos destacados, artistas, simpatizantes, periodistas y camarógrafos.

Este evento sirvió para reafirmar los compromisos espirituales para el sostenimiento de las “velas de la vida”. El primer día, se llevó a cabo la ceremonia ritual durante toda la noche en la que los mara’akate entonaron sus cantos para hablar con las deidades. A la mañana siguiente, ante la prensa internacional se dio a conocer la problemática de Wirikuta, y se agradeció profundamente a todas las personas, organizaciones, redes civiles, universidades, artistas, medios

⁸⁴ Entre los firmantes, se encuentran tres galardonados con el Nobel de literatura: el sueco Tomas Tranströmer y el francés Jean-Marie Le Clézio, así como el poeta estadounidense Robert Hass. Adicionalmente, desde México se sumaron: Homero Aridjis, Elena Poniatowska, Francisco Toledo, Gabriel Orozco, Jean Meyer, Nicolás Echevarría, Juan Villoro, Rubén Gallo, Manuel Felguérez, Gilberto Aceves Navarro, Lydia Cacho, Jorge Zepeda Patterson, Coral Bracho, Bárbara Jacobs, Vicente Rojo, Gabriel Weisz, Ana Pellicer, Roger von Gunten, Chloe Aridjis, Eva Aridjis, Laureana Toledo, Miguel Calderón, Rogelio Cuéllar, Javier Aranda, Guillermo Fadanelli, Tedi López Mills, Elsa Cross, Beatriz Rojas, Pablo Meyer, Marina Meyer, Matías Meyer, Jerónimo López/ Dr. Lakra, Abraham Cruzvillegas, Damián Ortega, Rosa Velasco, Gabriel Kuri, Ximena Cuevas, Eduardo Hurtado, Yoshua Okón, José Luis Paredes Pacho, Mónica Manzutto, José Kuri, Isadora Hastings García, Natalia Toledo.

de comunicación, organizaciones internacionales que se han solidarizado con la causa y hermanado con el pueblo wixárika. Enseguida y como el resultado de la ceremonia nocturna, se dio a conocer el “*Mensaje de las Deidades*” en palabras del mara’akame Eusebio de la Cruz González y posteriormente se pronunció la *Declaración de Wirikuta*.

Concierto Wirikuta Fest, 26 de mayo de 2012, Ciudad de México

El 26 de mayo de 2012, se llevó a cabo en el Foro Sol, de la Ciudad de México, el *Wirikuta Fest*, un concierto masivo organizado por el colectivo de artistas AHO⁸⁵, una de las agrupaciones que forma parte del Frente en Defensa de Wirikuta (Imagen 16 y 17). El festival tuvo como objetivo recaudar fondos y sensibilizar a la gente sobre la importancia de la defensa territorio sagrado de Wirikuta, a la vez que el público manifestó su apoyo a la causa del pueblo wixárika.

Frente a 60 mil espectadores, los representantes del Consejo Regional Wixárika subieron al escenario para expresar su mensaje bajo el lema “Wirikuta no se vende, se ama y se defiende” y después dieron paso a las actuaciones de Caifanes, Café Tacuba, Enrique Bunbury, El Venado Azul, Julieta Venegas, Ely Guerra, LenguaLerta, Calle 13, Sonidero Mestizo, y varios artistas más (Excélsior, 2012). La organización de un concierto de esta magnitud no habría sido posible sin la colaboración de Aho Colectivo, debido a que como integrante del Frente en Defensa de Wirikuta, movilizó sus recursos para hacer difusión de la problemática y ganar la atención de la audiencia a nivel nacional e internacional.



⁸⁵ AHO Colectivo estuvo formado por músicos, cantantes, fotógrafos, artistas gráficos, comunicadores, sanadores, ecologistas y profesionales de diferente índole, quienes solicitaron a los medios de comunicación difundir el mensaje del festival para que más personas se sumen a la lucha, y así poder salvar a uno de los ecosistemas más ricos de nuestro país.

*Imagen 16. Promocional del Wirikuta Fest, 26 de mayo de 2012, Ciudad de México*⁸⁶.

*Imagen 17. Wirikuta Fest, 26 de mayo de 2012, Foro Sol, Ciudad de México*⁸⁷.



La productividad de este acontecimiento se vio reflejada en no solamente en la difusión del conflicto y de la cultura wixárika, sino que además cientos de wixaritari que fueron trasladados desde sus comunidades un día antes vendieron sus artesanías y algunas familias tuvieron ganancias hasta de 70 mil pesos en un día, de acuerdo a estimaciones no oficiales.

3.8 Reflexión

Lo expuesto hasta aquí demuestra que a partir del análisis estructural de los antecedentes de la coyuntura en la que surgió el Movimiento en Defensa de Wirikuta (MDW), y de las condiciones políticas, económicas y sociales del contexto de la lucha, es posible explicar la elección del repertorio de protesta del pueblo wixárika y los elementos simbólicos que existen en el discurso del movimiento.

Es posible afirmar que la hipótesis de Melucci (1999) cobra sentido, en la que la forma en la que los movimientos sociales, son el resultado de un conjunto de realidades multidimensionales que convergen solamente en una coyuntura específica (Melucci, 1999, p. 95). Esto puede verse en el MDW, a partir del análisis de dos contextos. Uno, del progresismo

⁸⁶ Recuperado en <https://desinformemonos.org/rumbo-a-wirikuta-fest/>

⁸⁷ Recuperado en <https://desinformemonos.org/rumbo-a-wirikuta-fest/>

latinoamericano que marcó una tendencia desde los ochentas con la exportación de materias primas; y dos, de las políticas neoliberales de los gobiernos de la derecha mexicana a partir de 1982 y su consolidación en el año 2000.

La coyuntura en la que se expidieron las concesiones mineras en Wirikuta, a las empresas mineras *First Majestic Silver* y *Revolution Resources* en el año 2009, tiene sus antecedentes en: 1982, cuando la superficie de la reserva fue concesionada durante el mandato de Miguel de la Madrid; en 1994, con la entrada en vigor del TLCAN, durante el mandato de Carlos Salinas de Gortari y las reformas constitucionales que promovió para impulsar la inversión extranjera en el territorio nacional; y, en el año 2006, con la consolidación de las políticas neoliberales durante el gobierno de Felipe Calderón.

A partir de esos antecedentes, se constituyó la estructura de oportunidad política (EOP) (Tarrow, 1997) del movimiento, que trajo consigo consigo conceptos jurídicos indispensables durante el proceso contencioso, a partir de un marco maestro de derechos humanos que se refleja en el discurso político del movimiento, relacionado con: a) el derecho de los pueblos indígenas al territorio, a la consulta, y a la identidad cultural, gracias a la aprobación de *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes* aprobado en 1989; b) el derecho a la autonomía, la libre determinación y la personalidad jurídica como *Sujetos de Derecho*, a través las reformas del artículo 4º, 2º, y 27º constitucionales en el año 2000⁸⁸, y c) la firma del Pacto de Hauxa Manaka, en noviembre de 2008, en el que el gobierno federal reconoce los *lugares sagrados* y las *rutas de peregrinación* del pueblo wixárika, así como su territorio ceremonial *kiekari*, distribuido entre los Estados de Jalisco, Nayarit, Durango, Zacatecas y San Luis Potosí.

A su vez, las oportunidades políticas del movimiento también incluyeron la constitución de una serie de leyes y ordenamientos relacionados a la protección ecológica de la reserva de Wirikuta, desde su decreto de creación en 1994, su recategorización como *Área Natural Protegida (ANP)*⁸⁹, bajo la modalidad de *Sitio Sagrado Natural* en el 2001, incluyendo su plan de

⁸⁸ Vale la pena señalar, que el espíritu de la reforma que originalmente estaba basado en los acuerdos de San Andrés, no trascendió plenamente supeditándolas a los ordenamientos estatales, como en el caso único de la reforma al artículo 9º constitucional del Estado de San Luis Potosí,

⁸⁹ La reforma del artículo 72 de la *Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente* en el año 2000, estableció que toda Área Natural Protegida debe contar con un Plan de Manejo, en el que se señale una profunda caracterización de la biodiversidad de la reserva, la competencia institucional, las acciones vinculadas a los Planes

manejo publicado en junio de 2008; la inscripción de la *Peregrinación a Wirikuta* en la *Lista de Salvaguarda Urgente del Patrimonio Tangible e Intangible* de la UNESCO en 2011 y la iniciativa del proyecto de declaratoria de Wirikuta como *Reserva de la Biósfera* de 2012. Sin embargo, estas dos últimas jamás entraron en vigor, debido a la estrategia de los opositores del movimiento y a la desarticulación del Frente en Defensa de Wirikuta.

Por otra parte, en cuanto al desarrollo de la acción colectiva, el concepto de *ciclo de protesta* (Tarrow, 1997) y de *repertorio de protesta* (Tilly, 1986), ayudan a explicar los diferentes momentos de la acción colectiva, sus mecanismos y trayectorias.

Con base en eso, los años 2010, 2011 y 2012, pueden ser considerados como el periodo de ascenso y clímax de un ciclo que comenzó a decrecer en el 2013, pero que continúa activo en la actualidad (al menos hasta el 2020). En otras palabras, estos años representan el periodo de mayor intensificación de la conflictividad social en Wirikuta, debido a varios factores: a) la EOP; b) la conformación de la arena política; c) la difusión sectorial y geográfica del problema, d) la innovación en el repertorio de protesta y d) la creación y transformación de los marcos para la acción colectiva.

El simbolismo del discurso y el repertorio de protesta incluyeron elementos y formas de acción que conciernen a diferentes niveles de la estructura social; a su vez implicó varias orientaciones que pertenecen a diferentes fases de desarrollo de los sistemas históricos, desde las sociedades agrícolas mesoamericanas, pasando por las sociedades capitalistas y hasta las sociedades complejas contemporáneas (Melucci, 1999, p. 54-59), por ejemplo durante el Peritaje Tradicional al consultar a las deidades, o cuando las autoridades agrarias creadas a partir de la constitución del Estado mexicano interpusieron la demanda de amparo del 18 de julio de 2011.

Las acciones más importantes del repertorio de protesta del pueblo wixárika, incluyeron: asambleas comunitarias, reuniones de los consejos de kawiteros de los tukipa y reuniones interestatales de trabajo, dentro y fuera del país; foros, congresos, manifestaciones, declaraciones, conferencias, evento de difusión, boletines y comunicados de prensa; reuniones institucionales y con organismos internacionales que están a favor de los derechos de los pueblos indígenas; juicios de amparo, iniciativas de proyectos de ley para la recategorización ecológica de la reserva

Nacional y Estatal de Desarrollo, el fundamento legal, y sobre todo las reglas de carácter administrativo que regularán las actividades que se pretendan desarrollar en esas superficies.

en distintos niveles; estudios de mapeo y geoposicionamiento de los sitios sagrados; las jornadas de trabajo "*Salvemos Wirikuta, Corazón Sagrado de México*"; marchas multitudinarias en las principales ciudades del país; ceremonias rituales en la Basílica de Guadalupe y el Centro Ceremonial Cuicuilco; presentaciones artísticas, musicales, exposiciones fotográficas, plásticas y de gráfica digital; entrevistas en noticieros y programas de radio a nivel nacional e internacional; un Peritaje Tradicional en el Cerro del Quemado con la representación de todos los centros ceremoniales del pueblo wixárika; y finalmente, el Wirikuta Fest, un concierto en el que participaron una docena de artistas nacionales e internacionales, que se realizó en el Foro Sol de la Ciudad de México, con el objetivo de recaudar fondos para la defensa legal y de sensibilizar a las personas sobre la defensa del territorio sagrado de Wirikuta; y a través del cual, frente a más de 50 mil personas, se popularizó la consigna "*Wirikuta No se Vende, se Ama y se Defiende*".

A partir de todas estas acciones, la protesta como acto poético adquiere una dimensión simbólica con una diversidad de elementos significativos en el discurso como: el carácter milenario de la peregrinación a Wirikuta; el carácter incluyente de la cultura y religión wixárika; el derecho del pueblo wixárika a su identidad cultural y sus formas de gobierno y desarrollo; la inclusión de los pueblos indígenas en las cumbres sobre el cambio climático; el reconocimiento de los lugares sagrados de los pueblos indígenas como patrimonio de la humanidad; la deuda histórica del discurso latinoamericano de los pueblos indígenas; la relación seres humanos naturaleza; la Nación wixárika en el sentido simbólico; la lucha por la defensa de Wirikuta también es una lucha espiritual y en ese sentido las deidades tiene un papel en la arena política e influyen en la acción colectiva; y finalmente, los territorios indígenas no pueden venderse porque no son superficies para la obtención de recurso y la generación de ganancias desde la lógica del capital, sino espacios de reproducción de la cultura y la identidad.

En conclusión, es posible afirmar que el contexto sociopolítico es importante para el surgimiento de los movimientos sociales, porque ayuda a explicar en que momento surge la acción colectiva como parte de los procesos de democratización de América Latina; sin embargo, tiene limitantes porque debido a que los efectos de esas transformaciones sociales, también incurren en la vida cotidiana de las personas.

La teoría de la movilización de recursos demuestra su viabilidad para explicar la diversidad y magnitud del repertorio de protesta. La lógica en la que los individuos se agrupan

por un fin común se materializa cuando colectivamente evalúan el costo y las utilidades de sus decisiones, que incluso, a pesar de las diferencias interculturales, demuestran que la identificación va más allá de los objetivos, y que las formas simbólicas del discurso político contribuyen a que se formen o se retomen redes de solidaridad.

CAPITULO 4 MARCOS E IDENTIDADES COLECTIVAS

Entre las diversas metodologías de las Ciencias Sociales que existen en el estudio de la acción colectiva, el *Análisis de los Marcos de Interpretación*, (Gamson (1992); Gerhards (1995); Hunt, Benford y Snow (1994); Sidney Tarrow (1997); Rivas (1998); McAdam, McCarthy y Zald (1999); Della Porta (1999); Laraña (1999); Chihú (2002a, 2002b, Máiz (2004) ha sido de mucha ayuda para explicar la naturaleza, ideología e identidad colectiva de muchos de los movimientos sociales en América Latina.

Este capítulo presenta los aspectos simbólicos y culturales utilizados en el discurso del pueblo wixárika que dan cuenta de la naturaleza, la ideología y la identidad del Movimiento en Defensa de Wirikuta. Para ello, fue necesario retomar las aportaciones de David Snow y Robert Benford (1992), Sidney Tarrow (1997); Sergio Tamayo (2006) y Aquiles Chihú (2007), sobre el papel de los marcos de la acción colectiva como un proceso en el cual de los individuos organizan- enmarcan su realidad social y dan sentido al movimiento.

De acuerdo a Tarrow (1997) en el campo de la acción colectiva, un marco es un esquema interpretativo que codifica la experiencia de los actores sociales (Tarrow, 1997, p. 214). En otras palabras, un marco es un proceso cognitivo de construcción de esquemas mentales con base en una determinada clasificación de elementos semánticos sobre la realidad social que en conjunto.

Los marcos también pueden ser entendidos como creencias y significados que orientan la acción colectiva y su relevancia está en que legitiman las actividades (Snow & Benford, 1992, p. 152). Lo anterior significa que las acciones de un movimiento social, se llevan a cabo a partir de una estructura argumentativa conformada con base en los aspectos simbólicos que constituyen a los actores sociales.

Al respecto, como ya se vio en el segundo y tercer capítulo, el pueblo wixárika se ha construido a sí mismo como un actor social a lo largo de la historia, con base en los símbolos significados y sentidos de su cultura. Para hacer un análisis de los marcos de interpretación, se requirió previamente de un análisis de los elementos simbólicos del discurso del movimiento.

El corpus de ese análisis incluyó como unidades de análisis a los textos que los actores sociales produjeron, entendidos también como prácticas semiótico-discursivas en forma de

discursos orales, escritos, informes, cartas, y artículos periodísticos, entre los que se distinguieron:

- Denuncia colectiva, Real de Catorce a 18 de Septiembre de 2010. Real de Catorce, SLP.
- Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta. 23 de septiembre de 2010. Mezquitic, Jalisco.
- Declaración de Real de Catorce, 3 de diciembre de 2010, Real de Catorce, SLP.
- Resolución No. 2011-01 Preservación de Wirikuta, Sitio Sagrado de la Nación Wixárika (Pueblo indígena tradicional de México), 12 de febrero de 2011, Mirando Texas, EUA.
- Carta urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo, 18 de mayo de 2011, Ciudad de México.
- Wixárika's (Huichol) Statment, 19 de mayo de 2011, Nueva York, EUA.
- Demanda de Amparo 819/2011-VI, del 8 de julio de 2011.
- Comunicado de la Novena Edición del Festival Internacional de Cine de Morelia, Morelia, Michoacán, 20 octubre de 2011.
- Carta al Ciudadano Felipe Calderón Hinojosa, Presidente Constitucional de los Estados Unidos Mexicanos, 27 de octubre de 2011, México, D.F.
- Informe de Comunicaciones de Procedimientos Especiales A/HRC/18/35/Add.I. Anexo VIII México: Situación del supuesto otorgamiento de concesiones mineras en la región de Wirikuta. Agosto, 2011, Nueva York, EUA.
- Radio Formula 2011. Reactivar Real de Catorce generará 750 empleos directos: Minera. Mundo Minero.mx. 2 de diciembre 2011.
- Carta del Grupo de los Cien Internacional, 1 de diciembre de 2011.
- Declaración de Wirikuta. 7 de febrero, 2012, Cerro del Quemado, Real de Catorce, SLP
- Mensaje de las deidades. 7 de febrero, 2012, Cerro del Quemado, Real de Catorce, SLP
- La sagrada actualidad de los huicholes por Elena Poniatowska, artículo en La Jornada, 21 de abril de 2012, México, D.F.
- Conferencia de prensa sobre Wirikuta, 25 de mayo de 2012, México, D.F.
- Boletín de prensa, 9 de noviembre de 2012.
- Boletín de prensa, 30 de noviembre de 2012.

La importancia de estos textos radicó en que permitieron el análisis de los procesos de enmarcado de los actores sociales por lo que fue necesario hacer un análisis del discurso semiótico y un análisis del discurso político, a través de los modelos de Roman Jakobson y Julieta Haydar, para mostrar los aspectos simbólicos del discurso, así como los factores que intervienen en el proceso de comunicación entre el pueblo wixárika y el resto de los actores sociales, las materialidades que adquiere el discurso, y las condiciones de producción, distribución y recepción del discurso del movimiento.

4.1 La identidad de los actores sociales

Protagonistas

Durante el gobierno panista de Felipe Calderón y en medio de protestas por la paz, plantones y megamarchas, se hizo pública la adquisición de concesiones mineras por una transnacional canadiense en el lugar sagrado de Wirikuta.

En consecuencia, las comunidades wixaritari de Jalisco, Durango y Nayarit, comenzaron a organizarse con algunas asociaciones civiles con las ya con anterioridad habían trabajado en la atención de otro tipo de problemáticas, y con su ayuda, surgió el Consejo Regional Wixárika en Defensa de Wirikuta (CRW), integrado en abril del 2010, en la comunidad wixárika de San Sebastián Teponahuatlán, Jalisco, con la finalidad de defender los lugares sagrados del pueblo Wixárika. Estructuralmente, su organización incluyó siete mesas permanentes de trabajo: Jurídica; Ambiental y Técnica; Comunitaria; Comunicación; Política; de Arte y Cultura; y de Administración.

Aunque el pueblo wixárika es en lo general es el protagonista central del Movimiento en Defensa de Wirikuta, se conduce a partir de distintas organizaciones, de las que el Consejo Regional Wixárika (CRW) se considera a sí mismo, como el interlocutor y representante legítimo del pueblo wixárika; y se define a sí mismo como:

“Somos una comisión de autoridades agrarias y tradicionales del pueblo wixárika [...] traemos la palabra que reúne el sentimiento de los Consejos de Ancianos, los sabios cantadores, de los jicareros [...] de más de 500 centros ceremoniales comunitarios y

familiares, traemos la palabra junta [...] de las familias enteras de todas las comunidades de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas donde habitamos los wixaritari” (Carta Urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo, 2011).

Además del CRW, otras personas y agrupaciones buscaron sumarse al movimiento, sin importar su condición étnica, nacionalidad u ocupación, por lo que el 23 de septiembre de 2010, en la cabecera municipal de Mezquitic, Jalisco, se conformó el Frente en Defensa de Wirikuta Tamatsima Wa Haa (FDW), para agrupar a todos los que se interesaban en apoyar la lucha del pueblo Wixárika.

Hablar del FDW nos remite a un conjunto de actores sociales indígenas y no indígenas, colectivos e individuales, que directa o indirectamente han estado relacionados con los integrantes de los centros ceremoniales tukipa. Esa relación muy probablemente comenzó a construirse décadas atrás, debido a que muchos de ellos han acompañado y presenciado a los wixaritari cuando peregrinan a Wirikuta.

El FDW estuvo integrado en un inicio por el Consejo Regional Wixárika y las comunidades indígenas de Waut+a-San Sebastián; Tuapurie-Santa Catarina; y Tateikie-San Andrés Cohamiata; la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit, el Colectivo Universitarios Libres, y otras organizaciones como la FAO, AJAGI, Pro San Luis Ecológico, la Red Mexicana de Afectados por la Minería, Pueblo Mágico Catorce AC, ODAPI, el Instituto de Desarrollo Ambiental, algunos colaboradores de la UNAM, habitantes del Real de Catorce, y de otros ejidos de Wirikuta, el Centro Indígena Huichol AC, el Consejo Internacional de Tratados Indios, actrices como Ofelia Medina y Gael García; e instituciones como la CNDH, y sus oficinas estatales, así como algunos Ayuntamientos municipales. Además artistas y músicos como Rubén Albarrán de Café Tacuba, Roco Pachucote de Maldita Vecindad, Sonidero Mestizo y Héctor Guerra, de Pachamama Crue.

La Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Nayarit y Durango (UWACC) fue otro de los actores principales. Esta organización surgió en el año de 2006, y se definió a sí misma como una asociación civil legalmente constituida, compuesta por integrantes del pueblo

wixárika de Jalisco, Nayarit y Durango, elegidos legítimamente por las autoridades tradicionales de los tukipa.

La UWACC ha contribuido a los trabajos de protección de los sitios sagrados, a la construcción de los xirikite o adoratorios parentales y la de las casas habitación de los vigilantes. También ha formado parte de los procesos de consulta de las comunidades indígenas y en los ejidos de Wirikuta, cuando se elaboró el Plan de Manejo de Wirikuta y el reglamento interno del Consejo de Administración de la reserva. Además de gestionar financiamientos para la preservación de la cultura wixárika, la UWACC también interviene en conflictos de otra índole, como la detención de peregrinos wixaritari por transportar grandes cantidades de peyote en carreteras federales y en los procesos de consulta entre las comunidades indígenas y las instituciones gubernamentales.

A pesar de la importancia de su trayectoria, desde un inicio ha existido una gran polémica con respecto al papel que la UWACC ha tenido desde que fue creada, porque para el CRW, se trata de una asociación civil creada por la CDI⁹⁰ que frecuentemente es manipulada por el Gobierno Federal para defender sus intereses.

Para el desarrollo de los trabajos del CRW, la Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas (AJAGI)⁹¹, tuvo una importancia fundamental para consolidar los procesos organizativos del CRW y todo el aparato logístico e intelectual del movimiento. Esta asociación se fundó el 22 de agosto de 1990, tiene una larga experiencia de trabajo con las comunidades wixárika de Santa Catarina y San Sebastián Teponahuatlán, Jalisco, con respecto a la reconstrucción integral del territorio y hábitat del pueblo Wixárika.

En los trabajos de acompañamiento otras asociaciones civiles estuvieron presentes para apoyar las desiciones de los wixaritari, como el Instituto de Medicina Intercultural Nierika A.C. y Ameyalli Ameyaltonal A.C., cuya misión es el rescate y la preservación de la sabiduría indígena, sus tradiciones religiosas y el conocimiento medicinal de plantas sagradas como el peyote, o la Ayahuasca⁹². Ambas asociaciones han trabajado arduamente para vincular al CRW a otros

⁹⁰ Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

⁹¹ Encabezada desde su fundación por Carlos Chávez.

⁹² Parte de sus fines es facilitar el diálogo entre la ciencia y la tradición, con el fin de construir una plataforma académica multidisciplinaria que permita el desarrollo de un modelo médico intercultural, que se nutre tanto de los saberes tradicionales de las plantas sagradas del continente americano como de la ciencia moderna.

actores sociales similares como la Iglesia Nativa Americana de Norteamérica y para que los wixaritari pudieran desplazarse a otros países tener una cobertura internacional.

La Iglesia Nativa Americana de Norteamérica Inc. (NACNA)⁹³ estuvo presidida por Earl Arkinson en el año 2011. Sus integrantes al menos en Estados Unidos forman parte de los pueblos que integran la nación Dakota. NACAN, se define a sí misma como:

“una asociación internacional sin fines de lucro que representa a los grupos y miembros pertenecientes a la Iglesia Nativa Americana en Estados Unidos, Canadá y México, en asuntos referentes al uso sacramental del peyote. Legalmente su existencia se fundamenta en la Ley de libertad de religión de los indios americanos de 1994, en la que se aprueban los derechos de las tribus federalmente reconocidas en los Estados Unidos de América” (NACNA, 2011).

La NACNA ha reafirmado su reconocimiento y apoyo a los derechos actuales y de antaño de los pueblos indígenas de México y de las Primeras Naciones de Canadá. Desde su perspectiva, los indígenas de México, en particular el pueblo Wixárika, deben ser tratados igual que los miembros de las tribus nativas reconocidas por las leyes de los Estados Unidos de América, respecto al uso ritual del Peyote .

En cuanto a los trabajos técnicos, también ha estado muy presente, el Centro Mexicano de Derecho Ambiental, A.C. (CEMDA), una organización no gubernamental, apolítica, sin fines de lucro, que desde hace 25 años trabaja para la defensa del medio ambiente y los recursos naturales; y desde el inicio del movimiento ha asesorado al pueblo Wixárika, así como a otros pueblos indígenas en materia de Derecho Ambiental (CEMDA, 2018).

Por otro lado, no se puede entender el accionar político del pueblo Wixárika sin la participación de los “huicholeros”, es decir, intermediarios no indígenas (mexicanos y extranjeros) que se han identificado profundamente con el pueblo Wixárika y conocen el significado de su cultura, con quienes los wixaritari han establecido redes de apoyo incluso por varias generaciones.

⁹³Su sede se encuentra en la ciudad de Mirando, Texas, EUA.

Al respecto, el Dr. Mauricio Guzmán (2019), comenta que los wixaritari lograron encontrar a estos buenos intermediarios para que los apoyaran en sus complejas y costosas prácticas rituales; pero también, en el contexto de la acción colectiva, para los propósitos que ellos establecieron en su programa político:

“Los huicholes son muy buenos negociadores y muy buenos diplomáticos. Ellos dicen “si quieres ir a la peregrinación a Wirikuta necesitamos que nos apoyes y que traigas una camioneta, o que nos permitas llegar a tu casa en SLP” por ejemplo; y de repente, (los huicholeros) ya estaban organizando cosas. Todas las cosas que puedes registrar del movimiento como la marcha a Los Pinos, o el Peritaje Tradicional en el Cerro Quemado en 2012, todo eso fue posible por los intermediarios. La gente que tenía acceso a la cámara de Diputados, organizó un foro ahí. Había personas con capacidad de movilizar camiones para traer a la gente de las comunidades indígenas o de conseguir comida para cientos de huicholes en los eventos que se hicieron” (M. Guzmán, comunicación personal, 27 de julio de 2019).

También estuvieron presentes, otros aliados políticos y religiosos, como el Obispo de la Diócesis de Saltillo, que en ese entonces dirigía la “*Red Solidaria de la década contra Impunidad*”; además el diputado panista de Jalisco, el senador perredista Francisco Javier Castellón, y el Centro de Derechos Humanos Agustín Pro, desde donde el CRW realizó algunas de sus conferencias de prensa.

Por último, la identidad colectiva de los actores sociales del movimiento no podría caracterizarse por completo sin otras opiniones externas, debido a que existen ciertos elementos que son necesarios considerar para entender el por qué y el cómo de la acción colectiva. Uno de ellos, es Johannes Neurath⁹⁴, interesado en los rituales y el arte Wixárika, para quien:

“Los huicholes son un grupo que no ha sido conquistado. [...]. Es una cultura muy viva; todos hablan la lengua, muchos practican la religión con alta dedicación, defienden su autonomía y tienen un complejo sistema de gobierno. Llevan una vida ritual muy intensa

⁹⁴ Profesor-investigador del Instituto Nacional de Antropología e Historia y curador de la Sala del Occidente de México, del Museo Nacional de Antropología.

[...]. A escala internacional es uno de los grupos indígenas más conocidos y paradigmáticos” (Encino, 2011a).

Esta opinión está respaldada por Alfredo López-Austin⁹⁵, uno de los pilares de la antropología mexicana contemporánea y pionero de los estudios sobre pensamiento mesoamericano y culturas indígenas. Al respecto de la religión wixárika, este autor afirma que:

“una religión como la huichola relaciona toda su vida íntima, cotidiana y social con la presencia de lo divino. No es ir a misa los domingos, es vivir religiosamente. Para ellos los dioses están en todas partes, ¿no tienen derecho a eso? (Encino, 2011b).

Para ambos especialistas es claro que la religiosidad del pueblo Wixárika no es un aspecto aislado, sino que está relacionada estrechamente con el resto del sistema de creencias, tradiciones y conocimientos de los wixaritari y no es de extrañarse, que así como este aspecto de su cultura está presente en la acción individual, también se vea reflejada en la acción colectiva, moldeando ciertas creencias, conductas y prácticas de la protesta social.

Antagonistas

El antagonista central del Movimiento en Defensa de Wirikuta ha sido la empresa minera canadiense First Majestic Silver Corp. (FMS), que de acuerdo a su sitio web desde 2004, ha buscado convertirse en uno de los principales productores de plata en México, a través del desarrollo de sus activos existentes y de la adquisición de activos adicionales.

Esta empresa ha operado minas de plata y oro, como San Dimas, en Sinaloa y Santa Elena, en Sonora; y minas de plata como La Encantada, en Nuevo León; San Martín, en Jalisco; La Parrilla, en Durango; Del Toro en Zacatecas, y La Guitarra, en el Estado de México.

Las razones de la FMS para invertir en el territorio nacional radican en que a) México ha contado con acuerdos y libre Comercio con Estados Unidos, Canadá y la Unión Europea desde hace varios años. b) A pesar de sus problemas internos, ha sido un país con estabilidad política y financiera. c) La legislación mexicana ha permitido que el 100 % del capital de inversión sea

⁹⁵ Investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM.

extranjero. d) Ha contado con una infraestructura moderna en comunicaciones y transportes y con una ubicación geográfica estratégica. e) Su población ha contado con recursos humanos altamente calificados. f) El sistema legal y contable ha sido similar al estilo norteamericano.

A pesar de esas ventajas, las empresas trasnacionales no pueden operar directamente en territorio nacional, por lo que han invertido su capital a través de filiales mexicanas, como en este caso, Minera Real Bonanza (MRB), que se ha definido a sí misma como una empresa 100 % mexicana y todo el personal que ahí ha trabajado ha sido mexicano.

De acuerdo con su representante, Juan Carlos González, el proyecto minero La Esperanza Silver, ubicado en Wirikuta, se originó con el objetivo de reactivar la economía en el municipio de Catorce, justificando su presencia ya que “desde hace 200 años han explotado las vetas de oro y plata, y desde tiempo coloniales, esa región ha formado parte del distrito minero del norte del país” (Ávalos, 2009). Sin embargo, la empresa ha permanecido abierta al diálogo y con la disposición de explicar el proyecto al pueblo wixárika:

“MRB está consiente de la situación que gira alrededor de Real de Catorce, tanto de los hermanos huicholes como de la comunidad, la cual tiene una economía muy deprimente en estos momentos. [...] Viven hoy del turismo, pero el turismo [...] se ha mantenido escaso, entonces la gente reclama trabajo, reclama una oportunidad de vida” (Mundo Minero, 2011).

La *Revolution Resources Corp.* (RR) fue otra de las empresas canadiense que también adquirió concesiones mineras dentro del polígono de Wirikuta. En uno de sus comunicados de prensa, la empresa se definió a sí misma como una compañía de exploración de oro listada en el TSX (TSX: RV) con alto financiamiento y sin deuda a largo plazo⁹⁶.

La RR anunció a los medios de comunicación la firma de un acuerdo formal con Lake Shore Gold, para adquirir hasta el 100% de las cuatro grandes concesiones mineras en México, con el fin de llevar a cabo el proyecto Universo, que abarcaba 350.000 hectáreas a lo largo de un

⁹⁶ Comunicado de prensa con fecha de 15 de septiembre de 2011.

tren de mineralización de 300 kilómetros en el que ya se encontraban operando otros proyectos mineros (FAO, 2011).⁹⁷

Audiencia

La audiencia es otro actor social que puede ser fundamental para que un movimiento social alcance sus objetivos.

El primero al que el CRW se dirigió en su discurso político fue al presidente de México, Felipe Calderón Hinojosa, que ocupó el cargo de 2006 a 2012, y caracterizó a su gobierno por ser de derecha, conservador, que conllevó al mismo tiempo un incremento de la violencia en todo el país. El llamado a la administración de Calderón incluyó a instancias de gobierno como la Secretaría de Economía, PROFEPA, SEGAM, SEDUPOP, el H. Ayuntamiento de Catorce y al Cabildo de Catorce, así como a los organismos públicos de protección y defensa de los derechos humanos de Jalisco, Nayarit, Durango, Zacatecas y San Luis Potosí.

A nivel internacional, el discurso también estuvo dirigido al Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas⁹⁸, que desde el año 2000 examina a nivel mundial las principales problemáticas de las poblaciones indígenas, y tiene la facultad de interceder por ellas frente a los gobiernos de los Estados nacionales, que directa o indirectamente afecten el ejercicio pleno de sus derechos humanos, individuales y colectivos.

A nivel local, el discurso se dirigió también a los habitantes de Wirikuta, a quienes el CRW invitó a informarse, a participar y a defender el desierto de Wirikuta, porque aunque no sean indígenas wixaritari como ello, sino ejidatarios mestizos, ellos son “los guardianes de los sitios sagrados” (José Luis Ramírez “Katira”); lo que significa que como allí habitan, son los más cercanos a las deidades y también es su deber protegerlas (Imagen 18).

⁹⁷ El proyecto estaba situado al sur del Camino Rojo de oro y plata; al sureste se encuentra a veinte kilómetros la mina de Charcas la más grande productora de zinc del Grupo México y ubicada al sur se encuentra a 100 km el proyecto de New Gold Inc. en Cerro de San Pedro; es decir, no obstante de su ubicación, el proyecto Universo, sólo se ha explorado de manera limitada y la última perforación realizada en la zona data de hace 18 años” (FAO, 2011).

⁹⁸ Órgano asesor del Consejo Económico y Social de la Organización de las Naciones Unidas.

Imagen 18 Habitante, ejidatarios y caballerangos de los ejidos de la reserva de Wirikuta⁹⁹.



En relación a los protagonistas, llama la atención la flexibilidad con la que el pueblo wixárika se conduce a través de la acción colectiva por medio de diferentes figuras organizativas, unas más legítimas que otras, según la perspectiva, que de acuerdo a la estructura de oportunidades políticas y la forma en la que se relacionan con el Estado mexicano, se posicionan públicamente conforme se desarrolla el conflicto durante el año 2010, el 2011 y el 2012.

Los antagonistas son las empresas extractivistas de talla internacional que no solamente cuenta con concesiones mineras en Wirikuta, sino que sus operaciones están en varios países latinoamericanos y actúan a través de filiales nacionales con la ayuda de los vacíos legales que existen en cuanto a la protección de los derechos humanos y las facilidades tributarias.

La audiencia a la que está dirigida el discurso del movimiento, abarca desde tres niveles: los habitantes de Wirikuta en el plano local; el Gobierno mexicano y sus instituciones en el plano federal, y Foro Permanente de las Naciones Unidas para las Cuestiones Indígenas, de modo que con cada uno de ellos el pueblo wixárika se relaciona de distinta manera.

Es posible decir que el campo de la identidad del discurso del MDW está conformado por una diversidad de actores sociales de distinta procedencia, que incluso han sido denominados por

⁹⁹ <https://www.venadomestizo.org/habitantes-wirikuta>

algunos autores como Julieta Lamberti (2017), como “colectivos híbridos” quienes a pesar de tener distintas orientaciones confluyen en la acción colectiva.

La diversidad de los actores sociales en el movimiento es el telón de las múltiples orientaciones culturales y sociales a las que Melucci (1999) denomina como la pluralidad de significados que están contenidos en el fenómeno empírico (Melucci, 1999, p 12). En otras palabras los aspectos que caracterizan las identidades de los actores sociales por separado, muestran que los movimientos sociales deben analizarse más allá de elementos estructurales y de las teorías de la elección racional.

4.2 El campo del problema

De acuerdo con David Snow y Robert Benford (1992), los actores sociales organizan-enmarcan su experiencia alrededor de un conflicto, a partir marcos de interpretación: el marco del diagnóstico, que se enfoca en la percepción del conflicto y el marco motivacional y un marco pronóstico, que refiere los objetivos y las estrategias de acción de los actores sociales.

El análisis de marcos inicia distinguiendo el Marco del Diagnóstico, que es el que determina a los actores políticos, su percepción del conflicto y a los agentes causales junto con sus fundamentos. Él o los antagonistas o adversarios son las personas o colectividades como adversarios que representan la oposición contra los valores, metas y prácticas del movimiento. Sin embargo, como se mencionó anteriormente el quema de marcos seleccionados en este estudio incluyen el diagnóstico, el motivacional y el pronóstico entendido desde la perspectiva de Tamayo en la que lo relaciona a las consecuencias negativas si los actores sociales perdieran la contienda, y finalmente, las estrategias y objetivos quedan englobadas en lo denomina marco estratégico.

Así mismo, la acción colectiva del pueblo wixárika tiene como marco maestro, el marco jurídico de los derechos humanos, a partir de los que se derivan todos los demás. Entre estos derechos se incluyen sus derechos colectivos como pueblos indígenas, reconocidos en el Convenio 169 e la OIT, como el derecho a la autonomía, libre determinación, territorio, espiritualidad, identidad cultural, y a formar parte del desarrollo social de México.

En todos estos marcos la dimensión simbólica de los actores sociales está presente pero algunos aspectos peculiares con mayor detalle en el siguiente capítulo.

4.2.1 Los problema del rescate de la cultura

En el discurso del Movimiento en Defensa de Wirikuta (MDW), el Marco Diagnóstico está conformado por la percepción del conflicto de los actores sociales. En ese sentido el conflicto reside en aspectos estructurales como en aspectos simbólicos, que ponen en riesgo la conservación del patrimonio biocultural de Wirikuta, del pueblo wixárika y de la mayoría de los habitantes de los ejidos de la reserva, por lo que la exposición de este apartado se va a presentar con base en esa lógica.

El problema central desde la perspectiva del Consejo Regional Wixárika (CRW) son las concesiones mineras en Wirikuta, debido a que equivalen al 70 por ciento de la superficie total de la reserva. Adicionalmente, conforme se desarrolló el discurso expusieron que también surgieron otras amenazas como la presa La Maroma y el tiradero tóxico que se esperaba instalar en Palula, Santo Domingo. SLP.

Antes de que el conflicto en Wirikuta empezara, ya existían varios antecedentes de los efectos negativos de los grandes proyectos en los territorios indígenas. El señor Chon, afirma que el primero de ellos fueron las cabañas de Ecoturismo que el Gobierno federal puso en el mirador turístico de San Andrés Coahamiata, Jalisco, porque ocasionó que cientos de turistas visitaran a la comunidad, sobre todo durante las fiestas que los wixárika hacen en Semana Santa, en abril, o en la del *Hikuri Neixa* o *Danza del Peyote* en el mes de octubre, sobrepasando su capacidad para recibirlos a todos.

En el marco del diagnóstico del movimiento las concesiones mineras en Wirikuta es un problema que está relacionado con el patrimonio biocultural, definido como:

“El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas se traduce en bancos genéticos de plantas y animales domesticados, semidomesticados, agroecosistemas [paisajes bioculturales] plantas medicinales, conocimientos [tradicionales] rituales y formas simbólicas de apropiación de los territorios. En torno a la agricultura [los indígenas] desarrollan su espiritualidad e interpretan [de manera unitaria] su relación con la naturaleza. Las culturas indígenas participan de saberes y experiencias milenarios en el manejo de la biomasa y de la biodiversidad (Boege, 2008, pp. 19-24).

Como ya se mencionó en el capítulo uno, en donde ya se describió por qué el conflicto socioambiental de Wirikuta es un conflicto por el patrimonio biocultural, este apartado va a incluir solamente los hallazgos de los textos recopilados, así como un breve análisis al final.

En el marco diagnóstico del discurso político del Movimiento en Defensa de Wirikuta, el agua es el primer elemento del patrimonio biocultural de Wirikuta que se vería afectado, una opinión respaldada tanto por los wixaritari como por los habitantes de los núcleos agrarios de Wirikuta.

Al respecto, el señor Chon, afirma que la minería en Wirikuta va a afectar a todos los que se viven o acuden regularmente al desierto empezando por el agua como recurso natural, que es indispensable para todos los seres vivos, y que como se sabe la minería requiere de grandes cantidades, lo que podría traer consigo un gran riesgo:

“Y luego empezó lo de la mina. La minera canadiense era lo principal. Unos estaban a favor y otros en contra. Luego apareció el problema de la presa La Maroma, porque al principio se acordó que se hiciera pero luego llamaron a los indígenas y entonces se acordó que no. Cuando Juan Peyote estaba en la Unión, se acordó buscar un apoyo en contra del problema de la Minera, porque era un problema para los indígenas, debido a que el agua podría contaminarse y afectar a la población del lugar, o acabarse, dejando secos los manantiales donde los peregrinos recolectamos agua bendita” (J. Carrillo “Chon”, comunicación personal, 9 de agosto de 2019).

El agua es un recurso esencial para los peregrinos que van a Wirikuta, que forma parte de la dimensión cultural de su patrimonio. De acuerdo al discurso del movimiento del pueblo wixárika, si los trabajos mineros comenzaran los manantiales de agua sagrada donde residen sus deidades, y de los que recolectan el líquido que usaran posteriormente en ceremonias rituales podría secarse lo que afectaría a las plantas y los animales sagrados que habitan en la reserva.

Desde una perspectiva externa, y como resultado del foro que se llevó a cabo en el Senado de la República el 18 y 19 de abril de 2012 titulado “Wirikuta, el derecho a lo sagrado”, la opinión de Elena Poniatowska describe el problema en el diario La Jornada (2012), de la siguiente manera:

“Las preocupaciones son muchas. El agua que utilizan los habitantes de Real de Catorce y Las Margaritas proviene de los manantiales. ¿De dónde obtendrá la minera toda el agua que necesita para operar? Sus métodos de extracción incluyen sustancias que pueden contaminar los mantos freáticos, dañar la flora y fauna del lugar. No se puede ignorar la necesidad de trabajo; es urgente que salgan de esa pobreza que los tiene asolados (a los pobladores de Wirikuta), pero, ¿es la minera la solución? (La Jornada, 2012).

En el discurso del movimiento, el conflicto de las concesiones mineras en la reserva, demuestra que habitantes de Wirikuta tienen dos perspectivas del conflicto. La primera es la oposición del pueblo wixárika a los proyectos mineros, dado que en su opinión esperando ayudaría a resolver los problemas locales de desempleo, pobreza, problemas agrarios, migración, desintegración familiar, saqueo de peyote y la presencia de extranjeros no indígenas en sus ejidos.

La otra parte de los habitantes de Wirikuta, considera que los turistas mexicanos y extranjeros no son una amenaza sino todo lo contrario, representan la mayor fuente de ingresos a los municipios de esa región, y además tiene décadas visitando la reserva y se han involucrado en varios proyectos de desarrollo sustentable en la región, por lo que el turismo es la clave para resolver los problemas de esa región, porque beneficia tanto a los wixaritari como a los habitantes de los municipios de la reserva:

“los turistas que acompañan a los peregrinos o visitan por su cuenta Wirikuta no son el problema, al contrario, ellos dejan una derrama económica en la región y apoyan financiando las costosas peregrinaciones y con ello ayudan a los wixárika a cumplir con las obligaciones de sus cargos de autoridad en la comunidad” (Guzmán, comunicación personal, 2012).

De acuerdo al testimonio del señor Chon, el conflicto minero en Wirikuta se agravó en 2011, cuando surgió desconfianza de los ejidatarios porque creían que iban a poder sus tierras o que los wixas se iban a ir a vivir ahí, es decir, que iban a invadir sus tierras. Este suceso se generó debido al recorrido del proyecto de *Mapeo y Geoposicionamiento de Sitios Sagrados de Wirikuta y ruta histórica*, en el año 2011, en el que por 14 días un equipo multidisciplinario de 50

especialistas, funcionarios, ejidatarios y wixárikas recorrieron las trayectorias de las peregrinaciones y todos los sitios sagrados de la reserva para construir un mapa tridimensional de toda la superficie de la reserva. Al menos dos entrevistas mencionan este hecho:

“Otro problema fue el recorrido que se llevó a cabo en 2011 en Wirikuta, porque les hizo pensar a los ejidatarios que los huicholes les iban a quitar las tierras, debido a que vieron a todo el equipo multidisciplinario, incluyendo la reforma agraria haciendo mediciones por los todos los ejidos por los que pasa la ruta y la reserva. Hasta que el Gobierno les aclaró que no se les iba a quitar la tierra, sino que era para que se reconociera el recorrido” (J. Carrillo “Chon”, comunicación personal, 9 de agosto de 2019).

En cuanto al patrimonio cultural, el marco diagnóstico del discurso muestra que la preocupación principal es la conservación de los sitios y lugares sagrados.

En 11 de 14 entrevistas se aludió directamente o indirectamente que el conflicto en Wirikuta es la amenaza que los proyectos mineros representan para los lugares sagrados en su generalidad y para las docenas de sitios sagrados de forma individual. Por ejemplo durante el recorrido para el mapeo y geo posicionamiento de los sitios sagrados, rutas de peregrinación y espacios de esparcimiento vitales de Wirikuta, en el año de 2011, del informe sobre el sitio sagrado de Xeunar, uno de los que se encuentran en el Cerro del Quemado demostró lo siguientes problemas.

Cabe señalar, que el informe lo realizó el equipo dirigido por el Sr. Francisco Carrillo, tesorero de la UWACC representante del estado de Durango, uno de los 5 grupos de trabajo que realizaron el proyecto federal para el reconocimiento del lugar sagrado de Wirikuta, de que se obtuvo el siguiente *Informe del sitio sagrado de El Quemado* para tener una idea de la problemática específica de los sitios sagrados:

“El xiriki del Quemado, ya dos veces en el pasado se ha quemado por dentro porque las velas de las ofrendas se quedan encendidas. Los caballerangos de Real de Catorce no les dan permiso de entrar a los turistas a los sitios sagrados, no se si ese es un problema porque el ejido pierde el recurso o un beneficio porque se conservan mejor las ofrendas. Actualmente no hay vigilante wixarika para ese sitio y para que cuide el xiriki y reciba a

los peregrinos. En cuestión de infraestructura la caseta de vigilancia que está antes de llegar a la cima de *Xeunar* está cerrada con candado, como si tuvieran a alguien encerrado ahí y no quisieran que salga. La señalética del camino al Quemado esta destruida, no se ven las letras y hay láminas tiradas y oxidadas. Aunque en una visita el Quemado se encontraron unas personas que estaban arreglando una parte del camino de subida para que este en buen estado. Faltan botes de basura para turistas y para peregrinos también. El acceso al *xiriki* es solamente para los peregrinos, éste tiene una reja de entrada que el vigilante abre y cierra para depositar las ofrendas, pero si siempre esta cerrado y el vigilante no está los jicareros no pueden meter las ofrendas; y si siempre lo dejan abierto los turistas se llevan las ofrendas. Por otra parte el ejido no tiene regulación para las personas que no son huicholes. Allá arriba, hay ofrendas de otros extranjeros que no son huicholes, como los del Camino Rojo, o los de Estados Unidos. También encontramos letreros que dicen “No a la minería. “Wirikuta no se vende” y eso hace que se genere un ambiente tenso por la minería y al principio no había problemas con los que viven ahí. Los “wixas” no queremos la vida, pero también sabemos que la población necesita empleo temporal y el Gobierno debe conseguirlo para que “no se mueran de hambre” pero tampoco acaben con el Quemado ni con el agua sagrada, porque el agua es sagrada para todos” (F. González, comunicación personal, 17 de septiembre de 2018).

Lo que este informe muestra son algunos de los problemas que involucra la conservación de los lugares sagrados y los sitios sagrados que están dentro de ellos. El Cerro Quemado o *Xeunar*, ubicado en Real de Catorce, es uno de los sitios sagrados más importantes de todo el *kiekari* o territorio ceremonial del pueblo wixárika.

Todas las peregrinaciones culminan ahí; la relevancia mítica, que señala que por ahí emergió el Sol tras recorrer el inframundo, es por eso los montículos de piedra que están ahí están “tiznados”; y, porque es el sitio al que acuden la mayor cantidad de turistas a través de paseos a caballo que los llevan hasta la cima y pueden contemplar los círculos concéntricos, el *xiriki* o capilla donde los peregrinos depositan las ofrendas y a su vez es un magnífico mirador desde donde se aprecia todo el bajío de la reserva y parte de la Sierra de Catorce.

Por estas razones, en 2006, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y otras instituciones del Gobierno Estatal, impulsaron el Sistema de Vigilancia de sitio sagrados de Wirikuta. A través de él, las asambleas de las comunidades wixárika en los tres Estados, designan a un miembro de la comunidad que permanecerá en alguno de los principales sitios sagrados, para recibir a los peregrinos, vigilar las ofrendas y hacer otras actividades de protección y conservación del espacio y la biodiversidad que circundan el sitio.

Sin embargo, la presencia de los vigilantes de los sitios sagrados implica una casa-habitación para él y su familia en el caso de que lo acompañen; alimentación y servicios básicos; un apoyo económico, un vehículo motorizado, radios, cámara fotográfica y capacitación. Además debido a la gran cantidad de turistas y peregrinos que suben a Xeunar, así como los caballerangos, es necesario una diversidad de actividades para el mantener los caminos, la infraestructura y la señalética en buen estado, y la vegetación, entre otras cosas. A estas dificultades, se les suman las que la minera trajo consigo y las intervenciones de nuevos actores sociales.

Desde la perspectiva del Consejo Regional Wixárika el conflicto de las concesiones lo define en un inicio a partir de una crítica al Neoliberalismo, y la deuda histórica del discurso indígena latinoamericano, de manera diferente pero similar a otros discursos políticos de movimientos indígenas como el del movimiento zapatista por ejemplo:

“el pueblo wixárika está sufriendo una tercera invasión a través de las amenazas y el exterminio del territorio sagrado por parte de las políticas neoliberales” *Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta*)

En el texto, el CRW afirma que el TLCAN y a las leyes reglamentarias mexicanas estaban hechas para favorecer a las políticas neoliberales que agudizan la guerra de exterminio contra los pueblos indígenas. Ejemplo de eso es la Ley Minera, que ha permitido que en el semidesierto del lugar sagrado de Wirikuta se hayan otorgado 22 concesiones que suman 6,326 hectáreas a la trasnacional minera FMS a través de la figura de las concesiones mineras como dispositivo para permitir la explotación de los recursos minerales del subsuelo en terreno nacional por agentes particulares, incluyendo empresas trasnacionales como en este caso, es decir, las empresa canadiense First Majestic Silver con sus oficinas centrales en Québec, Canadá.

De acuerdo a Armando Sánchez (2019), las concesiones mineras son un mecanismo jurídico del Neoliberalismo que está llevando a la pérdida del derecho colectivo a la tierra, el agua y los bosques, que de acuerdo a la *Ley de Bienes Nacionales* le pertenecen a Estado mexicano, que provocan el colapso paulatino de la autonomía territorial de los Estados soberanos como México, además ocasiona diversos problemas sociales y ambientales y económicos.

En suma a los territorios indígenas son regiones eco sistémicas en las que los recursos naturales se han convertido en un producto que los gobiernos colocan en el mercado mundial, para los consorcios trasnacionales que logran controlar superficies muy grandes, simultáneamente, en varios países en América Latina (A. Sánchez, Comunicación personal, 2019).

En el mismo sentido, Francisco López Bárcenas, afirma que esos dispositivos son en realidad, la continuidad del colonialismo al que los pueblos indígenas continúan sobreviviendo todavía en el siglo XXI. Para López Bárcenas, la explotación de los territorios indígenas que albergan los recurso naturales significa:

“un nuevo ciclo de colonialismo en que han vivido, aunque como en los ciclos anteriores, no se representa como tal sino con otras máscaras” (López F. , *Autonomía y derechos indígenas en México*, 2015, p. 145)

Ese colonialismo es posible por tres aspectos de la ley: la expedición, la imposición de modalidades de uso de suelo y el concesionamiento de recursos naturales y el arrendamiento de tierras.

Esos actos institucionales y jurídicos, provocan la acumulación por desposesión como fenómeno social, político y económico, que se identifica con la pérdida de los territorios indígenas y de su autonomía. Los fundamentos jurídicos en el discurso político del pueblo Wixárika son muy importantes, y están presentes con mucha fuerza en casi todos los textos y prácticas semiótico-discursivas del Consejo Regional Wixárika y los demás protagonistas.

La problemática jurídico de fondo es que las leyes mexicanas se tornan ambivalentes en todo este tiempo, mientras por un lado favorecieron y favorecen las empresas extranjeras ajustando sus instituciones, leyes y políticas, por otro, afectaron gravemente los derechos colectivos de los pueblos indígenas, a través de “megaproyectos” en los que impulsan el

extractivismo minero a cielo abierto, la privatización de agua y otros recursos forestales, genéticos, y los conocimientos indígena asociado a ellos.

Los otros significados que aporta el análisis de los aspectos simbólicos del discurso a través del análisis semiótico y jurídico se revela que existen otros elementos que son parte de una problemática más profunda.

El punto de partida para el análisis de los marcos de interpretación fue el señor José Asunción Carrillo Carrillo “Chon”, wixárika, de 70 años y jefe de familia, que además ha sido jicarero del tukipa de San Andrés Cohamiata por 40 años. Chon, afirma que para entender el conflicto minero en Wirikuta hay que comprender que “el rescate de la cultura” -como él lo llama-, nunca ha sido fácil, porque significa solucionar otros problemas que han surgido desde hace varias décadas.

Entre estos se encuentra el reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas, la legitimidad de las organizaciones indígenas, el papel de las personas ajenas a la cultura wixárika, los obstáculos para cumplir con los cargos de autoridad tradicional, el saqueo de peyote y otras especies de la reserva y el deterioro de los sitios sagrados.

Finalmente, hay que mencionar que el enfoque metodológico que se siguió en este estudio fue por un lado el de la familia en la medida de lo posible, ya que consideramos que no se puede estudiar al sujeto de forma individual, sino a partir de su núcleo familiar y las redes que forma en torno a un fenómeno social. Por otro, también se incluyeron entrevistas de los representantes del pueblo wixárika, de los ejidos de Wirikuta y de algunas opiniones externas.

La autonomía de los pueblos indígenas

La autonomía de los pueblos indígenas es un tema relevante desde finales del siglo XX en México y todo el mundo, y también ha sido de los más controversiales para la perspectiva de los Estados Nación porque cuestiona la integración y los límites de la independencia de las colectividades que existen dentro de las sociedades.

Seis de las catorce entrevistas que se realizaron durante al año 2019, en la Ciudad de México y en San Luis Potosí, coinciden en que la autonomía es un tema muy importante dentro del discurso político del movimiento, y que debe ser analizado a partir de las formas de gobierno del pueblo wixárika y los elementos que están relacionados en ellas.

Hay que recordar que la estructura de gobierno del pueblo wixárika incluye a las autoridades civiles, religiosas, tradicionales y agrarias. Aunque todas tiene esferas de competencia distintas, están articuladas a través de la religión y política y tienen injerencia en los distintos niveles de organización social de la comunidad y el territorio ceremonial, aunque hay que diferenciar analizar la autonomía y el ejercicio de las formas de gobierno de cada uno de los distritos tukipa y entre cada munidad.

Por un lado, las autoridades tradicionales de cada distrito tukipa tiene un gran peso en la forma en la que se conducen la comunidad, y aunque éstos representan distritos territoriales en los que están agrupados otros centros ceremoniales menores, el consenso entre los tukipa principales de San Andrés Cohamiata, San Sebastián, Santa Catarina, nunca se da por completo, ya que tiene la libertad de tomar decisiones por separado, lo que en ocasiones trae consigo desacuerdos, tal como lo afirma el señor José Asunción Carrillo:

“No existe un acuerdo en el total de las comunidades, particularmente entre Tateikie y las otras dos, Waut+s y Tuapuri (J. Carrillo “Chon”, comunicación personal, 9 de agosto de 2019).

Esto puede explicarse porque aunque se denomina a los wixaritari como un “pueblo” en el sentido cultural, su estructura política no tiene una figura con la autoridad suficiente para decidir por las demás, como afirma el Dr. Mauricio Guzmán:

“Hay que entender que como todo pueblo indígena, han estado sujetos a las intervenciones del Estado mexicano, no creo que sean un pueblo Nación, porque políticamente, los huicholes no son una unidad” (M. Guzmán, comunicación personal, 6 de julio de 2019).

Lo anterior significa que a pesar de que las comunidades comparten las mismas formas de gobierno, y comparten la misma identidad cultural, no son una unidad política regida por un órgano o autoridad, sino que pueda obligar a todas a actuar de una u otra manera; por lo que los consensos entre las comunidades de los tres estados, solo pueden llevarse a cabo a través de acuerdos y negociaciones internas.

Al interior de la comunidad, las formas de gobierno de los wixaritari no representan una democracia participativa. Si bien los cargos de las autoridades agrarias reconocidas por el Estado mexicano, son los únicos elegidos popularmente, las decisiones de las autoridades religiosas tiene mayor peso.

Esta opinión está apoyada por el Lic. Yuniur Sánchez Rosalío, el actual coordinador general del Consejo Regional Wixárika, que describe la preeminencia del gobierno de los jicareros encabezados por los kawiteros o Consejo de Ancianos, por encima de las demás, incluso en aquellos asuntos que parecerían estar fuera del ámbito religioso:

“Los proyectos pueden ser aprobados por la Asamblea de la comunidad, pero las autoridades tradicionales de las comunidades pueden revocar la decisión de esas asambleas obstaculizando los proyectos gubernamentales o de empresas privadas” (Y. Vázquez Rosalío, comunicación personal, 12 de septiembre de 2019).

De modo que, un aspecto para el reconocimiento de la autonomía del pueblo wixárika es que su gobierno es preponderantemente ritual, y está fundamentado en instituciones religiosas como el tukipa, que descende de una estructura prehispánica que ha sobrevivido hasta la actualidad con todo y la intervención de distintos agentes en diferentes épocas de la historia de México.

Otro aspecto para que los pueblos indígenas ejerzan su autonomía requiere de que en la organización interna de las comunidades en las que exista un diálogo constante entre ellas. Para que el pueblo wixárika pueda establecer acuerdos requiere de tiempo para organizarlas, convocar a las personas y desarrollar las asambleas que pueden durar hasta tres días seguidos dependiendo de la problemática que se vaya a tratar.

Esto implica que las familias lleven sus propios alimentos y artículos personales, por lo que la participación social genera un costo en su economía y la interrupción de otras actividades económicas como las migraciones laborales.

El dialogo al interior de las comunidades wixaritari también requiere que el proceso comunicativo, a través del cual las autoridades transmiten el mensaje sea efectivo y llegue a todos los miembros de la comunidad, sin embargo a veces esto no sucede, como afirma Benita Reza, de 61 años, jicarera de San Andrés Cohamiata y esposa del señor José Carrillo:

“Las mujeres casadas no saben mucho del problema (en Wirikuta), igual lo escuchan en las asambleas pero no saben muy bien que es” (B. Reza, comunicación personal, 9 de agosto de 2019).

Esta situación podría deberse a que en las comunidades hay grupos que no tienen el mismo acceso a la participación política por cuestiones de género. Esto quiere decir que aunque existen cargos para las mujeres en los gobiernos tradicionales su participación en la vida pública puede verse obstaculizada por la atención que le tienen que poner al resto de la familia, aunado a que presentan menores niveles educativos que los hombres.

A pesar de que México ha ratificado todos los acuerdos internacionales sobre Derecho Indígena y ha aprobado también muchas leyes en la materia, no existe a nivel constitucional un pleno reconocimiento sobre la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas.

Las reformas al artículo segundo constitucional nunca aceptaron que las comunidades y los pueblos indígenas fueran tratados como verdaderos Sujetos de Derecho y hay quienes piensan que no es necesario con base en que asumen que sus derechos colectivos ya están incluidos en las garantías constitucionales.

De acuerdo a Yuniur Sánchez Rosalía, esto se debe a que desde la perspectiva del Estado mexicano, como ciudadano mexicano cada individuo es por sí mismo, un Sujeto de Derecho. Sin embargo, los pueblos indígenas como colectividades no tiene este estatus. En otras palabras, cada persona es Sujeto de Derecho en lo individual, pero no en lo colectivo, y estas condiciones se traducen en que los individuos no puedan ejercer sus derechos plenamente.

La autonomía es un tema que aparece en el discurso político del movimiento como un problema que se puede entender a partir del reconocimiento pleno del derecho consuetudinario de los pueblos indígenas y las obligaciones de los gobiernos por garantizar ese derecho.

Esto significa que una parte del conflicto tiene su origen en el debilitamiento de las formas de gobierno del pueblo wixárika, a través de las cuales los pueblos indígenas ejercen su derecho a la autonomía, su libre determinación y su identidad cultural.

La legitimidad de la representación política frente el Estado

Otro de los aspectos relevantes del discurso del movimiento, es lo concerniente a la legitimidad de la representación política del pueblo wixárika frente al Estado mexicano y la sociedad civil, sobre todo por la relación que existe entre el Consejo Regional Wixárika (CRW) y la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales (UWACC)

De acuerdo con la Constitución Mexicana, los indígenas tienen derecho a ser representados en lo cultural y en lo jurídico, sin embargo, esa representación no es fácil de alcanzar debido al patrón de asentamiento de las comunidades y a la magnitud del territorio o kiekari, más allá de los límites agrarios:

“La dispersión de las comunidades indígenas dificulta la representación jurídica de los wixaritari como pueblo indígena. Es difícil defender jurídicamente una región geográfica que no cuenta con presencia física de los huicholes salvo cuando realizan sus ceremonias” (Y. Vázquez Rosalío, comunicación personal, 12 de septiembre de 2019).

Además de sus formas de gobierno tradicionales, del pueblo wixárika ha contado con otras organizaciones que los han representado conformadas por wixaritari, pero creadas en el pasado por el Estado mexicano, lo que ha traído dificultades para el consenso en problemáticas que involucran aspectos culturales de todos los wixas y en ocasiones, algunas comunidades no reconocen estos niveles de representatividad:

“Tienen conflictos, aunque tengan sus autoridades porque no hay una representación que congregue a todas, que vea el conflicto del grupo de los huicholes y esto ha permitido o una razón de eso es que el Estado ha creado asociaciones que han sido manipuladas con el tiempo como la Unión o la UCI, en cambio el Consejo es otra cosa” (M. Guzmán, comunicación personal, 27 de julio de 2019).

Sin embargo, esta opinión no es compartida por todos, algunos piensan que las organizaciones son positivas y traen beneficios para las comunidades. Una de las organizaciones que es reconocida por algunas comunidades, mientras que por otras es considerada como

ilegitima, es la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales (UWACC), creada en el año 2004 e impulsada por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI). Juan Peyote, ex presidente de la UWACC comentó al respecto:

“La UWACC es para que se mantengan conservados los sitios sagrados, es para nuestros antepasados. Aquí venimos los representantes de los tres Estados porque así se conforma la Unión y los que formamos parte son enviados de nuestros centros ceremoniales. Esta organización se hizo porque en ocasiones pasadas que nuestros padres venían a dejar la ofrenda algunas gentes ajenas destruían las ofrendas, por eso queremos cuidar las ofrendas que se deja a los dioses” (J. Peyote, comunicación personal, 2008).

Esta opinión está respaldada por el señor Chon, cuando se refiere a que la UWACC surgió mucho tiempo antes que el Consejo Regional Wixárika para arreglar serios problemas que ya existían desde entonces en cuanto al “rescate de la cultura”:

“El rescate de la cultura comenzó porque hubo un tiempo en el que no dejaban a los “wixas” recolectar híkuri. Coincidió cuando empezó la Unión, con Rafael Pateyo de Santa Catarina como presidente. Después la Unión fue precedida por Hermenegildo y después por Eleuterio mi ahijado” (J. Carrillo “Chon”, comunicación personal, 9 de agosto de 2019).

El desconocimiento de la cultura wixárika tiene que ver con las confusiones para reconocer los representantes de los wixaritari, como afirma Margarita Carrillo, de 22 años, hija mayor del señor Chon, y residente de Real de Catorce:

“Mucha gente de San Luis Potosí no conoce Real. Tienen la ideología de que los huicholes son de un solo Estado”(M. Carrillo, comunicación personal, 23 de agosto de 2019).

No es de extrañar que muchas de las instituciones gubernamentales tampoco conozcan claramente cual es la representación legítima del pueblo wixárika, como afirma el señor Francisco Carrillo, originario de Bancos de Mezquital, Durango y ex tesorero de la UWACC:

“Quienes son las autoridades del pueblo Wixárika, eso nunca se sabe con claridad” (F. Carrillo, comunicación personal, 17 de septiembre de 2018).

Herminio Carrillo, wixaritari, 24 años, originario de la comunidad de Cohamiata y licenciado en Derecho egresado del ITESO, acompañó durante algún tiempo las actividades de la UWACC en varios Estados. Desde su perspectiva, es importante que las autoridades indígenas asuman la responsabilidad de identificarse correctamente. Los wixaritari que no son autoridades no deben asumir compromisos con las instituciones de Gobierno, ni con los ejidos de la reserva porque se generan conflictos:

“Es importante que las autoridades se identifiquen, porque luego vienen otras personas que están diciendo que son representantes y no lo son, de ahí surge la mala información y se malinterpreta” (H. Ramírez, comunicación personal, 17 de agosto de 2018).

La legitimidad de la representación política también es cuestionada por los wixaritari, cuando en las organizaciones incluyen *teiwaris*, es decir personas no indígenas, no wixárika, sin importar si son mexicanos o extranjeros, porque la legitimidad también reside en la identidad como wixárika:

“Otro problema es cuando incluyen *teiwaris* en las asociaciones, como dicen que las otras comunidades incluyeron a Carlos Chávez (AJAGI), cuando los centros ceremoniales son los que deben de promover a sus miembros, eso todos lo saben” (J. Carrillo “Chon”, comunicación personal, 9 de agosto de 2019).

En síntesis, la legitimidad de la representación política del pueblo wixárika se origina a partir de las instituciones tradicionales y de la identidad étnico-cultural. Si bien las formas de gobierno del pueblo wixárika tiene su propia estructura de jerarquías cívicas, religiosas, tradicionales y agrarias, las comunidades, así como los centros ceremoniales tienen la capacidad de crear otras representaciones políticas para resolver problemáticas específicas, por lo que es posible decir que la representación política es flexible, en la medida en la que los kawiteros

participen y avalen su legitimidad, aunque esto traiga consigo de acuerdos con otros centros ceremoniales.

Relaciones interculturales

Otro de los elementos que forman parte del marco diagnóstico, es el papel de las personas que no forman parte del pueblo wixárika, y que participan en el Movimiento en Defensa de Wirikuta o se relacionan con los habitantes de la reserva.

Por una parte, se encuentran aquellos que sin ser indígenas wixaritari apoyan los intereses del movimiento. En este trabajo se han denominados como “venados mestizos”¹⁰⁰ a las personas que no son indígenas wixaritari, lo que incluye mestizos o teiwaris, “huicholeros” o “hippies”, que por diversas razones y más allá de su nacionalidad, han establecido una relación de reciprocidad con los wixas desde hace varias décadas, y los han apoyado tanto para realizar las peregrinaciones a Wirikuta como para desarrollar las protestas (Imagen 18).

En algunas de las entrevistas, los problemas entre los wixas y los ejidatarios aparecen con la presencia de extranjeros en la reserva que participan en la peregrinación a Wirikuta, y que presuntamente extraen y comercializan el peyote, como explica Jessica Carrillo, de 20 años, hija menor de Chon:

“En la cultura wixárika la mezcla entre mestizos y wixaritari ha causado muchos problemas. Algunos de los wixas no están de acuerdo con que los mestizos vayan a las peregrinaciones y a los lugares sagrados, porque algunos de los wixas que los llevan lo hacen solo por dinero y otros venden los peyotes y es no debe ser. Otro problema para los ejidatarios, es que los extranjeros que acompañan a los huicholes durante las peregrinaciones extraen peyotes, dicen que los extranjeros de llevan el peyote a otros países y que estamos permitiendo tomar fotos por dinero. Esto es, que los huicholes estamos haciendo negocio con el peyote, y el Gobierno piensa que el peyote es una droga

¹⁰⁰Es un concepto retomado de Eduardo Guzmán Génét, ejidatario de Las Margaritas, Catorce y defensor de la cultura Wixárika desde hace más de dos décadas. Su colaboración ha sido fundamental para la conservación de las tradiciones y para la consolidación del Movimiento en Defensa de Wirikuta. Su opinión constituye uno de los testimonios más importantes en tanto para el entendimiento del conflicto como de la acción colectiva del pueblo wixárika.

que estamos vendiendo. Yo digo que es lo contrario, que los ejidatarios son los que están haciendo negocio, antes no era así, pero ahora hasta pomadas de peyote venden por todo México” (J. Carrillo, comunicación personal, 9 de agosto de 2019).

Al respecto, el señor Juan Reyes, ejidatario de la oposición afirma lo contrario:

“A pesar de que dicen que están de acuerdo con la conservación del peyote y el alto a su comercialización fuera del país, los huicholes que encabezan las peregrinaciones llevan hippies en grupos de 60 o 70 personas, los visten de huicholes, y hacen doble negocio porque al vender o rentarles sus trajes y venderles el peyote descaradamente” (J.Reyes, comunicación personal, 27 de julio de 2019).

Eduardo Guzmán, ejidatario de Las Margaritas, refuta esta afirmación a través de su testimonio. Sugiere que el saqueo del peyote es un problema para todos; sin embargo, no es la consecuencia de la presencia de esos “venados mestizos” y extranjeros en la región. Por el contrario, gracias a su presencia ha sido posible que las actividades ceremoniales de los wixaritari en Wirikuta se realicen con mayor facilidad, y que la economía de la región se beneficie por el consumo de bienes y servicios destinados a los turistas. Al respecto, Guzmán comenta que en la reserva de Wirikuta los:

“Hippies, es el calificativo a los que no son mestizos de ahí, que ni tampoco son huicholes, son personas que vienen de las ciudades, de México o de Monterrey, españoles o italianos. Hay una afluencia, una gran cantidad de esas personas en todo el municipio de Catorce. Algunos de ellos tienen más de 30 años visitando Las Margaritas y el pueblo fantasma de Real de Catorce, y aunque algunos intenten sagrado peyote, la mayor parte son gente que actúa de buena fe. De ellos depende una gran parte de la economía de Real de Catorce y de toda la región, por todo lo que esas personas consumen a los negocios, a los habitantes, a las tiendas locales, a los caballerangos, a los hoteles y restaurantes, a las tiendas de artesanía a los artistas locales y a los artesanos huicholes que vienen aquí a vender, y denunciar a “esos hippies” nada más porque si, los perjudica a ellos y afecta la

economía de la región y sus habitantes o se van a ir o se van a hacer narcos después” (E. Guzmán, comunicación personal, 5 de noviembre de 2011).

La opinión anterior coincide con lo que dice el señor Chon, sobre los venados mestizos y los extranjeros en la reserva:

“Muchos ejidatarios piensan que los extranjeros se llevan los peyotes en las peregrinaciones. Sí, a veces se lo comen cuando van con nosotros, pero no se llevan nada a otros países. Nosotros no estamos haciendo negocio, piensan que estamos traficando muchas toneladas de biznaga, pero que lo comprueben porque yo nunca he visto que hagan eso. Nosotros nos lo llevamos para las ceremonias de las comunidades. Mira, una vez vino a peregrinar un francés y le encontraron tres bolitas de peyote. Lo detuvieron en la cárcel de Nayarit por tres meses. Nosotros lo tuvimos que ayudar para que lo echaran fuera y le regresaran todos sus papeles como su pasaporte. Cuando fuimos a sacarlo se fue muy triste a su país. Yo pienso que el no estaba traficando peyote porque para ellos eso es muy delicado” (J. Carrillo “Chon”, comunicación personal, 9 de agosto de 2019).

La presencia de los extranjeros se puede explicar porque su participación desde la perspectiva de los wixaritari, gracias a ellos es más fácil cumplir con las obligaciones que surgen de los cargos tradicionales como los jicareros, responsables de hacer las peregrinaciones a los lugares sagrados. Para el rescate de la cultura, los wixaritari tienen que cumplir con sus cargos tradicionales y es muy difícil como afirma Benita Reza, esposa de Chon:

“Tener cargos de autoridad es mucho sacrificio para la familia, luego no se trabaja por andar yendo a las reuniones de Gobierno y por estar acudiendo a las cacerías de venado y las familias se quedan sin comer porque no tienen dinero. Sin embargo, la vida es difícil y por eso hay que ir a dejar ofrenda. Es muy importante para todos y para los jicareros. Si los *mara'akame* dicen que hay que hacerlo está bien, pero si son cargos con la oficina de Gobierno de San Luis, Nayarit o Jalisco, no vale la pena, quitan mucho tiempo” (B. Reza, comunicación personal, 9 de agosto de 2019).

Y su opinión la complementa Chon afirmando esas dificultades son la causa de que los jóvenes wixaritari participen cada vez menos en el sistema de cargos:

“tomar un cargo en un centro ceremonial es muy difícil y complicado porque no hay recurso, no hay pago, el gobierno antes apoyaba un poquito pero ya no. A lo mejor por eso la juventud ya no tiene ánimo de seguir con la tradición, y en general no saben mucho del problema en Wirikuta o en vez de ayudar a los compañeros creen que se está recolectando demasiado peyote.” (J. Carrillo “Chon”, comunicación personal, 9 de agosto de 2019).

Otros de los aliados del pueblo wixárika es la Iglesia Nativa de Norteamérica (NACNA) integrada por indígenas Lakotas y Dakotas de Estados Unidos y Canadá, para quienes el conflicto es el siguiente:

“el Pueblo Wixárika que habita en los estados de Jalisco, Nayarit y Durango, del vecino país de México, se enfrenta a la amenaza de la destrucción generalizada de su pueblo debido a la programada destrucción de Wirikuta, una de sus principales zonas sagradas; [...] es la zona en la que el Pueblo Wixárika recolecta el peyote” (NACNA, 2011)

Los integrantes de NACNA visitan desde hace años la reserva de Wirikuta, ya que comparten con el pueblo wixárika la tradición religiosa del peyote, así como otros símbolos de su cultura.

Su presencia, fue fundamental para que el Consejo Regional Wixárika participara en el Foro Permanente de Cuestiones Indígenas de la ONU en febrero de 2011.

Como puede observarse, las relaciones interculturales que estén presentes durante la acción colectiva del pueblo wixárika, son calificadas de distintas maneras por los distintos actores sociales. Así pues, desde la perspectiva del pueblo wixárika la presencia de la participación de los *teiwaris* contribuye al cumplimiento de los cargos de autoridad y de las tradiciones, que por sus costos y por la falta de apoyo institucional, enfrentan muchos desafíos para poder seguir llevándose a cabo.

Desde la perspectiva de los wixaritari, la presencia de actores que no forman parte de pueblo wixárika han contribuido a la interpretación de la problemática y han colaborado con recursos económicos y humanos para apoyar al movimiento, a pesar de las dificultades que también producen. Por otro lado desde la perspectiva de los ejidatarios de la oposición, la presencia del turismo y de otros individuos no indígenas está relacionada con el saqueo del peyote y con el incremento de la conflictividad social en la región.

Es imposible negar que la presencia de las personas ajenas a la cultura wixárika ha existido desde hace décadas, y que ha ejercido una influencia en la conservación de las tradiciones wixárika y del desempeño de los cargos de autoridad. Sin embargo, también es cierto que su presencia ha producido conflictos a partir de las diferencias de entendiendo entre los actores sociales.

Para concluir, el marco diagnóstico del discurso del movimiento presenta explícitamente aspectos del conflicto que corresponden al patrimonio biocultural de la reserva natural de Wirikuta compartido tanto por lo wixaritari como por los habitantes de los ejidos.

En cuanto a la dimensión biológica desde la perspectiva de los actores sociales, los riesgos de la minería tienen que ver con la conservación de los mantos acuíferos, los organismos de los ecosistemas, en especial, el peyote, así como las actividades agrícolas y la salud humana de los habitantes de Wirikuta.

En cuanto a la dimensión cultural, el discurso muestra que la pérdida de los recursos naturales representa una amenaza para las tradiciones, para la realización de la peregrinación a Wirikuta, y para la reproducción de la cultura, ya que de ellos depende que se lleven a cabo las prácticas rituales indispensables para las comunidades, como la recolección del agua sagrada de los manantiales y arroyos a través de la cual se produce la abundancia de las cosechas de maíz y la fertilidad de los demás seres vivos.

En la dimensión jurídica del conflicto, el discurso expone la violación a las leyes y reglamentos establecidos para la protección de los derechos de los pueblos indígenas, el derecho al desarrollo social para combatir la pobreza y la migración en la región, y el derecho al medio ambiente sano de los habitantes de Wirikuta.

Los aspectos simbólicos en el marco diagnóstico del discurso político del movimiento revelan aspectos que no están presentes a simple vista en el discurso. La percepción del conflicto

del pueblo wixárika se define en otro sentido, más allá de las concesiones mineras como problema central.

En otras palabras, esta relacionado con los problemas que existen para “el rescate a la cultura” lo que significa, enfrentar los desafíos que tiene el pueblo wixárika en cuanto a tres aspectos críticos: su autonomía, la legitimidad de su representación política y las relaciones interculturales.

La autonomía entra en de forma implícita en el discurso como un elemento del Derecho positivo mexicano e internacional, que ha formado parte del discurso de los movimientos indígenas en toda América Latina, al menos desde 1994, con la aparición del Ejército Zapatista para la Liberación Nacional.

La autonomía de los pueblos indígenas desde la perspectiva de los wixaritari, es un derecho que solamente se ejerce a través de la libre determinación. Es decir, de la conservación de las formas de gobierno, las que para seguir conservándose necesitan amortiguar el costo económico y familiar que representan, así como de apoyo institucional.

La legitimidad de la representación política del pueblo wixárika, es otro aspecto de la problemática expuesta en el discurso. Es relevante porque cuando las la representación no es reconocida por la mayoría de los wixas y las autoridades tradicionales surgen conflictos intercomunitarios.

Aunque la legitimidad de la representación política en cuanto a los conflictos de los lugares sagrado y en cuanto al territorio *kiekari* se da a partir de los cargos civiles y de los acuerdos de las asambleas comunitarias, depende en gran medida de la jerarquías de los cargos tradicionales, es decir, del gobierno de los jicareros y en particular del consejo de kawiteros, que son las máximas autoridades de los centros ceremoniales tukipa.

También llama la atención que a pesar de que el Consejo Regional Wixárika, se asume como el representante legítimo del pueblo wixárika, existen otras organizaciones como la (UWACC), que mantienen un diálogo con el Estado mexicano en relación a la conservación de la cultura y los lugares sagrados.

Así, el discurso muestra que el pueblo wixárika tienen la capacidad de formar distintas agrupaciones que los representen simultáneamente, en distintos espacios, comunitarios, rituales, e

institucionales y con eso abarcan una mayor cobertura y tienen más posibilidades de alcanzar sus objetivos centrales.

Las relaciones interculturales con personas no wixárika es otro de los aspectos críticos del conflicto, según los ejidatarios, los wixaritari y el Estado mexicano.

Para el pueblo wixárika, la participación de las personas externa a su cultura, en la peregrinación a Wirikuta y otras celebraciones, ha contribuido a que sean más fáciles de realizar y que el desempeño de los cargos de los peregrinos sea más llevadero.

Su relación con los indígenas de Estados Unidos ha demostrado que los aspectos culturales similares entre ambos, como el sacramento del peyote , los unen para la defensa demostrado que a pesar de la distancia y las diferencias de idioma.

Para los ejidatarios hay un discurso doble. Por un lado los que se oponen al movimiento afirman que los wixárika están haciendo negocio con los extranjeros porque les están vendiendo el peyote, sus artesanías y trajes, mientras están adentro de los núcleos agrarios de los campesinos. Por otro, los ejidatarios que están a favor del movimiento sostienen que los extranjeros han contribuido en el desarrollo de la región ya sea por la derrama económica que genera el turismo, así como por la diversidad de proyectos alternativos que promueven entre la población de los mismos ejidos y que han contribuido con la acción colectiva de los wixaritari.

Así, es claro que el conflicto de las concesiones mineras en Wirikuta puede ser entendido como un conflicto por el patrimonio biocultural, pero además, trae consigo aspectos problemáticos en relación a la autonomía, la representación política y las relaciones interculturales entre los actores sociales.

4.2.2 Motivaciones de los actores políticos

El Marco Motivacional del discurso político del Movimiento en Defensa de Wirikuta, muestra los argumentos y motivaciones de los protagonistas y antagonistas, que regularmente están dirigidos a la audiencia, a la que se busca persuadir mediante sus razones, recursos retóricos y cuestiones subjetivas, como la emotividad.

El proceso enmarcado en este nivel se construye a través de los argumentos que los protagonistas, los antagonistas y cualquier otra instancia de producción simbólica producen, lo

que provoca que demuestra que existe una pluralidad de significados analíticos que los actores sociales le aportan al fenómeno colectivo (Melucci, 1999, p.12).

Aquí se expondrán los argumentos jurídicos y culturales que constituyen las motivaciones de los actor sociales.

Como primer punto, hay que recordar que la estructura de oportunidades de los pueblos indígenas a nivel nacional, así como en todo el continente americano, ha provocado que movimientos indígenas como el de este estudio, y organizaciones de la sociedad civil, se descubran motivados por la defensa de los derechos colectivos porque cuentan con diversas herramientas jurídicas, frente aun acontecimiento que desde la perspectiva del pueblo wixárika, transgredió sus derechos colectivos, como afirma el Pronunciamiento de Wirikuta:

“El proyecto minero de First Majestic Silver viola los derechos de los pueblos indígenas”(UWACC, 2010);

Esta afirmación hace referencia a los derechos reconocidos en el Convenio 169 de la OIT, el Pacto de Hauxa Manaka, el Plan de Manejo del Área Natural Protegida de Wirikuta, la Ley General para la Prevención y Gestión Integral de los Residuos Peligrosos, La Ley General de Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente, y la Ley de Consulta a Pueblos Indígenas del Estado de San Luis Potosí entre otras normas mexicanas.

Los argumentos sobre derechos humanos de los pueblos indígenas aparecen en la mayoría de los textos del año 2011, así como en las demandas de amparo.

El primer argumento jurídico en relación a los derechos colectivos de los pueblos indígenas fue pronunciado el 19 de mayo de 2011, durante la sesión del X Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU:

“De igual forma el pueblo Wixárika pondera y reconoce que los derechos humanos son fundamentales e inherentes a todos los humanos de este planeta; y por eso, todos nos merecemos un trato igual, sin distingo alguno, no solo por que lo establezcan los instrumentos jurídicos internacionales, sino por los principios éticos y morales, para que de esta forma se garantice nuestra esperanza de sobrevivencia, dignidad, bienestar y

nuestros derechos colectivos como pueblos indígenas del mundo” (Wixárika's People Statement, 2011).

Durante este foro, el discurso del pueblo Wixárika muestra que los argumentos del movimiento están fundamentados en el Convenio 169 de la OIT sobre los derechos de los pueblos indígenas.

Así mismo, estas razones fueron retomadas en la *Carta Urgente al presidente Calderón* del 9 de mayo de 2011. En ella hacen referencia a varios artículos constitucionales: al artículo 2º constitucional que trata sobre las obligaciones los gobiernos para garantizar los derechos económicos, culturales y colectivos de los pueblos indígenas, respetando su identidad cultural y tradiciones; al 6º sobre el derecho a la consulta; al 7º sobre el derecho a decidir su forma de desarrollo, y su participación en la Agenda nacional; al número 14, sobre el derecho de propiedad y posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan; al 15, que menciona que los pueblos indígenas no deben ser desplazados de las tierras que habitan; y por último al artículo 27, sobre la de los pueblos indígenas en los planes educativos en congruencia con sus culturas. (*Carta Urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo*, 2011).

Al respecto, Vázquez Rosalía, el coordinador actual del Consejo Regional Wixárika (CRW) sostiene que a pesar de que México ha ratificado todos los convenios internacionales, el reconocimiento de esos derechos colectivos todavía consolidarse a nivel constitucional porque las instituciones siguen sin entenderlo del todo, y por lo tanto no se llevan a cabo como deberían:

“Algunos plantean que no es necesaria la reforma del art 2º para que los pueblos indígenas dejen de ser Sujetos de Interés, porque según ellos, desde que se es ciudadano mexicano, ya se es Sujeto de derecho. Sin embargo, eso no abarca el derecho colectivo de las comunidades, en otras palabras, se es Sujeto de Derecho en lo individual, pero no en lo colectivo, entonces, las comunidades no son Sujetos de Derecho, lo que imposibilita el ejercicio de los derechos colectivos de los pueblos indígenas y por lo tanto, no ejercen plenamente sus derechos individuales” (Y. Vázquez Rosalío, comunicación personal, 12 de septiembre de 2019).

Otras de las razones del marco motivacional están presentes explícitamente en la demanda de amparo interpuesta en el Juzgado Cuarto de Distrito de San Luis Potosí, del Poder Judicial, el 18 de julio de 2011, por las autoridades agrarias del pueblo wixárika.

En ella se definen con mayor exactitud los fundamentos legales de la defensa jurídica, que pueden clasificarse en argumentos sobre el derecho al territorio ancestral, a la consulta y al medio ambiente sano.

El primer argumento en cuanto al territorio, demuestra que existe un conjunto de ordenamientos para regular las actividades de la reserva de Wirikuta, que desde hace tiempo ha sido denominada en términos jurídicos, a partir de categorías y nomenclaturas de protección ecológica que ha adquirido a lo largo del tiempo. En decir, que el territorio de Wirikuta ha sido denominado como Sitio de patrimonio histórico y cultural; Sitio Sagrado Natural, Maravilla del Mundo; Área Natural Protegida; Reserva Estatal en los decretos del 22 de septiembre de 1994, el 27 de octubre de 2000, el 9 de julio de 2001 y el 1 de junio de 2008.

En segundo lugar, el derecho del pueblo wixárika a la consulta fue fundamental en la argumentación de la demanda y su omisión forma parte de problemática y de las razones para la lucha:

“La falta de consulta a nuestro pueblo wixárika sobre la planeación, elaboración y/o ejecución para en su caso decidir libre, previa e informada sobre la aceptación y/o negativa a la implementación del proyecto minero denominado Real Catorce y/o La Luz, considerarse a ejecutarse en el territorio sagrado de Wirikuta” (Demanda de amparo 819/2011-VI, 18 de julio de 2011).

El tercer argumento tiene que ver con el equilibrio ecológico de los ecosistemas de la reserva:

“La omisión consistente en el hecho de que los hoy responsables con la emisión de los actos en esta vía que se reclaman declina en nuestro perjuicio de su deber de vigilar el cumplimiento de la ley en lo relativo a la preservación y restauración del equilibrio ecológico”(Demanda de amparo 819/2011-VI, 18 de julio de 2011).

Todo lo anterior se refiere de manera implícita a los elementos que conforman el patrimonio tangible e intangible del pueblo Wixárika, al considerar el territorio y la biodiversidad que posee, como un binomio indisoluble de la depende su identidad cultural como pueblo indígena, por lo que la importancia del derecho a la consulta radica en reconocer esa relación entre territorios y diversidad biológica.

El concepto de patrimonio biocultural aparece de forma explícita en un boletín de prensa del 9 de noviembre de 2012, en el que el CRW y el FDW se pronuncian positivamente ante la iniciativa del proyecto de decreto de Wirikuta como Reserva de la Biósfera, como cita el encabezado del boletín:

“El Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta y el Frente en Defensa de Wirikuta veremos con buenos ojos un decreto de Reserva de la Biósfera que respete y proteja el Patrimonio Biocultural, donde se prohíba cualquier actividad minera y se reconozcan los derechos humanos de nuestro pueblo y de nuestros hermanos habitantes campesinos de Wirikuta” (CRW, 2012).

La argumentación de este cambio reside en que la división del patrimonio cultural en tangible intangible, deja fuera la relación indisoluble entre naturaleza y cultura, una cuestión que esta garantizada a través de los ordenamientos jurídicos internacionales.

En el marco motivacional, las emociones también pueden verse transmitidas en los discursos políticos como una forma para persuadir a la audiencia sobre los motivos del movimiento. Por ejemplo, en el *Wixárika's People Statement*, Santos de la Cruz, coordinador general del Consejo Regional Wixárika (CRW), dijo que las comunidades indígenas, conformadas en esa ocasión, a través de Frente en Defensa de Wirikuta Tamatsima Wa Haa (FDW) comparecen:

“con sentimiento confortador por tener la oportunidad de participar en la sesión del Foro Permanente. [...] (por que) Las comunidades indígenas del pueblo Wixárika enfrentamos un dolor y una inmensa preocupación por las amenazas y embates que hemos vivido y que siguen actualmente. (FPAI, 2011).

Casi todas los entrevistados argumentan razones más bien culturales, excepto uno, que recoge la subjetividad y la emoción, del coordinador del Consejo Regional Wixárika, el Lic. Yuniur Sánchez, que lo explica más a detalle:

“Los derechos humanos son elementos necesarios para ser feliz. Los pueblos indígenas son colectividades. Los pueblos indígenas no pueden explicarse en lo individual, las comunidades indígenas tienen derechos y es una conducta completamente diferente a las localidades mestizas” (Y. Vázquez Rosalío, comunicación personal, 12 de septiembre de 2019).

Otro de los aliados del pueblo wixárika, es la Iglesia Nativa Americana de Norteamérica, NACNA.

En febrero de 2011, a través de la resolución No. 2011-01, reafirmó su reconocimiento y su apoyo a los derechos actuales y de antaño de los pueblos indígenas de México y de las Primeras Naciones de Canadá, con base en el argumento de que los miembros de esos pueblos indígenas de México, deben ser tratados igual que las tribus nativas reconocidas en los Estados Unidos de América con respecto al uso ritual del peyote.

Desde la perspectiva de los antagonistas, uno de los ejidatarios que está a favor de la empresa minera en Wirikuta, es el señor Juan Reyes del ejido de Francisco Villa, Charcas, SLP, para quien es más relevante el desarrollo productivo de la región que las costumbres indígenas ya que existen razones de tipo económico y social que justifican la minería en Wirikuta:

“No había ni hay de que mantenerse en el Altiplano. Los proyectos de Real de Catorce significan más de mil empleos que evitarían la migración y la desintegración familiar”(J. Reyes, comunicación personal, 27 de julio de 2019).

En el mismo sentido, Juan Carlos González, representante de la empresa Minera Real Bonanza, filial mexicana de la First Majestic Silver, argumenta que el proyecto minero reactivará la economía de Real de Catorce, con 700 empleos directos y 1500 indirectos, además, de justificar el proyecto con base a que el municipio tiene “una economía muy deprimente” y la minería en ese lugar lleva 200 años (Radio Fórmula, 2011).

En síntesis, las razones en la que se justifican los protagonistas incluyen un marco jurídico basado en los derechos colectivos de los pueblos indígenas como el marco maestro que conduce la acción colectiva, pero de manera particular, se centra en el derecho al territorio, el derecho a la consulta y derecho al medio ambiente sano.

A su vez, estos argumentos demuestran que la relación entre naturaleza y cultura en la base en la que se fundamenta la identidad del pueblo wixárika, y que su protección está en función de la forma en la que se relacionan con el gobierno a través del Derecho Positivo mexicano.

Las razones de los antagonistas residen en la urgencia de desarrollar económicamente la región, que es afectada por la pobreza, la marginación y la desintegración familiar, por lo que la operación del proyecto minero significaría la generación de una gran cantidad de empleos.

Por lo que se aprecia, el marco motivacional del discurso del movimiento ha transmitido con claridad la ideología del movimiento con respecto a la existencia de un patrimonio tangible e intangible en los textos de los años 2010 y 2011, y de manera explícita y contundente a través del concepto de patrimonio biocultural en noviembre de 2012, en el que se hace incapié en que ese patrimonio no solamente le pertenece al pueblo wixárika sino también a los habitantes campesinos de Wirikuta.

4.2.3 Estrategias de la acción colectiva

El marco estratégico del discurso del Movimiento en Defensa de Wirikuta, está integrado por las acciones y estrategias discursivas dentro de la arena política, que construyen o reconstruyen la factibilidad en un conflicto, y que son indispensables para que el movimiento social alcance sus objetivos concretos para corregir la realidad social.

De acuerdo a las teorías de los movimientos sociales como proceso político de Charles Tilly, Sidney Tarrow y Doug McAdam, los repertorios de protesta son estrategias de movilización, por lo que la elección de un marco estratégico de la acción política es sumamente importante para que los movimientos sociales alcancen sus objetivos (López J. A., 2017).

De acuerdo a Tamayo (2006) un marco estratégico:

“establece un plan de acción, a partir de repertorios de movilización posibles, para corregir la situación problemática; especifica qué hacer y quién tendría que hacerlo, a través de objetivos específicos, tácticas y estrategias por seguir para modificar el curso de las circunstancias. Puede incluir demandas, exigencias, peticiones y exhortos, un plan de acción y su justificación (Tamayo, 2006, p. 64).

Con base en lo anterior, el marco estratégico del discurso del movimiento incluyó como objetivo principal, la cancelación de las concesiones mineras en Wirikuta, para lo cual, incluyó una serie de acciones en su repertorio de protesta con base en una estrategia discursiva a partir del reconocimiento y la protección del patrimonio biocultural de Wirikuta, lo que incluyó la recategorización de los lugares sagrados y la atención a otras problemáticas específicas tanto de los wixaritari como de los habitantes de Wirikuta.

El objetivo general del discurso político se localiza en la *Declaración de Real de Catorce* del 18 de septiembre de 2010, en la que expresamente se le exige al Gobierno federal que retiren las concesiones mineras de Wirikuta:

“el Pueblo Wixárika y las organizaciones que nos acompañan, exigimos a las autoridades civiles [...], que retiren las concesiones mineras otorgadas y no den los permisos correspondientes a First Majestic Plata S.A. de C.V. para que opere en el país” (Real de Catorce: No a la minería a cielo abierto, 2010).

A partir de este momento, el discurso del Movimiento fue construyéndose de acuerdo a una estrategia que pretendía abarcar todos los campos de acción, como afirmó la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Nayarit y Durango (UWACC) en su pronunciamiento del 23 de septiembre de 2011:

“Haremos uso de todos los recursos jurídicos nacionales e internacionales, acciones de resistencia civil y pacífica” (Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta, 2011).

Esto significó que la acción colectiva del pueblo wixárika contemplaba la apelación de todos los ordenamientos en materia de Derecho Indígena de diferentes ordenes de gobierno y que

para alcanzar sus objetivos se conducirían como una resistencia pacífica a través de la cual buscaban lograr un cambio político, social y cultural sin necesidad del empleo de la violencia como arma política.

A partir de eso, se desarrollaron una serie de acciones estratégicas a través del repertorio de protesta que incluyó amparos, conferencias y boletines de prensa, manifestaciones, marchas, conciertos, rituales y entrevistas en radio y televisión en medios nacionales e internacionales.

Estas acciones, ya fueron analizadas en el capítulo tres sobre *La lucha por el patrimonio biocultural* a partir de su relación con las oportunidades políticas del movimiento en el contexto histórico, político y social en el que se desarrollaron, por lo que no se repetirán en ese apartado. Otras, por su fuerte carga simbólica en el discurso se van a presentar en el último capítulo de este trabajo.

Con base en lo anterior, este apartado presenta las estrategias jurídicas, comunicativas y las alianzas estratégicas que realizó el movimiento.

Estrategias jurídicas

Como parte de la estrategia jurídica, la defensa legal del movimiento se materializó a través la demanda de amparo 819/2011-VI que las autoridades agrarias del pueblo wixárika interpusieron el 18 de julio de 2011 en el Juzgado Cuarto de Distrito en el Estado de San Luis Potosí. Su estructura argumentativa es lo que le sirvió para que sus peticiones en relación al conflicto minero en Wirikuta fueran atendidas por el Poder Judicial de la Federación.

Una demanda es un discurso jurídico, a diferencia del discurso político que producen los movimientos sociales. El camino para el análisis del discurso en este caso no puede ser a el modelo de Jacobson, porque distinguir los factores que intervienen en el proceso de comunicación y las funciones de éstos no es suficiente para mostrar los significados del mensaje y las aportaciones epistemológicas y ontológicas en las que se fundamentan el proceso contencioso. En lugar de eso se sigue el análisis del discurso jurídico de Ricardo Entelman.

Para Entelman (1982), por ejemplo, el concepto de discurso jurídico se refiere al discurso de lo que él llama “ciencia jurídica” y puede entenderse a partir de ciertos aspectos:

“Las reglas de formación del discurso jurídico no son reglas referidas a los registros lingüísticos de las expresiones, sino, más bien, reglas de identificación, es decir, reglas de designación de los sujetos que tendrían a su cargo el proceso discursivo” (Entelman, 1982, p. 99).

El análisis del discurso jurídico, tiene el fin de analizar las estructuras argumentativas y a través de que tipo de estrategias discursivas para la construcción de la verdad de los hechos juzgados, con el fin de influir y orientar su decisión. Dentro las manifestaciones del discurso jurídico, Entelman señala tres grupos como los más salientes:

- El producido por órganos autorizados (“autosuficiente” en su producción): norma; reglamento; decreto; edicto; sentencia; contrato.
- El producido por los juristas y operadores del derecho: teorías; doctrinas; opiniones; alusiones de uso; manipulaciones del grupo (a).
- Producido por los usuarios, súbditos o destinatarios del derecho: manifestaciones que se dan cruzadas por “creencias, desplazamientos y ficciones” (entendiendo la estructura ficcional en relación con la idea de un sujeto que pre-existe).

En el ámbito del Derecho, la construcción de la verdad de los hechos es una consecuencia del discurso, y es de especial relevancia, porque los hechos adquieren materialidad y estatuto de hecho jurídico, a partir de narrativas que conducen al descubrimiento de la verdad sobre los hechos juzgados (Banderas Martinez, 2012, p. 1).

En otras palabras, el discurso jurídico busca descubrir la verdad del actuar social o institucional y para poder hacerlo tiene que desestimar las versiones anteriores de la “verdad”, porque la verdad, es construida discursivamente. De esta manera, para conocer la estructura argumentativa del discurso jurídico se debe analizar los siguientes aspectos:

- El proceso de enunciación, que remiten al sujeto enunciador e imprimen un carácter a la comunicación. En este aspecto, por ejemplo, en la comunicación jurídica del fallo, prevalece la forma declarativa y la imperativa con un escasa utilización de la forma interrogativa, mientras que en otros formatos del discurso jurídico la interrogación puede funcionar como componente relevante.

- El enunciado. Este aspecto muestra con mayor claridad el modo en que el sujeto ubica lo que dice en relación con la verdad.
- La razón por la que lo dice. El objetivo de la argumentación jurídica es influir en la forma en la que se interrelacionan las personas de acuerdo a la ley. (Frutos, 2004)

La unidad de análisis del discurso como se dijo anteriormente es el texto, pero el discurso jurídico en particular, adquiere más un carácter retórico-argumentativo, que no busca consolidar una ideología, sino la construcción de la “verdad” de los hechos, para ser juzgados por una instancia que vigila las leyes, es decir, que imparte justicia a través de distintas formas, por ejemplo, los discursos jurisprudenciales, sentencias, demandas, amparos, resoluciones, etcétera. (Banderas Martínez, 2012, p. 13).

El amparo fue una acción legal estratégica del Consejo Regional Wixárika para obtener la cancelación de las concesiones mineras en Wirikuta y su eficacia tuvo que ver con la estructura argumentativa que siguieron.

A continuación se presenta la estructura argumentativa del amparo del CRW, a través del modelo de análisis del discurso político de Julieta Haydar (2000), en la que se distingue el sujeto enunciador, el proceso de enunciación, el enunciado, la finalidad y la fundamentación jurídica.

Estructura argumentativa en el texto de la demanda de amparo del pueblo Wixárika 819/2011-VI, con fecha de 18 de julio de 2011

A) El sujeto enunciador

En primer lugar se trata de un discurso jurídico producido por los destinatarios de la legislación que existe en materia de Derecho Indígena, y que hacen uso de ella para acudir a las instancias que vigilan el cumplimiento de la norma como los juzgados federales. El Consejo Regional Wixárika (CRW) es el sujeto enunciador a través de autoridades agrarias conformadas por Sergio López Díaz y Mauricio Hernández Castañeda, pertenecientes a la localidad de Potrero y de Ejido Catorce y sus anexos del municipio de Catorce, San Luis Potosí; así como por Octaviano D. Chema, Gonzalo García de la Cruz y Emilio Chino López, éstos últimos Presidente, Secretario y Tesorero del Comisariado de Bienes Comunales de la comunidad indígena de San Sebastián Teponahuatlán y su anexo Tuxpan de Bolaños, en el municipio de Mexquitic, Jalisco.

B) El proceso de enunciación

La demanda fue presentada en el Juzgado Séptimo de Distrito de Materia Administrativa en el Distrito Federal, hoy Ciudad de México, con fecha de 18 de julio de 2011, mismo que se declaró incompetente por razón de que el conflicto se localiza fuera de su jurisdicción, por lo tanto lo turnó a la instancia correspondiente, en el Estado de San Luis Potosí; y en segundo lugar, resolvió negar la suspensión de las demandas de los actos reclamados.

El 25 de julio de 2011, el Juzgado Cuarto de Distrito del Estado de San Luis Potosí aceptó la competencia para conocer la demanda de garantías de las autoridades wixárika y ejidatarios y solicitó a las autoridades señaladas como responsables un informe justificativo de la situación del conflicto, y procedió a retomar el proceso el 10 de agosto de 2011 como resultado de la autorización y el exhorto del Décimo Tercer Tribunal Colegiado en Materia Administrativa del Primer Circuito.

C) El enunciado

La representación de la realidad de los sujetos enunciadorese se refleja en el contenido de la demanda en la que responsabilizan a las autoridades gubernamentales de tomar decisiones que afectan los derechos de los wixaritari de manera individual y colectiva, protegidos en la Constitución Mexicana, por considerar que los actos reclamados son violatorios de las garantías individuales relacionadas con los derechos de los pueblos indígenas, el derecho al medio ambiente sano, el principio pro nomine, el acceso a la justicia, y el derecho a los territorios indígenas, todos previstos en los artículos 2º, 4º, 14, 16 y 27 constitucionales (Demanda de Amparo 819/2011-VI, 20121, p. 12).

En este sentido, desde la perspectiva de los demandantes, la situación de Wirikuta incluye varios aspectos problemáticos por lo que la estrategia discursiva debe mostrar esa complejidad e interrelación del conflicto social. Esos aspectos son Territorio, Patrimonio cultural material e inmaterial, Cosmovisión, Minería, Identidad Cultural, Impacto ambiental, Consulta, y de manera específica y a las autoridades correspondientes:

“La intervención que hayan tenido, tengan o pudieran tener en la expedición de los siguientes Títulos de Concesión Minera amparados con los números XXX; y/o de cualesquier otro Título de Concesión Minera, emitido a favor de los terceros perjudicados, con la finalidad de llevar a cabo la exploración y/o explotación minera dentro del territorio sagrado denominado Wirikuta; los cuales debido a su ubicación geográfica irremediablemente afectarían con su actividad de manera inminente e irremediable a nuestro territorio sagrado; títulos los cuales fueron emitidos sin que hubieren sido respetados ni tomados en cuenta nuestros derechos fundamentales a preservar nuestra cultura y territorio, así como el diverso derecho a ser consultados previa, libre e informadamente respecto a la determinación tomada, lo que conlleva un atentado grave a la identidad cultural de nuestro pueblo, en razón de que; ¡os hoy terceros perjudicados, con base en dichas concesiones pretenden realizar actividades de minería, cualquiera que sea su método, dentro del territorio sagrado denominado Wirikuta, territorio que representa y resulta ser parte fundamental e integrante de nuestro patrimonio cultural el cual se integra de elementos tanto materiales como inmateriales, que en su conjunto y estrecha relación conforman la esencia de la cosmovisión conforme a la cual nuestro pueblo wixárika (huichol) perpetúa y sustenta su identidad indígena particular y diversa” (Demanda de Amparo 819/2011-VI, 20121, p. 12).

D) Finalidad de la demanda:

- La cancelación de toda permiso, título, concesión y autorización expedidos para la operación de actividades mineras dentro del polígono de Wirikuta.
- Recategorización de los instrumentos de protección jurídicos de los lugares y sitios sagrados por medio de derechos federales y de acuerdo a las declaratorias de protección internacionales de sitios sagrados de *Xapavillemeta* (Laguna de Chapala, Jalisco), *Haramara* (la Isla del Alacrán, San Blás, Nayarit) y *Hauxa Manaka* (Durango) que garanticen su preservación y regeneración ecológica.

E) Fundamentación jurídica

La comunidad se rige por el derecho consuetudinario, pero cuando se trata de procesos jurídicos con instituciones del Estado mexicano, lo hace mediante sus autoridades agrarias, que previamente, han sido respaldadas por los acuerdos de las asambleas y por las autoridades tradicionales.

Como afirma Benita Reza: “los chamanes nos dicen que hacer”; sin embargo, los pueblos indígenas entienden muy bien la importancia de seguir y respetar el Derecho Positivo Mexicano. Por eso, las autoridades de los núcleos agrarios pusieron la demanda de amparo y eso fue estratégico, porque son éstas que son reconocidas por el Estado.

Esto puede entenderse porque para demandar un derecho colectivo se necesita tener representación social reconocida legalmente. Si en lugar de ellos la demanda la hubieran puesto las autoridades tradicionales por ejemplo, o cualquier otra persona de la comunidad no hubiera sido admitida por los órganos de justicia.

Para que la demanda fuera admitida fue necesario reconstruir la factibilidad del hecho, aclarando las controversias por las cuales se propició el juicio de amparo.

La estructura argumentativa de la demanda apeló a la interpretación que establece a nivel internacional y nacional sobre el concepto de *territorio indígena*, a partir de la cual, quedó establecido que las afectaciones equivaldrían a un daño irreparable del patrimonio del pueblo wixárika:

“Con fundamento en los artículos 123, 233 y 234 de la Ley de Amparo solicitamos la suspensión de Plano de la posesión y disfrute de nuestro territorio sagrado Wirikuta, patrimonio cultural, material e inmaterial de nuestro pueblo indígena; lo anterior de que; dicho territorio interpretado a través del Convenio 169 de loa [sic] OIT en su parte II referente a Tierras y el Libro Segundo de la ley de la materia, territorio que hace las veces de un derecho agrario tutelado a favor de nuestro pueblo indígena, toda vez que la destrucción de Wirikuta, es válidamente equiparable a la substracción que pudiéramos sufrir de nuestro [sic] bienes patrimoniales de régimen jurídico comunal que nos rige” (Demanda de Amparo 819/2011-VI, 20121, p. 49).

Lo anterior hizo pensar que los demandantes reclamaban terrenos que les pertenecían legalmente por lo que se debía comprobar si se trataba de un juicio agrario. Al respecto, la sentencia respondió que el lugar donde se ubica el conflicto es en el Estado de San Luis Potosí, donde se ubica su patrimonio cultural por pertenecer al territorio de Wirikuta, en el que realizan sus ceremonias religiosas, sin embargo, el juzgado establece que:

“ no se advierte que la comunidad promoverte tenga reconocida titularidad alguna en relación a dichos terrenos [...] solo los que se encuentran en el Estado de Jalisco” (Demanda de Amparo 819/2011-VI, 20121, p. 55).

De acuerdo a esto, el patrimonio cultural de las comunidades indígenas, no se advierte como parte de los derechos agrarios de una comunidad, pues estos comprenden aquellos que tienen una íntima relación con la propiedad, posesión o disfrute de tierras, aguas, pastos y mantos que les han sido otorgados como comunidad, lo cual no acontece en el caso. En vista de eso, no se violenta la integridad de los bienes comunales ni ejidales protegidos constitucionalmente.

Por otra parte al apelar al Convenio 169 de la OIT, significa que el pueblo Wixárika exige que reconozcan sus derechos fundamentales como pueblo indígena, entre los que se incluyen proteger los elementos que constituyen su cultura su identidad, incluyendo su habitad:

“que se conserve, mejore el habitad y preserve la integridad de sus tierras, si como que el goce y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, entre las que se encuentran el poder utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales, como la peregrinación anual al territorio sagrado denominado Wirikuta” (Demanda de Amparo 819/2011-VI, 20121, p. 85).

El segundo aspecto estableció que de autorizarse la operación minera en Wirikuta debe contar con una autorización por las autoridades y ordenamientos de Wirikuta como área natural protegida:

“se haría físicamente imposible restituir a la Comunidad, a nuestro Pueblo y a cada uno de los integrantes del goce del derecho y la garantía al territorio y por ende el derecho a conservar la identidad indígenas que nos caracteriza toda vez que la actividad minera haría daños irreversibles al ecosistema y paisaje que integra nuestro patrimonio. [...] y resultaría físicamente imposible restituirlos” (Demanda de Amparo 819/2011-VI, 20121, p. 51).

Dado que la comunidad quejosa busca defender lo que considera un patrimonio cultural, es de mucha importancia el Plan de Manejo del Área Natural Protegida Sitio Sagrado Natura y Ruta Histórico-Cultural del Pueblo Huichol, (2008), porque en él, que se establece que el máximo órgano de Administración y de Gobierno de Wirikuta es el Consejo de Administración, y toda actividad minera requiere indispensablemente su autorización. Lo que llama la atención es que ninguno de los prominentes tampoco tiene nombramiento como consejero.

El tercer aspecto es que se acude al principio jurídico *Pro Homine* sobre que la interpretación de las normas procesales debe hacerse de la forma que les sea más favorable. El principio establece que:

“la interpretación jurídica siempre debe buscar el mayor beneficio para el hombre; es decir, que debe acudir a la norma más amplia o a la interpretación extensiva cuando se trate de derechos protegidos y, por el contrario, a la norma o interpretación más restringida, cuando se trate de establecer límites a su ejercicio, se contempla en los artículos 29 de la Convención Interamericana sobre Derechos Humanos y 5 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, publicados en [...] 1981. Dichos tratados forman parte de la Ley Suprema de la Unión, conforme al artículo 133 constitucional, es claro que el citado principio debe aplicarse en forma obligatoria” (Demanda de Amparo 819/2011-VI, 20121, p. 86).

A pesar de que el juicio de amparo suspendió las actividades minera, no cancelo las concesiones, por lo que la defensa legal del pueblo Wixárika continua. Al respecto, el Consejo Regional Wixárika está promoviendo desde una reforma constitucional que reconozca a las comunidades indígenas como Sujetos de derecho:

“Parte de la estrategia es impulsar la reforma al artículo 2º constitucional sobre los PI como sujetos de derecho, y que incluya la libre determinación y autonomía de las comunidades indígenas. Se busca que a nivel constitucional los indígenas dejen ser sujetos de interés público y sean sujetos de derecho público” (Y. Vázquez Rosalío, comunicación personal, 12 de septiembre de 2019).

La pregunta que al menos una vez se han hecho todos los actores políticos es ¿Pueden convivir una comunidad indígena con los proyectos de empresas energéticas? Vázquez Rosalío, Coordinador General del CRW, plantea que sí es posible, siempre que se cumplan ciertas condiciones:

“Los indígenas pueden convivir con los proyectos cuando se trata de empresas socialmente responsables, con servicios y tecnologías amigables con el medio ambiente. Los indígenas no estamos en contra del desarrollo, siempre y cuando exista un equilibrio. No estamos en contra del desarrollo, pero Wirikuta es nuestro templo mayor y está dentro de una ANP, por eso no queremos que se explote el área”(Y. Vázquez Rosalío, comunicación personal, 12 de septiembre de 2019).

Sin embargo, otros especialistas consideran que la salida en términos institucionales a los conflictos socio ambientales en comunidades indígenas nunca va a ser posible, por lo que desde su perspectiva proponen que los pueblos indígenas elaboren una defensa en función del impuesto que el Gobierno debe a cobrar a las empresas para cederlo directamente tanto a wixaritari como a los ejidatarios de la reserva en el sentido de que las ganancias de la empresa minera se distribuyan en la medida de lo posible de forma justa a cambio de la operación minera dentro de la reserva y contemplando amortiguar los costos económicos, sociales y ambientales que eso supondría (Barra Mexicana de Abogados, 2019).

Estrategias de comunicación

La estrategia de comunicación fue externa e interna, es decir, en el movimiento se realizaron conferencias de prensa y comunicados para dar a conocer la problemática y sus

demandas, hacia el exterior, pero ese mensaje sirvió para difundir la situación entre los propios wixaritari. Por ejemplo, el 3 de diciembre de 2011, se llevó a cabo el *Primer Foro Por el respeto del pueblo huichol*, celebrado en Real de Catorce, SLP, en donde la UWACC declaró que parte de la finalidad de ese evento fue:

“darle a conocer a México y al mundo por voz de los propios wixaritari, que este pueblo milenario está vivo, que tiene identidad propia y que merece absoluto respeto a sus derecho como pueblo originario” (Declaración de Real de Catorce, 2010).

Llama la atención la importancia que el contenido del texto le otorga a que sean el pueblo wixárika quien protagonice su lucha, y no a través de organismos y asociaciones civiles ajenas a las comunidades indígenas.

La difusión del mensaje del movimiento difundió parte de las estrategias jurídicas y discursivas del CRW, que llamó la atención de otros wixaritari, en especial los jóvenes wixaritari que tienen acceso a nuevas tecnologías, y que parecen entender más la problemática desde esa fuente, que desde las tradicionales asambleas comunitarias:

“Me llamo la atención que hay abogados wixas defendiendo Wirikuta. Vi los videos en youtube y me interesé más en el problema” (Margarita, C., comunicación personal, 2019).

Por otra parte, otro canal de comunicación fue a través de terceros como NACNA, que siendo una organización indígena distinguida en otros países, se comprometió a difundir la información del conflicto entre los pueblos y gobiernos indígenas de Estados Unidos y Canadá.

Desde la perspectiva de los wixaritari, la estrategia comunicativa también debe considerar a los *teiwaris* como intermediarios entre el MDW y los antagonistas del conflicto:

“Los amigos *teiwaris* y extranjeros tienen que pasarles la información a los mineros que no entienden, lo que significa nuestra cultura y porque no queremos que se destruya. Margarita, C., comunicación personal, 2019).

Lo anterior significa que el pueblo wixárika ha sido muy consciente de la importancia de mantener una relación con los *teiwaris* porque tienen la capacidad de transmitir el mensaje del movimiento a las empresas mineras, evitando las confusiones que pueden generarse por la interculturalidad de la comunicación entre indígenas y no indígenas.

Alianzas estratégicas

Las alianzas estratégicas del movimiento abarcaron una diversidad de actores de diferente procedencia y orientación.

La primera de ellas fue a través de la vinculación con otros pueblos indígenas, como NACNA, integrada por los pueblos indígenas de la Nación Lakota, con sede en Estados Unidos, a través de la reunión del 12 de febrero de 2011, en Mirando Texas.

La segunda, fue a través de la vinculación con el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU, a través de James Anaya, Relator Especial para pueblos indígenas, para solicitar su intervención ante el Gobierno mexicano.

La tercera, implicó la colaboración con otras movilizaciones con objetivos diferentes, pero cuyas problemáticas también afectaban a los pueblos indígenas, como el Movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, con el que participaron durante las Jornadas de Paz y Dignidad, debido a la convergencia de intereses en común en relación a la violencia del crimen organizado y la forma en que afectaba a las comunidades indígenas.

La cuarta, fue con las autoridades de los núcleos agrarios de Wirikuta y con la sociedad civil en general. Al respecto, Juan Peyote comentó que por lo tanto era necesario:

“Ratificar esa hermandad que hemos tenido siempre con los comisariados de los ejidos, así como con los simpatizantes del movimiento que son extranjeros” (Juan Peyote, comunicación personal, 2018).

Lo anterior demuestra que los wixaritari fueron han sido muy conscientes del papel de los habitantes de Wirikuta y de la sociedad civil para alcanzar sus objetivos.

En síntesis, el Marco Estratégico determinó como objetivo principal la cancelación de todas las concesiones mineras en Wirikuta, el reconocimiento de los derechos de los pueblos

indígenas y la recategorización de los lugares sagrados como zonas de conservación ecológica y cultural.

La estrategia jurídica se llevo a cabo a través del amparo interpuesto el 18 de julio de 2011 en el Juzgado Cuarto de San Luis Potosí y su estructura argumentativa incluyó el derecho de los pueblos indígenas al territorio y a su espiritualidad, el derecho al medio ambiente sano y el principio jurídico *pro nomine*, a través del cual las interpretaciones de las leyes o de los vacíos legales de analizaron buscando siempre el mayor beneficio a los demandantes, en este caso a las comunidades del pueblo wixarika a través de sus autoridades agrarias.

La productividad jurídica de la demanda se vio reflejada en la suspensión de las concesiones a finales del año 2012, pero además, mostró algunas controversias interesantes, e incorporó al Derecho Mexicano, la diferencia entre tierras y territorios, el principio *pro nomine*, y sentó las bases para reconocimiento del patrimonio biocultural como un concepto avalado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos algunos años después.

La estrategia comunicativa fue fundamental para el desarrollo del movimiento ya que el profundo impacto mediático alcanzado por el Frente en Defensa de Wirikuta y gracias a la prensa y a los integrantes del Colectivo Aho permitió que el pueblo wixárika encontrara más aliados, y mayor difusión de su problemática a nivel nacional e internacional.

Finalmente, hay que decir que la productividad de esta estrategia no fue solo en términos de la difusión de la cultura y la problemática del pueblo wixárika, sino que a través de ella se establecieron nuevas alianzas estratégicas con otros actores sociales dentro y fuera de México fueron muy importantes para desarrollar acciones del repertorio de protesta como la participación del CRW en la sesión del Foro Permanente de Pueblos Indígenas, en mayo de 2011, que no habría sido posible, sin el acompañamiento de la Iglesia Nativa de Norteamérica (NACNA).

4.2.4 La destrucción inminente de Wirikuta

El Marco Pronóstico del discurso refleja las consecuencias de no lograr el propósito de los actores protagónicos del movimiento social.

Un marco pronóstico se puede entender como:

“la proyección del problema que vaticina, augura, predice, en un modo de prever un futuro funesto de seguir la situación en su normal evolución, con base en las atribuciones que se le impugnan a los adversarios y en caso de que no se genere una reacción colectiva que lo evite” (Tamayo, 2006, p. 64).

El marco pronóstico predice un conjunto de eventos que van suceder en el futuro, acompañados de consecuencias negativas si el conflicto que se está viviendo en el presente no es detenido a tiempo.

En el amparo del 18 de julio de 2011 que pusieron las autoridades agrarias del pueblo wixárika, a través de cual reclaman a las instituciones gubernamentales la omisión de la consulta sobre la adjudicación de las concesiones mineras en Wirikuta transmite la idea de lo que significa el pronóstico como consecuencias negativas del conflicto:

“Afectaría con su actividad de manera inminente e irremediable a nuestro territorio sagrado”(Demanda de amparo 819/2011-VI, 2011).

El marco pronóstico del discurso del movimiento, anuncia una serie resultados perjudiciales, a través del cual se justifica la acción colectiva de los grupos que se ven afectados. En el caso que nos ocupa, esas consecuencias pueden agruparse en ecológicas, sociales y espirituales que no pueden ser comparadas con las ganancias de una empresa minera. Al respecto, el Consejo Regional Wixárika (CRW) dirigiéndose al presidente Felipe Calderón declaró que:

“es más barato sacar a la empresa minera que aumentar la tragedia ecológica, espiritual y social que puede provocar escarbar y sacar las entrañas de Wirikuta” (Carta Urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo, 2011)

Este breve análisis semiótico muestra a la *comparación* como figura retórica es un recurso literario para comparar la totalidad o la parte de un ente real y otro imaginario o no real. “Escarbar y sacar las entrañas de Wirikuta” es una comparación del medio físico de la reserva natural con el cuerpo de un ser vivo, que para su existencia depende de la integridad de los

elementos que lo constituyen. Al mismo tiempo, la actividad minera es una actividad subterránea en su operación directa, por ende “excavar y sacar las entrañas” tiene un sentido similar al de las actividades mineras bajo tierra.

La comparación del medio físico con un organismo vivo es una analogía que el texto sigue para comunicar la prioridad que el tiene el equilibrio ecológico, espiritual y social sobre los planes de desarrollo de las instituciones del Gobierno mexicano, por consiguiente a pesar de la pobreza y la marginación de los habitantes de la región, las consecuencias de la operación minera en un lugar como Wirikuta, traería consigo más efectos negativos que los problema económicos que se pretenden resolver con el proyecto minero de la Firts Majestic Silver (FMS).

A continuación se presentan el agua como el principal elemento simbólico del marco pronóstico con relación a aspectos, culturales, biológicos y jurídicos del discurso.

Los sitios sagrados y la salud humana

En ocasiones, el marco pronóstico parece ser más que una justificación de la acción colectiva que un mal augurio, sobre todo cuando las afectaciones del conflicto son comunes para la mayoría de los actores sociales. En el *Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta*, redactado por la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit (UWACC), el 23 de septiembre de 2010, se mencionan las consecuencias que la minería podría traer consigo para los sitios sagrados y para los habitantes del desierto de Wirikuta:

“Los manantiales sagrados donde recolectamos agua bendita se encuentra dentro de las cuencas de las venas de plata a explotarse, corriendo un inminente riesgo de contaminación por cianuro y desecamiento por las grandes cantidades de agua que usaría la industria minera” (Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta, 2011).

En el discurso la opinión del consejo está respaldada por la información oficial de la Comisión Nacional del Agua, en donde se afirma que el acuífero de Wirikuta, denominado como *Cuenca del Salado*, está sobreexplotado y presenta una baja capacidad de recuperación, lo que implica que las consecuencias también involucrarían a los habitantes de la reserva:

“el daño afectaría de manera irreversible, a 16 centros de población que se encuentran dentro de la superficie concesionada pertenecientes a 6 ejidos de la zona, así como numerosas localidades del bajo que sufrirían los efectos negativos sobre las fuentes de agua (desechamientos y contaminación) [...] sumando aproximadamente 3500 personas que resultarían afectadas” (Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta, 2011).

El marco diagnóstico entonces se presenta como una justificación doble, cultural y biológica, a través de la que exhorta de forma emotiva a los habitantes de Wirikuta a tomar parte de la acción colectiva:

“Comunicamos nuestra fundada preocupación a los habitantes de Wirikuta sobre la contaminación y desecamiento del agua que beben, del incremento de las enfermedades respiratorias, gastrointestinales o incluso cáncer debido a los venenos usados en la minería y el efecto de sus residuos químicos, los invitamos a informarse y organizarse para que no tengan que aceptar esa imposición criminal que llevará a la destrucción de sus tierras, de sus paisajes, de los que les dejaron sus abuelos y lo que les dejarán a sus hijos” (Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta, 2011).

Por otro lado, además de la salud humana, la escasez y la contaminación del agua, la minería desde la perspectiva de los wixas, también afectaría la biodiversidad de la reserva con consecuencias catastróficas, como afirma la declaración del Frente en Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa (FDW) del 18 de septiembre de 2010:

“El otorgar los permisos de operación a la empresa First Majestic Silver, provocaría la destrucción de Wirikuta, la contaminación de los ríos, el acuífero, la tierra, aire y las esencias de la vida, contra la vida de los habitantes de esta y las siguientes generaciones y contra las especies de animales, vegetales endémicos y en peligro de extinción, como ejemplo principal, el caso del Águila Real, la cual es el símbolo de la Nación” (Real de Catorce: No a la minería a cielo abierto, 2010).

La declaración hace referencia a los efectos negativos que la minería provocaría en la fauna, flora y los recursos naturales de la región, de los que depende la sobrevivencia de los habitantes de Wirikuta. Además, el texto enfatiza especialmente al Águila Real, que se encuentra en la Sierra de Catorce y es considerada una especie amenazada y casi en peligro de extinción por las leyes mexicanas desde 2010, debido a la destrucción de su hábitad en todo el país (NOM-059-SEMARNAT-2010, 2010).

La extinción de una especie como el *Aquila chrysaetos*, traería consigo dos consecuencias. Primera, efectos negativos en algunas de las demás especies animales o vegetales del desierto de Wirikuta, -especialmente en el peyote, que es considerada una cactácea única en el mundo-, debido a que en los ecosistemas todos los procesos vitales de los organismos que ahí habitan se relacionan entre sí.

Segunda, su desaparición tendría efectos negativos, en perjuicio de la identidad de la sociedad mexicana ya que el Estado mexicano, fundamenta su identidad nacional en la imagen de un Águila Real, tal y como se refleja en el escudo, la bandera, el himno nacional mexicano y la moneda nacional.

Otro de los aspectos negativos de la minería que el FDW menciona en su declaración serían las afectaciones a los monumentos históricos y a la actividad turística de Real de Catorce y el resto de la región.

Real de Catorce fue fundado en 1772, y fue declarado como zona de monumentos históricos desde el 26 de noviembre de 2012, ya que comprende 26 manzanas en las que se localizan 123 monumentos históricos del siglo XVIII y XIX. Su relevancia se debe a que la mayor parte de su arquitectura fue construida durante la época del virreinato de Nueva España, debido a que en ese entonces se convirtió en tercer productor de plata del virreinato de la Nueva España (Plano Informativo, 2014).

Por esta y otras razones, Real de Catorce, fue incorporado desde 2001 al programa de “Pueblos Mágicos” por la Secretaría de Turismo Federal (SECTUR) para resguardar la riqueza cultural de localidades que tienen atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad y magia que emana en cada una de sus manifestaciones socio-culturales y que representan una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico (Servín, 2011).

Por todas esas razones, la minería representa un problema serio en Real de Catorce, ya que desde la perspectiva de algunos de los ejidatarios, el patrimonio histórico de un “pueblo fantasma” que se sostiene principalmente del turismo se vería afectado gravemente en cuanto al:

“deterioro de monumentos arquitectónicos y la transformación física del medio, aspectos que la mayoría de los turistas vienen a admirar y a disfrutar, ya que la población, mínimo el 90%, depende de la derrama económica que deja el turismo. Aunque Real de Catorce tiene un pasado minero, en la actualidad, por esa historia y esos vestigios arquitectónicos heredados, su vocación es puramente turística. El proyecto minero, pretende dar una fuente de empleo temporal, cuyas consecuencias acabarían con las formas de subsistencia actuales” (Real de Catorce: No a la minería a cielo abierto, 2010).

Lo anterior, respalda la opinión de Melucci (1999) de que uno de las características de los movimientos sociales que impulsa la acción colectiva es el miedo a una catástrofe de naturaleza irreversible Melucci (1999, p. 95).

En resumen, el marco pronóstico del discurso muestra que existen consecuencias negativas para los wixaritari y para los ejidatarios si la minera entrara en operación que justifican la acción colectiva porque las afectaciones en el agua a causa del metabolismo minero.

El agua es el elemento simbólico que se presenta como punto de partida para la acción colectiva, ya que de su conservación dependen las prácticas rituales de los wixaritari, la salud de la población, el equilibrio de los ecosistemas y la actividad turística, por lo que es una constante a lo largo de todo el discurso.

4.3 Reflexión

Este capítulo presentó al análisis de los proceso de enmarcado de los actores sociales a partir de los cuales se construyó la identidad colectiva del movimiento (Figura 8).

El marco diagnóstico del discurso del movimiento presenta explícitamente aspectos del conflicto que corresponden al patrimonio biocultural de la reserva natural de Wirikuta compartido tanto por lo wixaritari como por los habitantes de los ejidos. Presenta desde la perspectiva del pueblo wixárika, que la expedición de las concesiones mineras en la reserva de

Wirikuta, como el conflicto central en torno al cual se produce la acción colectiva, pero también revela que lo que enfrentan los pueblos indígenas es una problemática más profunda que tiene que ver con el reconocimiento de la autonomía y la libre determinación, y la legitimidad de representación política frente al Estado mexicano y la sociedad civil.

Por otro lado, desde la perspectiva de los antagonistas del movimiento, la minería es una alternativa de solución para resolver problemáticas más profundas que afectan a los habitantes de los ejidos, como la pobreza, la marginación, la migración y la desintegración familiar.

El marco motivacional presenta la estructura argumentativa del discurso que motiva la acción colectiva a partir de la gran cantidad de leyes y ordenamientos relativos que existen en cuanto a la protección de los derechos de los pueblos indígenas al territorio, la consulta y al de los habitantes de la reserva al desarrollo social..

A su vez, estos argumentos justifican la acción colectiva de los protagonistas del conflicto, porque muestran que la relación entre naturaleza y cultura es la base en la que se fundamenta la identidad del pueblo wixárika, y que su protección está en función de su relación con el Estado mexicano y con Derecho Positivo mexicano.

EL principal argumento cultural, es que la peregrinación a Wirikuta es un hecho fundamental para el bienestar del pueblo wixárika y el equilibrio ecológico, y que el territorio de Wirikuta, a diferencia de otro espacios, no es un medio de ganancias; sino que tiene una dimensión simbólica en la que setá basada su identidad como pueblo indigena, ahí viven sus ancestros, por lo que jamas podrá ser considerado como una mercancía o un botín.

Las razones de los antagonistas residen en la urgencia de desarrollar económicamente la región, que es afectada por la pobreza, la marginación y la desintegración familiar, por lo que la operación del proyecto minero significaría la generación de una gran cantidad de empleos.

El marco estratégico del discurso determinó como objetivo principal de los protagonistas del movimiento, la cancelación de todas las concesiones mineras en Wirikuta, la recategorización de los lugares sagrados como zonas de conservación ecológica y cultural prioritarias.

El amparo interpuesto el 18 de julio de 2011 mostró que la estrategia de argumentación jurídica a se baso en el derecho al territorio, a la consulta, la desarrollo social y al medio ambiente sano, la distinción entre tierras y territorios y el principio pro nomine y la implementación de estas ultimas en los juicios de amparo.

La estrategia comunicativa fue fundamental para el desarrollo del movimiento ya que el profundo impacto mediático alcanzado por el Frente en Defensa de Wirikuta y gracias a la prensa y a los integrantes del Colectivo Aho permitió que el pueblo wixárika encontrara más aliados, y mayor difusión de su problemática a nivel nacional e internacional.

Las alianzas estratégicas con otros actores sociales dentro y fuera de México también fueron muy importantes para desarrollar acciones del repertorio de protesta como la participación del CRW en la sesión del Foro Permanente de Pueblos Indígenas, en mayo de 2011, que no habría sido posible, sin el acompañamiento de la Iglesia Nativa de Norteamérica (NACNA).

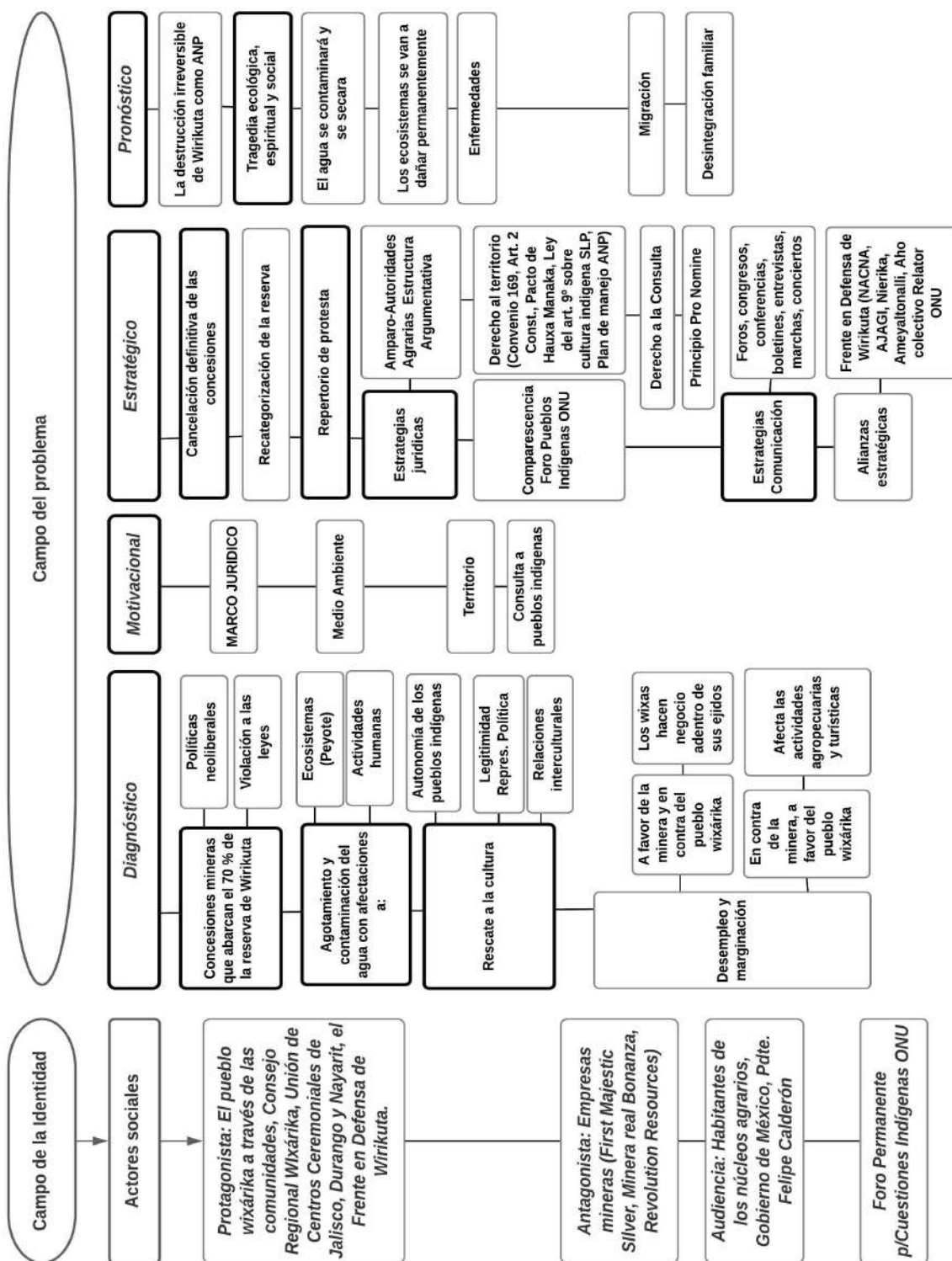
El último marco, el del pronóstico presenta que para los protagonistas wixaritari, la operación minera en Wirikuta ocasionaría una tragedia ecológica, espiritual y social y que el agua, como recurso natural es el aspecto más crítico porque tiene efectos en la continuación de las tradiciones, la salud humana, el equilibrio de los ecosistemas y el desarrollo social y económico de la región.

Los marcos de la acción colectiva del Movimiento en Defensa de Wirikuta aparecen como conceptos jurídicos, como territorio, autonomía, representación política, legitimidad y libre determinación, que hacen referencia la identidad nacional y a su relación con el Estado mexicano

El discurso político del pueblo wixárika, ha logrado transmitir la ideología del movimiento con respecto a la existencia de un patrimonio tangible e intangible en los textos de los años 2010 y 2011, y de manera explícita y contundente a través del concepto de patrimonio biocultural en noviembre de 2012, en el que se hace énfasis en que ese patrimonio no solamente le pertenece al pueblo wixárika sino también a los habitantes campesinos de Wirikuta, de manera que se muestra los puentes que existen entre los marcos de interpretación de los actores, a partir de orientaciones culturales, ecológicas, sociales, económicas y políticas.

Así mismo puede afirmarse que los procesos de enmarcado de los actores sociales son determinantes para la construcción de una identidad colectiva, sin la cual no podría producirse un movimiento social.

Figura 8. Enmarcado del discurso del Movimiento en Defensa de Wirikuta. Elaboración propio.



CAPITULO 5 LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DEL MOVIMIENTO EN DEFENSA DE WIRIKUTA

Desde principios de los años 90, la metodología de los marcos de la acción colectiva ha contribuido a explicar aspectos de los movimientos sociales que no se aprecian a primera vista en el discurso de los actores sociales. Esta metodología ha sido retomada en los trabajos de Gamson (1992); Gerhards (1995); Hunt, Benford y Snow (1994); Sidney Tarrow (1997); Rivas (1998); McAdam, McCarthy y Zald (1999); Della Porta (1999); Laraña (1999); Chihú (2002a, 2002b, Máiz (2004).

A través de los marcos de interpretación, los actores de los movimientos sociales suelen construir un discurso político buscando expresar su percepción del conflicto, sus motivaciones y su solución a la problemática. El discurso además, usualmente suele estar envuelto en un simbolismo que es el resultado de la eficacia y la fuerza operativa de la cultura en la sociedad tanto en la acción individual como en la colectiva (Giménez, 2005, p. 85), por lo que es posible decir, que los movimientos sociales tienen una dimensión simbólica a través de la cual se revelan aspectos sobre la ideología y la identidad colectiva de los movimientos sociales de América Latina.

Este capítulo final tiene el objetivo de mostrar la relevancia de la dimensión simbólica del discurso político del pueblo wixárika como un mecanismo que contribuye a la construcción de la identidad colectiva del Movimiento en Defensa de Wirikuta.

5.1 La dimensión simbólica de la protesta

De acuerdo a Gilberto Giménez, la cultura es es la organización social del sentido, de ahí que lo simbólico puede entenderse como:

“el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles también llamadas “formas simbólicas”, y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad y relación (Giménez, 2005, p. 68).

Hay que enfatizar al respecto, que las representaciones sociales no son elaboraciones del sujeto, sino que le son inculcadas por un sector de la sociedad que busca transmitirle “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido. Al ser externas, y tener una intencionalidad práctica que contribuye a la construcción de una realidad común, puede decirse que las representaciones sociales dependen de la ideología y del contexto social de los individuos” (Jodelet citado en Giménez, 2005, p. 82).

Desde la perspectiva semiótica de Iuri Lotman, el símbolo puede ser entendido a partir de diferentes cualidades más que por una definición única, entre ellas, mantienen una relación entre el plano de la expresión y el plano del contenido y es un texto en sí, porque puede ser percibido visualmente como un icono, pero en lo elemental son condensadores semióticos de la cultura que pueden ubicarse dentro de varias esferas de sentido (Navarro, 1993, p. 47).

Por otro lado, el símbolo puede ser comprendido desde la perspectiva antropológica de Mircea Eliade (1964), al estudiar el fenómeno religioso. Según Eliade, los símbolos deben ser entendidos como:

“un lenguaje al alcance de todos los miembros de la comunidad e inaccesible a los extraños, pero en todo caso un lenguaje que expresa [...] la condición social, psíquica e histórica de la persona que lleva el símbolo y sus relaciones con la sociedad y el cosmos” (Eliade, ([1964]1972), p. 403).

El *símbolo* en este sentido es un identificador y un comunicador, es decir, clasifica y transmite la identidad y la posición social de un individuo, así como la forma en la que se relaciona con su comunidad de origen y con la divinidad, con lo sagrado, lo que va más allá del mundo conocido.

El símbolo es también polisémico: “una de las características del símbolo es la simultaneidad de los sentidos que revela” (Eliade, ([1964]1972), p. 402), lo que lo hace al mismo tiempo ambiguo porque su significado se completa con la interpretación del lector. En ocasiones la ambigüedad que caracteriza al símbolo es lo que facilita el alineamiento de los marcos de interpretación entre sujetos, actores y el movimiento social, y posteriormente a partir de este proceso de “identificación” se consolida una identidad colectiva.

La dimensión simbólica de la cultura está presente en cualquier parte de la vida cotidiana y de la vida política. Durante la lucha se retoman o se generan símbolos e ideologías que legitiman la acción colectiva (Tarrow, 1997, p. 210), por lo que los movimientos sociales requieren de símbolos, que les otorguen identidad, cohesión, y que influyan en otros individuos neutrales para que se adhieran a la causa (Tarrow, 1997, p. 209).

La identificación de los actores sociales con los símbolos requiere de un proceso cognitivo en el que la dimensión simbólica del discurso político transmita a la audiencia el sentido del mensaje del movimiento, a través de un proceso interpretativo en el que se alinean o no, los referentes culturales y sociales de los diversos actores sociales.

La mayor parte de esas representaciones sociales exteriorizadas denominadas como formas simbólicas por Gilnerto Gimenez (2005, p. 75), son derivadas de la tradición cultural wixárika mesoamericana, por ejemplo, el *quincunce*, puede entenderse como un símbolo que es el resultado de un proceso cósmico que originó un modelo cultural del espacio, a partir del cual se distinguen los los cuatro rumbos del universo del *axis mundi* como centro (López Austin, 2009, p. 29). Otras en cambio, como *Nación*, *Autonomía* y *Deuda Histórica* tienen su origen en conceptos modernos que surgieron a finales del siglo XIX y principios del XX.

De acuerdo a los fines de este trabajo, a continuación se presenta la dimensión simbólica del discurso del Movimiento en Defensa de Wirikuta a partir de los símbolos, significados y sentidos que aparecen en su discurso político y de sus repertorio de protestas y su relevancia en la construcción de la identidad colectiva del movimiento.

5.2 Identidades simbólicas de la acción colectiva

Los pueblos originarios son la raíz de la identidad mexicana.

El 9 de mayo de 2011, el Pueblo Wixárika le entregó por primera vez, una carta urgente al presidente de México, Felipe Calderón, en forma de un documento impreso en idioma español. El emisor del texto, fue el Consejo Regional Wixárika (CRW). Las formas simbólicas se expresan a través de metáforas como parte de la función poética del mensaje para hacerlo más atractivo y accesible a los destinatarios. El contenido de éste se refiere a la identidad de los protagonistas del Movimiento por medio de su auto descripción:

"Señor presidente, somos originarios de este país, somos la raíz antigua y reiteramos: no nos destruyan la cultura wixárika, no se destruyan ustedes mismos por ignorancia de no saber lo que contienen esos valles de Wirikuta y esa sierra donde se ilumina el mundo" (Carta urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo, 2011).

Una metáfora, es una figura retórica, que consiste en identificar un término real con otro imaginario, existiendo entre ambos una relación de semejanza, asimismo, la metáfora permite transmitir ideas complejas en pocas palabras (Retóricas.com, 2019).

La primer metáfora es "Somos la raíz antigua" y se refiere a lo protagonistas del Movimiento. En este párrafo, la identidad comienza a ser descrita al afirmar que los wixaritari son originarios de México, justificando su existencia como pueblo indígena y su interés por el conflicto de Wirikuta; esa originalidad es lo que exhibe la semejanza entre un pueblo indígena actual y su origen cultural a través de la "raíz", como un elemento que toda especie biológica tiene, y a partir de la que se desarrolla. Lo que la metáfora transmite entonces, es que el pueblo Wixárika forma parte de la base en la que se consolidó el México contemporáneo, lo que significa que si bien defienden su autonomía como pueblo indígena, también se asumen como parte de un Estado pluricultural.

Otra parte del texto muestra que las identidades de los actores sociales son múltiples en relación al ámbito tradicional, comunitario, político, económico y simbólico, sin que por eso entren en conflicto entre ellas:

"Somos cantadores, peregrinos, sembradores, somos autoridades de nuestro pueblo de maíz, venado y sol. Somos mexicanos y nos vestimos de flor porque cantamos la paz" (Carta urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo, 2011).

De acuerdo a la carta que entregaron, el Consejo Regional Wixárika (CRW) inicia su discurso a través del vocativo "Somos", que incluye a todas las y los wixaritari de las comunidades y centros ceremoniales tukipa. Enseguida, se presentan como cantadores y peregrinos. La sociedad wixárika se estructura a partir de un sistema de cargos donde intervienen

el gobierno de los jicareros o *xukurikate*. Un jicarero comienza como peregrino, pero conforme pasa el tiempo pueden llegar a convertirse en un chamán o mara'akame (singular), es decir, en un hombre sabio que conoce la cultura, la costumbre.

No todos los chamanes o mara'akate (plural) son iguales, la mayoría de ellos son curanderos o músicos. Éstos últimos, portan un instrumento ritual: la kanary (guitarra pequeña) o el xavel (violín), con los que tocan canciones que solo se interpretan durante las peregrinaciones.

De todos los mara'akate que se forman en la comunidad, solamente algunos se convierten en cantadores (*tatuwani*) y por lo tanto tienen mayor jerarquía. Tienen la función de invocar a los dioses ancestros a través de cantos chamánicos que pueden comenzar en la noche y prolongarlos hasta el amanecer durante varios días. La voz es el vehículo de la tradición oral, es decir de la memoria histórica, porque a través del canto el mara'akame narra episodios mitológicos, sobre el origen de la vida, del mundo, del ser humano y su papel en él. (M. Anguiano, comunicación personal, 12 de septiembre de 2019).

El siguiente fragmento de un canto grabado el 11 de marzo de 2013, en el Cerro del Quemado, al término de una peregrinación que llevó a cabo un grupo del Tukipa de San Andrés Cohamiata. El mara'akame José Luis Ramírez “Katira” de forma inédita lo realizó primero en idioma wixárika y después en español¹⁰¹, para que las personas no indígenas que nos encontrábamos ahí pudiéramos entenderlo:

“Colibrííííí, colibrí....

Allá se vino del mundo mas allá del mundo
Un hombre con conciencia con conocimiento
se vino cantando con sus tambores.
Trueno, trueno, trueno, trueno,
Colibrí, colibrí...
Con diferentes colores, con brillantes colores

¹⁰¹ Los cantos de los *mara'akate* no son en el idioma wixárika popular, sino en una especie de lenguaje vernáculo que no es comprensible del todo para los hablantes wixaritari, apenas si reconocen algunas frases y palabras. Como otras formas simbólicas sagradas, el vehículo para comunicarse con los dioses, no puede ser “de este mundo” por eso es un “lenguaje sagrado”.

Trueno, trueno, trueno trueno, trueno, trueno,
trueno, trueno, trueno, trueno, los mensajes,
los mensajes de mas allá del mundo.
Cura cura, cura cura, cura cura, cura cura,
Nuestra mente, nuestra alma, cura cura.
Cura cura, cura cura
Nuestro cuerpo y nuestra mente, nuestra alma, cura cura.

Cura cura, venadito Kauyumari
venadito cura cura,
a nuestra familia cura cura.
Cura cura” (La peregrinación a Wirikuta, Diario de campo, 2013).

Desde un inicio, el *mara'akame* o chaman, ha tenido un papel fundamental en la lucha del pueblo wixárika, incluso algunos jicareros dicen que antes de que el conflicto minero en Wirikuta se diera a conocer públicamente en el año 2009, los *mara'akate* ya lo habían advertido. (Carrillo, comunicación persona, 2019).

Están presentes en los momentos más importantes de la acción colectiva por ser los que mejor conocen la cultura wixárika, la localización de los lugares y sitios sagrados y el significado de los símbolos.

Con base en esto, el pueblo wixárika se presenta a sí mismo a partir de sus múltiples identidades sin que por ello entren en conflicto, a partir de las posiciones que los individuos pueden tener en la sociedad wixárika, en su estructura social, política o económica.

Por otra parte, los wixaritari también describen su identidad como “sembradores”, lo que no es de extrañar porque mediante la agricultura los indígenas desarrollan su espiritualidad y su relación con la naturaleza. El pueblo wixárika es un pueblo de agricultores y su alimentación se basa en el consumo del maíz. Han sabido conservar un importante banco genético de cinco variedades de maíz: blanco, amarillo, azul, rojo y rosa, y el método de cultivo en terrazas o coamil (Imagen 19).

Imagen 19. Variedades de maíz que cultivan los wixaritari en sus comunidades. Fotografía tomada en San Andrés Cohamiata, Jalisco, 2013.



Esto se debe a que los pueblos indígenas participan de saberes y experiencias milenarios en el manejo de la biomasa y de la biodiversidad que se místificaron. Gracias a los conocimientos y las tecnologías de origen mesoamericano, han conformado centros de diversidad biológica, en torno a los que se domesticaron la mayor parte de las especies vegetales del mundo.

Todo es parte de el patrimonio biocultural por el que luchan los pueblos indígenas, definido por Eckart Boege como:

“El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas se traduce en bancos genéticos de plantas y animales domesticados, semidomesticados, agroecosistemas [paisajes bioculturales] plantas medicinales, conocimientos [tradicionales] rituales y formas simbólicas de apropiación de los territorios. En torno a la agricultura [los indígenas] desarrollan su espiritualidad e interpretan [de manera unitaria] su relación con la naturaleza. Las culturas indígenas participan de saberes y experiencias milenarios en el manejo de la biomasa y de la biodiversidad” (Boege, 2008, pp. 19-24)

Finalmente, otra figura retórica que se encuentra presente en esa carta, es la *personificación*, cuando afirma que: “quieren asesinar a nuestra madre, la Tierra”. A través de esa

figura, el discurso le atribuyen cualidades humanas a entes inhumanos, en este caso la Tierra a la que se le considera una madre para todos los wixaritari.

El pueblo del Maíz, el Venado y el Sol

Mientras que algunas teorías del análisis de los movimientos sociales sostienen que durante la lucha se retoman o se generan símbolos e ideologías de la acción colectiva, pero que no la consideran relevante en para el análisis de la acción colectiva, otros autores como Touraine, 1993; Melucci, 1991; Chihú, 2006; y De la Rosa, 2016, sí reconocen la influencia del discurso simbólico en el desarrollo de los movimiento sociales y en la construcción de marcos que brinden una identidad colectiva (De la Rosa, 2016, p. 223).

La carta del 9 de mayo de 2011, hace referencia a la identidad del pueblo Wixárika como el pueblo “del Maíz, el Venado y el Sol”. Estos tres elementos son símbolos culturales muy importantes para el pueblo Wixárika, tanto que está presentes en las diferentes tradiciones de la religión wixárika y se han transmitido de generación en generación hasta el presenta, de modo que exhiben el desplazamiento y la variabilidad que los caracteriza (Eliade, 1964, p. 394).

Por un lado, la importancia simbólica del maíz radica en que la sobrevivencia de la sociedad Wixárika no sería posible sin él ni tampoco la de los demás pueblos indígenas. El maíz puede ser de cinco colores, blanco, amarillo, azul, rojo y pinto o moteado es el alimento principal y se ofrenda a los dioses (M. Anguiano, comunicación personal, 12 de septiembre de 2019).

El maíz es un elemento central en la cosmovisión mesoamericana tan cercano a los indígenas de México, por su biología y por sus mitos.

En el mito de la boda del maíz, por ejemplo, narra que en aquellos tiempos, el casamiento de Watakame, el primer agricultor y único sobreviviente del diluvio que limpió el mundo, con cinco cinco muchachas Niwetsikas, es decir, cinco diosas del maíz. Preuss documentó en 1907 este mito de la boda del maíz, donde narra como tras una gran hambruna, Watakame siguió hasta una casa a una paloma que tenia en el pico masa de maíz, con la intención de comprar maíz, hasta que llegó a una casa en la que una viejita salió y le entregó una muchacha maíz, que al tenerla en su casa hacia que cayeran del cielo montones de maíz cada mañana, sin embargo Watakame incumplió los cuidados que debía brindarle a Niwetsika hasta que la perdió:

“-Vengo solo y quiero comprar maíz.

-Bueno, si quieres te doy una muchacha.

Ella abrió la puerta y exclamó: —Ven maíz amarillo; maíz rojo, ven; maíz negro, ven; maíz pinto, ven; maíz blanco, ven; ven, flor de calabaza; ven, amaranto rojo. Maíz amarillo, tú te vas a ir con él.

—No.

—Maíz rojo, te vas.

—No.

—Maíz negro, te vas.

—No. No voy.

—Maíz pinto, te vas.

—No voy. Mañana o pasado mañana me va a regañar. Camino muy despacito.

—Flor de calabaza, te vas.

—No, me cortará con un cuchillo.

—Amaranto rojo, te vas.

—No, me tirará.

—Construye cinco trojes y un adoratorio bonito. Durante cinco días coloca flores rojas de cempasúchil en el sur, flores amarillas de cempasúchil en el Norte, betónicas en el Oriente, tempranillas en el Poniente, y en el centro vas a colocar flores de corpus. Durante cinco días enciende una vela. No vayas a regañar a las muchachas. Ponlas en el adoratorio. Y nunca dejes de barrerlo. Watakame se fue a su casa e hizo como le dijeron” (Neurath, 2009).

El relato indica que solamente haciendo la fiesta conforme a las instrucciones de la madre de las madres del maíz, el alimento vuelve a regresar con los seres humanos. (Neurath, 2002, p. 272). Esto significa que se deben llevar a cabo las prácticas rituales que preparar el terreno donde se va a sembrar. Antes de comenzar la siembra, se hace un hoyo en la tierra donde ofrendan velas, sangre de venado y maíz principalmente y así las deidades les asegurarán una buena cosecha (M. Anguiano, comunicación personal, 12 de septiembre de 2019).

La estrecha relación entre el maíz y las y los wixaritari, también se observa en el lenguaje wixárika, en el que existen formas lingüísticas semejantes entre el concepto maíz y el del ser humano. Pongamos el caso de la relación inversa que existe entre *iku* que significa maíz; y *uki*, que significa “hombre”.

Las etapas de la vida del ser humano están relacionadas con las etapas del crecimiento de una planta de maíz; y finalmente no se puede olvidar que el ciclo agrícola está articulado con el ciclo ritual y político además.

En segundo símbolo, el venado es un personaje recurrente en los mitos. El venado es un desdoblamiento de la deidad *Tamatsi Kauyumari* (Nuestro Hermano Mayor el Venado Azul). Según Gutiérrez (2010), esta deidad a veces se presenta como un acompañante del *Tatewari* (el Abuelo Fuego) o Tawerik+ (el Padre Sol) y es un héroe cultural porque fue quien guió al resto de las deidades durante la primera peregrinación, y posteriormente, también guió a los primeros peregrinos wixaritari hasta Wirikuta, donde él mismo ofreció su vida como un sacrificio, y se transformó en el peyote o hikuri que al ser comido por los peregrinos hizo que estos obtuvieran *nierika* “visiones mágicas” más allá de la realidad tangible.

Dada la importancia de ese simbolismo, puede entenderse el disgusto del pueblo Wixárika cuando vio la imagen caricaturesca de un venado al que llamaron “Huichi” en la propaganda publicitaria de los Juegos Panamericanos de 2011, por lo que el primero de septiembre de ese mismo año, el Consejo Regional Wixárika expresó públicamente su desaprobación, por el uso de la identidad de una de las deidades de la cultura wixárika (Imágen 20).

Antonio García y Olegario Mejía, que manifestaron la desaprobación expresaron al respecto:

“De ninguna manera estamos en contra de los juegos panamericanos, pero sí nos parece una falta de respeto que nos vean a los indígenas como un folclor y encima, también convirtieron en una imagen caricaturesca a un ser venerado por nosotros” (López, V. 2011).

Finalmente, también hay que agregar que es uno de los animales sagrados de la religión wixárika, y cuando se acaba la peregrinación a Wirikuta, protagoniza las prácticas rituales de los jicareros que se dirigen nuevamente a las cercanías de sus comunidades, para cazar tres o cuatro especímenes por cada uno de los grupos.

Cuando los peregrinos cazan a los venados, éstos son destazados para separar la carne comestible y cocerla en un hoyo bajo la tierra, y después, es repartida entre todos porque la carne de venado es sagrada, y su consumo brinda fuerza y larga vida. Las pestañas son retiradas de los

Imagen 20. Izquierda, altar con osamenta de venado recubierta de estambre con figura de milpa y acompañado de peyotes. Fotografía tomada en sitio sagrado de Kauyumari Mayewe, Catorce. Derecha, "Huichi", imagen promocional de los Juegos Panamericanos, 2011¹⁰².



ojos de venado y los *mara'akate* las guarda junto con sus *muwieris* porque ayudan a obtener las visiones *nierika*. La piel, el hígado, la sangre y los huesos también se conservan. El venado se convierte entonces en una hierofanía, porque prolonga lo sagrado indefinidamente, hasta que es consumido por los individuos (Elíade, 1964, p. 400).

El tercer símbolo es el Padre Sol (*Tawerk+*, *Tau*, *Táyau* o *Tawiewiekame*) y representa a lo más sagrado que existe para los wixaritari. El Padre Sol, marca el inicio de la vida humana y toda una epopeya para lograr su existencia. De acuerdo a Gutiérrez, el ciclo ceremonial narra la historia del Padre Sol, desde sus orígenes lunares, hasta su muerte:

“En los principios del tiempo, no había en el mundo más luz que la de la Luna, lo que traía muchos inconvenientes a los hombres, reuniéronse entonces los principales de ellos para ver la manera de dotar al mundo de mejor luz, y le rogaron a la Luna que les enviase a su único hijo, muchacho enfermo, cojo y tuerto. Comenzó ella por oponerse, pero consintió al fin. Diéronle al muchacho un vestido de ceremonia, con sandalias, plumas y bolsas para tabaco; lo armaron de arco y flechas, y le pintaron la cara, arrojándolo luego a un horno [el fuego] donde quedó consumido. Pero el muchacho resucitó, corrió por debajo de la tierra, y cinco días después apareció como el Sol” (Gutiérrez, 2010, p. 58).

¹⁰² <https://ladobe.com.mx/2011/09/usan-imagen-sagrada-de-cultura-huichol-como-mascota-de-los-panamericanos/>

Este mito conserva su actualidad según por el profesor Muwieritémai¹⁰³ añadiendo al relato algunos detalles:

“Cuando los dioses decidieron crear el Sol, sacrificaron a cinco niños arrojándolos a un horno bajo la tierra. La primera vez que echaron uno salieron aves, como el búho. Luego echaron otro y solamente salió humo y lumbre, no dio resultado. Luego echaron la nube y de la nube salió la luna, y así sucesivamente hasta que echaron al último, al quinto y sí dio resultado. Era un niño que andaba jugando con su arco y su flecha, y además tenía muchas ampollas, lo que significaba que estaba caliente por dentro. Lo arrojaron y al quinto día el niño salió por Wirikuta”(Profr. Muwieritémai, comunicación personal, 12 de septiembre de 2019).

Lo que comenta Carrillo, demuestra que el símbolo se caracteriza por su desplazamiento en todo el mundo y a lo largo de la historia, su variabilidad de presentaciones y su carácter múltiple (Eliade, 1974).

El maíz, el venado y el sol, son símbolos polisémicos que tienen una relación muy estrecha con el pasado, el presente y el futuro de del pueblo wixárika y tienen múltiples identidades:

- a) el maíz, es un alimento cotidiano, a la vez que es deidad y ser humano,
- b) el venado, es un alimento ritual, a vez que es deidad y es peyote, y
- c) el Sol, es un astro celeste, a la vez que es la deidad más importante de todas.

Todos estos significados están adaptados en varios contextos discursivos, como los mitos, las prácticas rituales, la artesanía, los discursos políticos, la parafernalia de las marchas y en las consignas del movimiento.

Nación wixárika

Otro aspecto simbólico del discurso del Movimiento en Defensa de Wirikuta, en relación a su identidad política como pueblo indígena, es el concepto de Nación, que puede resultar

¹⁰³ Francisco Carrillo Zamora.

controvertido, en tanto las distintas propuestas que se han hecho, y recientemente por su relación con el Estado. En la segunda carta al presidente Calderón, está escrito:

“Somos la Nación Wixárika junta. Todas las comunidades juntas” (Carta urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo, 2011).

Al respecto, ¿es el pueblo wixárika efectivamente una Nación? ¿Lo es acaso porque incluye a todas las comunidades indígenas wixaritari? ¿Cuál es la diferencia entre pueblo y nación y porque hacen ese cambio en el discurso?

En la carta del 9 de mayo de 2011, el emisor implícito hasta cierto punto se hace presente a través de un vocativo plural “Somos la Nación Wixárika junta. Todas las comunidades juntas” (Carta Abierta del Pueblo Wixárika al presidente Felipe Calderón, 2011) de donde se distinguen dos elementos importantes, el concepto de Nación y el de Comunidades.

Ambos conceptos entran en contradicción en el marco jurídico mexicano, porque el primer concepto solamente está reconocido para México en vista de que se trata de un Estado libre y Soberano con base a que tiene una población, un territorio nacional y sus ordenamientos. Por Comunidades, se entiende el tipo de tenencia de la tierra -derechos agrarios- en la que habitan los pueblos indígenas. La polémica parte de la contradicción entre la autonomía de los pueblos indígenas su libre determinación y la soberanía como Estado Nacional de México en el marco del derecho internacional.

El concepto de Nación, ha sido abordado también desde el marxismo y el historicismo romántico. Desde el primero, con base en el materialismo histórico el concepto de nación tiene que ver con que la Nación es una organización social que corresponde a una formación económica social capitalista, en vista de que surgieron a partir de las formas de producción capitalistas durante la revolución industrial (Rodríguez, 2010). En esta definición no implica la noción de identidad cultural. Menciona la cultura, en el sentido patrimonial, material que una formación capitalista posee, pero no en términos subjetivos. Otra definición de nación fue hecha en 1920 por el sociólogo francés Marcel Mauss, la relaciona con los valores morales mentales y culturales que una sociedad comparte y su relación por primera vez, con el Estado. Entonces, Mauss afirma que es:

“una sociedad material y moralmente integrada con poder estable, permanente, fronteras determinadas, relativa unidad moral, mental y cultural de los habitantes que se adhieren conscientemente al Estado y a sus leyes”. (Citado por Robinson, 1977, p.139).

Desde el historicismo romántico en cambio, la Nación o las naciones, han surgido en todos los períodos históricos, dicho en otras palabras, existen desde el principio de la humanidad y en todos los rincones del mundo. Rodolfo Mario Agoglia, en pleno trabajo reflexivo sobre la filosofía de Johann Gottfried von Herder señala que:

“La Nación es el complejo de las fuerzas espirituales propias de cada pueblo, es un organismo espiritual de base natural que crece y se desarrolla en el tiempo. Arte, lenguaje, literatura, religión, costumbres, son los ingredientes que componen esa unidad orgánica y dinámica que evoluciona lenta e inexorablemente hacia su pleno y total desenvolvimiento” (Agoglia, 1986, p. 86).

A diferencia de las teorías de Marx y de Mauss, la definición de Agoglia recoge aspectos subjetivos que caracterizan a los pueblos, con cuando dice fuerzas espirituales propias que pueden ser entendidas como los motores o motivaciones trascendentales que impulsan a un pueblo a alcanzar sus fines. Para Agoglia también la nación tiene una cualidad organicista y por tanto evolutiva que se nutre a partir de fenómenos como el arte, el lenguaje, la literatura, la religión, y las costumbres, todos relacionados a procesos semióticos:

“De acuerdo a Cesar Quintero, una nación está constituida por cuatro elementos: población, territorio, tradiciones comunes y aspiraciones colectivas” (Quintero, 1973).

A diferencia de Agoglia, la definición de Quintero asocia las tradiciones de un grupo social con el territorio. Esto significa que la identidad no solamente se basa en aspectos culturales compartidos, sino que una superficie, también puede ser un territorio en la medida que un grupo determinado le atribuye esos valores, convirtiéndolo de ser un espacio simple a un territorio. La definición de Quintero expresa mejor el significado que el CRW quiere transmitir con el mensaje, “Somos la Nación Wixárika. Todas las comunidades juntas”, ya que encierra la carga simbólica

de su identidad unida a la del territorio de Wirikuta y a los objetivos concretos que tiene el movimiento.

Antagonista

El discurso se refiere a los opositores como aquellos que contradicen los principios de la naturaleza dictados por las deidades, como se estableció en el Mensaje de las deidades del 6 de febrero de 2011:

“Se les pide a las personas que están en contra de su propio creador, que dejen en paz los lugares sagrados, de las deidades del universo celestial” (CRW-FDW, 2012).

El antagonismo desde la perspectiva del pueblo wixárika surge de las personas que mediante sus acciones contradicen los principios de la cosmovisión wixárika mesoamericana, en la cual el orden del universo determina el papel de los seres humanos en la tierra, y la continuidad de la vida dependen de la continuidad de la tradición y el respeto por lo sagrado.

5.3 Asesinar a la Madre Tierra

El marco del diagnóstico hace referencia a la percepción del conflicto de los actores sociales del movimiento, y a los agentes causales responsables. El conflicto se define en lo general, por las concesiones mineras que fueron otorgadas a la empresa minera First Majestic Silver, en el lugar sagrado de Wirikuta, pero este hecho no es más que otro síntoma de las políticas neoliberales a las que los gobiernos latinoamericanos se sumaron desde principios de los años 80.

Al respecto, Santos de la Cruz, del Consejo Regional Wixárika (CRW) se pronunció afirmando frente a la prensa internacional en la ONU, que ese tipo de acciones:

“dan preferencia a los intereses transnacionales y corporativos [...] (con lo que) están secuestrando y quieren asesinar a Nuestra Madre la Tierra, y buscan la desaparición

forzada de la tradición de todo un pueblo, el pueblo Wixárika” (Wixárika's People Statement, 2011).

En esta declaración, llama la atención cuando de la Cruz, hace énfasis en el concepto jurídico de *desaparición forzada*, que de acuerdo con se trata de:

“El arresto, la detención, el secuestro o cualquier otra forma de privación de libertad que sean obra de agentes del Estado o por personas o grupos de personas que actúan con la autorización, el apoyo o la aquiescencia del Estado, seguida de la negativa a reconocer dicha privación de libertad o del ocultamiento de la suerte o el paradero de la persona desaparecida, sustrayéndola a la protección de la ley” (Organización de las Naciones Unidas, 2016).

Aunque la definición no puede ser aplicada del todo, de la Cruz destaca que la desaparición forzada de la tradición cultural es la desaparición forzada del pueblo Wixárika, en complicidad con el Estado mexicano a partir de la privación de la libertad, de la libertad de ser y de tener una identidad cultural, y no solamente un conflicto por los recursos naturales de un territorio.

Lo anterior muestra lo que afirma Melucci, en cuanto a que los conflictos sociales se han trasladado del ámbito del sistema económico industrial hacia una dimensión cultural en la que se ven afectados la identidad personal, el tiempo y el espacio en la vida cotidiana, la motivación y los patrones culturales (Melucci, 1999, p. 33). Desde esta perspectiva, la lucha del pueblo wixárika se vuelve preponderante, cuando la cultura es lo que está en juego dentro de la arena política.

El proyecto minero Esperanza Silver de la empresa minera FMS, no es la primera amenaza a la que se enfrenta el pueblo Wixárika en los últimos años, pero si se trata de un gran obstáculo para “el rescate a la cultura”, que de acuerdo al discurso del Movimiento, es necesario atender varios problemas fundamentales como la autonomía de las comunidades indígenas; la legitimidad de las autoridades y representantes políticos; el papel de los ajenos a la cultura en los conflictos de los pueblos indígenas; y la conservación de los sitios y lugares sagrados (J. Carrillo “Chon, comunicación personal, 9 de julio de 2019).

El CRW afirmó que al desarrollar las actividades mineras en la reserva de Wirikuta, “se violentan derechos humanos, territoriales, ambientales, espirituales, históricos y culturales” del pueblo Wixárika (Wixárika's People Statement, 2011). Para que un pueblo indígena ejerza plenamente sus derechos culturales necesita conservar su territorio, en el que están alojados biodiversidad y formas simbólicas traducidas en prácticas y conocimientos culturales, que a su vez representan un bien biocultural transmisible a las siguientes generaciones; en consecuencia se trata entonces de un conflicto por el patrimonio biocultural, en el que el simbolismo es transversal a toda la acción colectiva y las atribuciones simbólicas del territorio hacen del conflicto transfieren esa cualidad al conflicto social.

En este aspecto la percepción del conflicto gira con base en dos aspectos, en lo general Wirikuta es una zona sagrada que está amenazada; y en lo particular, Wirikuta es también una zona de recolección de peyote, que es una cactácea endémica y sagrada dentro de la tradición wixárika, e indispensable para la religión Wixárika.

La recolección del peyote la llevan a cabo los peregrinos y su consumo es fundamental para la experiencia mágico-religiosa de los peregrinos, porque influye en el estado físico de sus cuerpos y en las prácticas rituales de las peregrinaciones:

“Al quitarles el sueño a los participantes, esta droga (psicotrópico) permite que aguanten más tiempo danzando. Al repetir constantemente la misma experiencia circular se aproximan a la pérdida de cualquier diferenciación espacio-temporal, llegan a experimentar la identidad de todas las cosas importantes, la no-diferenciación entre el micro y el macrocosmos, de los presentes y los antepasados, del propio grupo y el mundo” (Neurath, 2002, p. 328).

Las zonas de recolección de peyote posibilitan el crecimiento de éste, que en términos simbólicos está relacionado con el sueño, la danza, el tiempo y el espacio, los antepasados, el individuo y su lugar en la sociedad. La extinción del peyote por los efectos devastadores de los proyectos productivos a gran escala como la minería, la agroindustria, el turismo psicodélico, y el comercio de cactáceas afectan drásticamente el equilibrio de su ecosistema y por lo tanto la reproducción de las poblaciones de peyote y muchas otras especies animales y vegetales (Mendo, 2000).

Las zonas de recolección de peyote son sagradas por él mismo y adquiere su sacralidad porque constituye por sí mismo, como y para una hierofanía, es decir, el peyote como símbolo sagrado es una divinidad al mismo tiempo que es el medio para alcanzarla y un dispositivo para vincularse con el ámbito de lo sagrado (Eliade, 1964, p. 400).

5.4 El fin de las aguas sagradas

A través del enmarcado del pronóstico, los actores sociales perciben las advertencias de lo que sucederá sin su intervención en el conflicto, es decir para que luchan. Los protagonistas del Movimiento en Defensa de Wirikuta asumen que la operación de la minera Firts Majestic Silver (FMS) en Wirikuta, traerá como consecuencia una “Tragedia ecológica, espiritual y social” para todos los seres humanos, que provocaría la contaminación la destrucción de los sitios sagrados y el agotamiento de los manantiales de agua sagrada de Wirikuta (Imagen 21).

Por una parte, de acuerdo al discurso del Movimiento, destruir los sitios sagrados equivale a una tragedia espiritual porque se destruirían símbolos sagrados fundamentales para la cultura Wixárika, que forman parte de prácticas rituales por la que experiencias mágico-religiosas (Eliade, 1964, p. 400)¹⁰⁴.

En opinión de los wixaritari, no existe forma de que el proyecto minero se lleve a cabo, sin que se afecte los sitios sagrados, a pesar de las explicaciones del representante de la Minera Real Bonanza, cuando afirmó que la explotación minera será subterránea y por lo tanto no va a afectarlos.

La postura de la minera no es creíble para los wixaritari; aunque desconozcan el método de producción, para ellos es evidente que ese tipo de actividad no es no siquiera posible si causar graves daños, como afirma Margarita Carrillo, “si la mina trabaja se va a destruir porque la mina está debajo de el Quemado” (M. Carrillo, comunicación personal, 23 de agosto de 2019).

¹⁰⁴ La importancia de las áreas de la reserva donde crece el peyote, reside en su recolección, pero además, en que ahí se realiza una práctica del repertorio de la peregrinación, una cacería simbólica del venado. El inicio de la recolección y la ingesta de peyote inicia cuando los peregrinos localizan una agrupación grande de peyotes a la que llaman “familia de hikuri” y que se relaciona con el concepto de familia. Cuando los peregrinos la encuentran levantan un pequeño altar y se reúnen en torno a ella para agradecerle que se deje “cazar”. Dos de los chamanes ejemplifican frente a los demás una cacería de peyote, para lo que cruzan con dos flechas uno de los peyotes, y lo depositan en una jícara votiva, mientras que le agradecen al “venado-peyote” por dejarse cazar. Entonces comienza una recolección masiva por todos los peregrinos (Gutiérrez, 2010, p. 273)

Adicionalmente, la minería traerá consecuencias negativas en los manantiales de agua sagrada, sin embargo, la minera comenta al respecto que:

“El método del minado para la extracción de plata será subterránea, a través de flotación, y el agua que usaran para el tratamiento será obtenida de aguas residuales” (Mundo Minero, 2011).

Los principales manantiales de agua sagrada están en *Tatei Matineri* y *Tiu Mayewe*, así como otras fuentes de agua menores en la reserva. Si los manantiales de agua sagrada se secan o se contaminaran, obstaculizarían la recolección de agua sagrada que se usa e otros rituales, pero también provocarían el enojo a las diosas del agua.



Imagen 21. Peregrinos de Santa Catarina en el sitio sagrado de Tui Mayewe, San Juan de Tuzal Charcas. Fotografía tomada por Esteban de la Cruz, vigilante del sitio sagrado de Mastranto en 2013.

La destrucción de los sitios sagrados, de los lugares de recolección de peyote y de los manantiales de agua sagrada provocarían la ira las deidades, como menciona Paola Bautista: “los *kakauyarie* se van a enojar si la mina trabaja en Wirikuta” (P. Bautista, comunicación personal, 2018), y su enojo por lo tanto, ocasionaría las enfermedades y la muerte a largo plazo para los wixaritari, como se expresa en las declaraciones del Consejo Regional Wixárika.

“Nos advierten que tengamos mucho cuidado de no hacer algo indebido contra los lugares sagrados, los cuales son el núcleo de nuestra Madre Tierra y en ellos se encuentran las deidades preparándose para nacer, el cual será el florecer de un nuevo mundo celestial. Las deidades nos dan el mensaje e indicaciones atmosféricas para que nosotros los humanos detectemos la inquietud de nuestro planeta y estemos apercebidos” (CRW-FDW, 2012).

Entre las consecuencias negativas de alterar los sitios sagrados se encuentra el daño a la salud humana, dado que el discurso advierte que los habitantes de Wirikuta podrían enfermarse si el agua se contamina por la operación minera, y dañaría la flora y fauna de la reserva.

5.5 La deuda histórica de los pueblos indígenas

Durante el proceso de enmarcado de las motivaciones del movimiento, los actores sociales definen las razones y argumentos por los que se lleva a cabo la acción colectiva, y las comunican a través de formas simbólicas en los repertorios de protesta. Las motivaciones de la lucha del pueblo Wixárika residen en varios aspectos simbólicos que actúan como condensadores semióticos (Navarro, 1997, p. 47).

Por una parte, las razones que impulsan el movimiento parten del andamiaje jurídico que existe para defender los derechos de los pueblos indígenas, así como las oportunidades de desarrollo para los habitantes de Wirikuta, existe un conjunto de argumentos culturales que motivan la participación de nuevos integrantes y actores políticos.

Adeudos históricos

En la comparecencia del Consejo Regional Wixárika (CRW) en la sesión del Foro Permanente de Asuntos Indígenas, de la Cruz se remitió a la “tercera invasión” que en la actualidad sufren los pueblos indígenas del mundo. Esta noción remite a los antecedentes históricos del colonialismo en América Latina. De acuerdo a algunos historiadores, los problemas económicos, sociales y políticos que América Latina enfrenta en el presente, se han conformado desde la conquista y la colonización iniciadas en el siglo XVI y durante la vida republicana de los siglos XIX y XX. Como consecuencia, fue inevitable que por parte del CRW, surgiera la premisa de que existe una “deuda histórica” con los pueblos indígenas del mundo (Paz & Cepeda, 2004):

“Primero sufrimos una invasión a nuestros territorios originales por la Corona Española. Luego una segunda invasión por la creación de las entidades federativas y ahora una tercera, acompañada de amenazas y del exterminio del territorio sagrado por parte de las políticas neoliberales” (Wixárika's People Statement, 2011).

A diferencia de las primeras invasiones por los colonizadores europeos y por la creación de las entidades federativas, la invasión hoy en día la realizan las empresas trasnacionales bajo las reglas del Capitalismo para quien el territorio es el espacio de donde surge la riqueza, el medio para producir ganancias principalmente por los recursos naturales que tiene que son arrebatados a través de la concesión del territorio. A diferencia de eso, para los pueblos indígenas el territorio son los espacios bajo su influencia y control donde pueden desarrollar su vida colectiva como pueblos (López Bárcenas, 2005). Desde esa perspectiva, se debe incluir que el territorio no solamente tiene un valor instrumental, sino también simbólico expresivo que se sostiene por una estructura social determinada culturalmente, en otras palabras el territorio depende de una organización político-ceremonial.

El territorio wixárika

Durante el *Primer Foro por el Respeto al Pueblo Wixárika*, el 2 y 3 de diciembre de 2010, en Real de Catorce, SLP, se presentó la *Declaración de Real de Catorce*, a través de que se hizo referencia a la importancia de los sitios sagrados y la obligación de las autoridades gubernamentales para proteger los derechos de los pueblos indígenas y alcanzar “el verdadero

Estado plurinacional”. El mensaje publicamente a través de un discurso oral comunica que el Pueblo Wixárika es un “pueblo milenario que está vivo, que tiene identidad propia y merece absoluto respecto a sus derechos como pueblo originario” (Declaración de Real de Catorce, 2010).

Al término del texto se hace referencia a que los derechos humanos de los pueblos indígenas, se ejercen tanto en lo individual como en lo grupal o colectivo, y la conservación de los sitios sagrados y las rutas de peregrinación del pueblo Wixárika, es indispensable para su desarrollo y bienestar como sociedad:

“Los sitios sagrados y las rutas interestatares hacia los mismos, son precisamente eso “SAGRADOS” pues forman parte de la identidad cultural del pueblo huichol, por ende lo que hoy asumimos es irrenunciable de salvaguardarlos y defenderlos” (Declaración de Real de Catorce, 2010).

La sacralidad de los lugares sagrados se debe a que son lugares de creación primigenia, y se convierten en símbolos que brindan identidad del pueblo wixárika; en conjunto, representan un territorio indígena que el Estado mexicano tiene la obligación de proteger y conservar en acuerdo con los tratados internacionales.

Los wixaritari describen su territorialidad histórica a través de metáforas de raíces, enredaderas, lianas y guías y la denominan como *nanayari* (entendido como “arraigo”) que muestran la vinculación de lo adoratorios familiares (xiriki) con los templos ceremoniales tukipa. Más allá del espacio comunitario, el *nanayari* se extiende a lugares de creación primordial (*kakauyari*), distribuidos en una superficie de 90 mil km² en cinco Estados del occidente y centro-norte de México: Nayarit, Jalisco, Durango, Zacatecas y San Luis Potosí. Adoratorios, tukipas y sitios sagrados forman un sistema o principio organizador de la sociedad Wixárika que se repite más allá de los límites comunitarios, por lo que entonces, ahora la territorialidad es cultural, y es denominada como *kiekari* (Liffman, 2012, p. 91).

De acuerdo a la mitología wixárika, los dioses ancestros emergieron del océano Pacífico (Haramara) y caminaron hacia Oriente hasta llegar al desierto de Wirikuta, pero no todos lograron entrar, algunos se quedaron en el camino y adoptaron formas naturales del paisaje. Héctor Medina (2012), en un análisis más profundo del mito wixárika de la comunidad indígena

de Bancos de Calítique, Durango, interpreta ese acontecimiento y su relación con el territorio cultural del pueblo Wixárika de la siguiente manera:

“A lo largo de la peregrinación primigenia, las deidades a las que llaman *kaka+yari*, o dioses-ancestros se convirtieron en cerros, cuevas, ríos, manantiales y el mar, entre otros. Así, se establecieron los lugares de culto y los límites del universo cosmogónico wixárika” (Medina H. , 2012).

En este sentido, el territorio wixárika es una red de sitios sacralizados en una esfera de intercambio histórico que abarca 90 000 km² ; sin embargo, recientemente han incluido en sus prácticas ceremoniales la pirámide de Teotihuacan, la de Cuicuilco y la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México (Liffman, 2012, p. 94). Éstos son considerados también como lugares sagrados, aunque los principales son cinco y definen los límites de una geografía ritual.

Los lugares sagrados son fundamentales en la cosmovisión wixárika. Son sitios geográficos, lugares míticos a los que los hombres y las mujeres wixárika deben acudir año con año para dejar ofrendas con el propósito de mantener el equilibrio entre el día y la noche, la temporada de lluvias y de secas, la naturaleza y la vida sobre la Tierra:

- **Hamaratsié, lugar sagrado del poniente, en la Isla del Rey, Nayarit.** Es la morada de la diosa Tatei Haramara o Diosa del Mar y del Maíz de los Cinco Colores, ubicado en la Isla del Rey, San Blas, Nayarit. Según la mitología wixárika desde aquí comenzó la primera peregrinación hacia Wirikuta que hicieron los dioses ancestros que salieron del mar. De aquí, proviene toda el agua que hay en el mundo y es una fuente de fertilidad.
- **Hauxa Manaka,** lugar sagrado del norte, ubicado en Cerro Gordo (Jaitsi Kipurita) en la comunidad O'dam de San Bernardino Milpillas Chico, Pueblo Nuevo, Durango. Gracias a su altura, en este lugar encalló la canoa de Watakame durante el diluvio, se originó la agricultura y engendró los wixaritari.
- **Wirikuta,** es el lugar sagrado del oriente en el semidesierto de San Luis Potosí y es el más importante de todos los lugares sagrados. Allí nació el Dios Sol Tawerik+ y el Dios Peyote Tamatsie Kauyumarie. En este lugar los peregrinos que ingieren peyote adquieren nierika o “la visión de Dios” y se convierten en chamanes.

- **Xapawiyémata**, lugar sagrado del poniente, en la Isla del Alacrán, Chapala, Jalisco. Es la morada principal de la diosa Takutsi Nakawé, Diosa de la fertilidad y la vegetación, que en el tiempo mitológico quedó petrificada allí. En este rumbo del mundo es en donde se originan las lluvias y en donde se encuentran los árboles de xapa o árbol de chalate, de cuya madera sirvió para construir la canoa de Watakame antes de la llegada de diluvio.
- **Te'akáta**, lugar sagrado del centro, localizado en Tuapurie, Santa Catarina Cuexcomatitlán, Jalisco. Es el lugar donde nació Tatewari el Dios Fuego y en donde convergen todos los rumbos del universo (Anguiano, 2018).

Los lugares sagrados son representaciones sociales exteriorizadas que cumplen con la función socio cognitiva de los símbolos porque brindan un esquema de percepción a través de los que los actores individuales y colectivos perciben, comprenden y explican la realidad (Abril, 1984) empezando por la constitución del universo (Imagen 22).

Imagen 22. Principales lugares sagrados del pueblo wixárika. Elaboración propia.



La peregrinación a Wirikuta

Entre los argumentos principales que se plantearon desde los primeros pronunciamientos del Movimiento en Defensa de Wirikuta, la peregrinación ancestral del pueblo Wixárika tiene centralidad a lo largo de todo el discurso:

“Tal es el caso de nuestro sitio sagrado de Wirikuta [...] donde peregrinamos año con año para ofrendarle a nuestros ancestros que ahí existen desde tiempos inmemoriales para que la vida continúe y se renueven las velas de la vida” (Wixárika's People Statement, 2011).

El peregrinaje del pueblo wixárika se lleva a cabo entre los meses de octubre a marzo, y tiene una duración de aproximadamente dos semanas. Con la llegada del ferrocarril, los wixaritari modificaron la forma en que hacen la peregrinación, y desde 1950, empezaron a usar la infraestructura carretera y los vehículos motorizados, en comparación con las antiguas peregrinaciones que se hacían a pie, y duraban de 18 a 20 días cada una de las direcciones donde se encontraban los principales lugares sagrados (Liffman, 2012, p. 111).

Actualmente, la llevan a cabo en autobuses rentados, camionetas y automóviles, lo que acortó los tiempos de desplazamiento desde sus lugares de origen hasta los lugares sagrados.

La peregrinación a Wirikuta, forma parte de una tradición que tiene su origen hace 2500 años aproximadamente, de acuerdo a algunos estudios arqueológicos y etnohistóricos (Toledo & Barrera, 2008), y a pesar de las transformaciones de la vida moderna sigue siendo vigente y existe en el imaginario social del pueblo Wixárika:

“La peregrinación consiste en hacer un viaje hasta SLP, llegando allá hacen una ceremonia donde los chamanes se sientan a evocar a los dioses y de lo que les digan, hacen lo que piden, llevan ofrendas en cada lugar sagrado. La finalidad es pedir por sus familias y la salud de ellas. Participan principalmente los wixas, los jicareros y los familiares. Yo he asistido a dejar ofrenda a Wirikuta, se hacen rituales para entregar las ofrendas, para bendecir la salud de cada familia. Los principales símbolos son el maíz, peyote, cabeza de venado, flechas, velas con listones, *xukuri*, plumas, *utatari*, *tsikuris*,

todo eso es ofrendas, luego las varas sagradas de tukipa y los encargos de los jicareros” (J. Carrillo, comunicación personal, 26 de agosto de 2019).

La justificación del peregrinaje se parte de las acciones de los dioses ancestros hace miles de años en un tiempo prístino, y se refleja en el discurso del Movimiento. Por ejemplo, el 23 de septiembre de 2010, el pueblo Wixárika a través de la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit, dio a conocer el *Pronunciamiento en defensa de Wirikuta*, a través del que manifestó su oposición al proyecto minero de la empresa canadiense First Majestic Silver. El pronunciamiento reafirmó el carácter ancestral de la peregrinación a Wirikuta de la siguiente manera:

“Recordando que el pueblo Wixárika desde tiempos inmemoriales acude en peregrinación al lugar sagrado de Wirikuta, recreando una larga ruta de peregrinación que recorrieron nuestros ancestros durante la formación del mundo hasta el lugar donde nace el Sol en el semi-desierto de Real de Catorce” (Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta, 2010; UWACC, 2010).

Dicho de otro modo, la peregrinación a una práctica religiosa basada en acontecimientos míticos que forman parte de la memoria cultural del pueblo Wixárika, que involucra un desplazamiento, lugares sagrados, rutas, deidades, los astros y evoca el lugar tienen los wixaritari con respecto a lo sagrado. Cabe señalar que las peregrinaciones no son representaciones dramáticas de sucesos que protagonizaron los dioses, sino un conjunto de prácticas a través de las que los peregrinos van más allá del tiempo/espacio presente y renuevan el universo, como explica Cassirer con base en las obras de Preuss (1912):

“lo que ocurre en estos ritos, como en la mayoría de los cultos de misterios, no es ninguna representación meramente imitativa de un suceso sino el suceso mismo y su acontecer inmediato; es un drómenon, esto es, un acontecimiento real y efectivo” (Cassirer, 1985).

En otras palabras, la peregrinación a Wirikuta puede ser entendida como un repertorio de prácticas simbólicas, que influyen en el aquí y ahora de los seres humanos. No es una

representación en el sentido teatral, sino que para el pensamiento mítico para quien todo es simbólico, es una identificación entre el significante y significado (Imagen 23).

Un dromenón es un acto ejecutado, es “la experiencia pura”, y entre los pueblos indígenas esa experiencia regularmente está ligada al cuerpo y a la naturaleza. Es la percepción que pasa de inmediato a la acción, donde el hacer histórico social del “hombre primitivo” a través del que construye la sociedad con base en la acción mágica (Zavala, 1989, p. 104). El viaje que transforma la vida de los peregrinos. Neurath (2011) explica este aspecto de forma más precisa cuando afirma que la peregrinación a Wirikuta, se trata también de la culminación de un viaje de iniciación, es decir, de una experiencia real para los participantes mediante el que se transforma su vida, su identidad y su lugar en la estructura social de la comunidad:

“Lo que hacen allí es tratar de convertirse en sus propios ancestros. La experiencia es volver a ser, regresar al origen y convertirse en dioses; éstos nacen en estas experiencias visionarias. En el viaje recrean la comunidad original y todas las cosas más importantes: la luz, [...] la lluvia, el peyote. Es un rito muy fuerte, no todos logran llegar a esas experiencias. Quienes los logran serán los chamanes” (Encino, 2011).



Imagen 23. Mara'aakme José Luis Katira, peregrinación a Wirikuta. Fotografía tomada en Catorce, 2013

En otras palabras, significa que el sentido de la peregrinación a Wirikuta va más allá de un recorrido cultural en el que se depositan ofrendas en los peñascos, cuevas o rios por donde pasaron caminando los dioses-ancestros, sino que se trata de un proceso social, ritual, político y simbólico por medio del que las peregrinas y peregrinos se desprenden de su identidad individual y realmente se transforman en dioses de acuerdo a la jícara del ancestro que portan, con el fin de volver a crear el mundo, a través del mundo presente.

Al hacer esto, se puede entender que la eficacia simbólica del ritual además de ser un mecanismo de reproducción de la sociedad y la cultura depende de la interrelación de formas simbólicas que se desarrollan en ella (Neurath, 2002, p. 38), por lo que el repertorio de prácticas que se llevan a cabo, como las visitas a los lugares sagrados, la ingesta del peyote, la confección de las ofrendas, los cantos, las danzas y los sacrificios en conjunto, provocan “que los hombres se conviertan en dioses” y reconstrucción el universo.

El peyote

A propósito del peyote puede decirse que es un referente central en la lucha del pueblo wixárika, de ahí que sea un símbolo polisémico muy presente en el discurso político e imagen propagandista del Movimiento en Defensa de Wirikuta (Imagen 24). Además de ser una cactácea endémica con varias restricciones en relación a su consumo, transporte y venta, es una hierofanía que cuando los wixaritari visitan los lugares sagrados les permite entrar en contacto con la divinidad.

La recolección del peyote es uno de los motivos principales de la peregrinación a Wirikuta. El consumo del peyote no es exclusivo de los wixaritari, otra clase de peregrinos como los coras, raramuris y tepehuanos hacen uso de él de diferentes formas. En Estados Unidos y Canadá, para los pueblos indígenas que forman parte de la Iglesia Nativa Americana de Norteamérica (NACNA), el peyote es un sacramento y se consume con fines rituales. Esta semejanza entre fue la razón suficiente por la que determinaron formar parte del Frente en Defensa de Wirikuta en febrero de 2012.

La presencia de NACNA puede explicarse desde un punto de vista etnohistórico. Para algunos autores, el pueblo Wixárika se consolidó a partir de un grupo cultural llamado Xurate que existió mucho antes de la Conquista Europea en América. Algunas teorías sostienen que el

pueblo Wixárika, al igual que otros grupos indígenas asentados en la Sierra Madre Occidental, forman parte de un corredor de pueblos agricultores que unía a los pueblos sedentarios del suroeste de los Estados Unidos con las antiguas culturas del centro de México (Jáuregui J. , 2003, p. 126).

En una asamblea general, en Mirando, Texas en la que el Consejo Regional Wixárika (CRW) comunicó la problemática de Wirikuta, NACNA resolvió apoyar el Movimiento por que la minería dentro de la reserva provocaría sin duda que pondría en riesgo el futuro de las poblaciones de esa cactácea que a la vez para ellos es un sacramento dentro de la tradición: “Wirikuta es la zona en la que el pueblo Wixárika recolecta el Peyote sagrado”. (Resolución, 2011/01)

El interés de NACNA por el peyote tiene antecedentes etnohistóricos. Según algunas fuentes, desde mediados del siglo 15, el uso del peyote se extendió a la zona de los Grandes Llanos de Estados Unidos, principalmente a través de los esfuerzos de los apaches, comanche, otras tribus del oeste y las llanuras, además de varias tribus en el oeste de Estados Unidos. Actualmente se presume que el Peyotismo ahora se practica en más de 50 tribus de nativos americanos y tiene alrededor de 250.000 seguidores a partir de una organización de tribus y clanes.



Imagen 24. Izquierda José Ascensión “Chon” recolectando peyotes en Wirikuta. Fotografía tomada en Catorce en 2010. Derecha, imagen de activista de la marcha de 2011¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Recuperado en : <https://us.napster.com/artist/various-artists/album/estacion-wirikuta>

A pesar de las diferencias culturales, lingüísticas, políticas, económicas y políticas transnacionales, NACNA tienen muchos aspectos en común con los wixaritari y los rarámuri. La reserva del semi desierto de Wirikuta no es el único lugar donde crece el peyote, también se encuentra en los desiertos de Arizona y Nuevo México. Aún así, los miembros de NACNA acuden periódicamente al semi desierto de Wirikuta a consumirlo, de ahí desde hace mucho tiempo hayan tenido contacto y un sentimiento de hermandad con el pueblo Wixárika.

El peyote planta de poder psicotrópica a la vez que es como el dios Tatutsi Kauyumari Nuestro Hermano Mayor Cola de Venado o Venado Azul, una deidad y tiene la facultad de convertirse en venado y en serpiente (M. Anguiano, 2019).

En el sentido ritual el significado del peyote no puede explicarse sin considerar el resto de otras formas simbólicas que se relacionan con él. Robert Zingg en 1982 escribió que la cultura del pueblo wixárika se entendía a partir del complejo maíz-venado-peyote, sin embargo otros autores consideran que no existe tal complejo debido a que estos elementos se relacionan no son más importantes que el resto de los que se encuentran en el sistema simbólico wixárika (Neurath, 2002). El peyote se relaciona con el venado por una transformación que ocurre tras una cacería simbólica del venado que comienza en los alrededores de sus comunidades y termina en el desierto de Wirikuta. La relación entre peyote y venado se manifiesta en la cacería simbólica previa a la recolección del peyote. A cambio de ser ingerido, el los peregrinos obtienen Nierika, “el don de ver”.

“La muerte del venado es un auto sacrificio cosmogónico que asegura la continuidad del universo. El venado se transforma en peyote lo cual implica que se siga reproduciendo el conocimiento chamánico” (Neurath, 2002, p. 175).

El peyote es un símbolo polisémico por la simultaneidad de los sentidos que revela (Eliade, 1964, p. 402), y está presente en el discurso de Movimiento en Defensa de Wirikuta a través de múltiples formas. El peyote o híkuri, como símbolo, es identificador y comunicador, es decir, clasifica y transmite la identidad y posición de un individuo en la sociedad wixárika,

además, por medio de él los wixaritari hacen contacto con el ámbito de lo sagrado (Eliade, 1964, p. 403).

Nierika

Otro símbolo complejo también polisémico y sin una traducción posible en español es el concepto de Nierika. El significado de este término está relacionado con el instrumento de comunicación entre el hombre y la divinidad. Por medio de él se dan gracias por los favores recibidos o también se utiliza para realizar pedimentos. El vocablo *nierika* significa “ver”, “estar despierto”, “estar vivo”, “estar consciente” (Pacheco e Iturrioz, 2013: 40-42).

Los huicholes designan con el nombre de *nierika* a diferentes objetos rituales que revelan aspectos del mundo sobrenatural, desde el *teapari*, un disco lítico en el que están grabados los dioses, hasta las tablas de madera untadas con cera de Campeche, en las que con estambre de diferentes colores se dibujan los símbolos más importantes de la cosmovisión *wixárika*. En sus orígenes se utilizaba para su elaboración una piedra plana, en la cual se pudiera dibujar la figura de los dioses. Este tipo de *nierika* también se conoce como *tepári* o disco de piedra labrada en bajo relieve, con símbolos que representan venados, peyotes, águilas, plantas de maíz o el sol. (Imagen 25).

Los *teaparis* son piezas arqueológicas muy antiguas, que cubren los pozos y agujeros sagrados de los *tukis* donde se depositan ofrendas e ídolos (Kindl, 2003: 272).

Según Pacheco e Iturrioz (2013) el *tepári* es el *nierika* que abre la visión al tiempo de los antepasados y representa a la tierra que cubre y tapa la visión del inframundo (Anguiano (2019)). De forma rústica, decoradas con hilos de algodón, teñidos con carbón y colores vegetales, y en otras ocasiones, con hilos de lana de borrego color negro y blanco. Se les agregaban semillas decolores, formando con ellas las figuras divinas. En la actualidad se han sustituido por tablas de triplay, cubiertas de cera de Campeche, y la simbología, que en sí ha dejado de ser sagrada para volverse solo decorativa, se hace con chaquiras y estambres sintéticos o de algodón.

A lo largo de cincuenta años, estas *nierikátes*, se convirtieron en obras de arte contemporáneo muy atractivas y estéticas que han tenido demanda y se han comercializado en México y el extranjero.

Imagen 25. La visión de Tatutsi Xuweri Timaiweme, de José Benítez Sánchez Representación gráfica de las visiones sagradas nierika. Museo Nacional de Antropología¹⁰⁶.



De acuerdo con la antropóloga Olivia Kindl, por nierika tiene varios significados:

“se refiere al “don de ver” chamánico de los *mara’akate* y a la idea de síntesis del mundo [...]. Independientemente de la forma que tome, el *nierika* designa casi siempre una parte central. También se refiere a las artesanías de reciente aparición, a varios objetos rituales perforados en su centro, a los espejos usados por los *mara’akate* [curanderos] como instrumentos mágicos, a figuras iconográficas (peyote, flor, estrella...), a órganos corporales y facultades cognitivas, o a determinados lugares de culto considerados como lugares de paso (o puertas) entre distintos niveles del cosmos huichol. También se refiere al “don de ver” chamánico de los *mara’akate* y a la idea de síntesis del mundo [...]. Independientemente de la forma que tome, el *nierika* designa casi siempre una parte central, que reproduce la estructura espacial del quincunce” (Kindl citado en Aguilera, 2007).

¹⁰⁶ <https://www.gob.mx/cultura/es/articulos/tablas-nierika-la-cosmogonia-del-pueblo-wixarika-a-traves-del-arte?idiom=es> -

En un sentido, el simbolismo de *nierika*, puede entenderse a partir de la capacidad comunicativa entre las deidades y los wixaritari. Es un concepto filosófico muy profundo de la cultura wixárika y polisémico además. Al respecto de su polisemia, José Luis Iturrioz comenta:

“De los antepasados que han adquirido la categoría de divinidades, materializados en picachos o en ojos de agua, se dice que miran, hacia abajo o al fondo, dependiendo precisamente de su ubicación. Como seres sobrenaturales, no pueden ser directamente vistos, pero el rostro de ellos, es decir el *nierika*, [...] se refleja en las más diversas formaciones y procesos naturales. Los dioses miran, viven y dan vida a la naturaleza. La tierra es el Nierika de Nuestra Madre Yurienaka. El agua es el principio de la vida, el *nierika* en que se reflejan los rostros de las deidades madres. Un ojo de agua es un *nierika* que nos permite ver hasta el inframundo. El sol es el *nierika* del cosmos [...] El peyote es un *nierika* que nos abre la visión interior a los símbolos que permiten la comunicación con los dioses. La tierra sagrada de Wirikuta es un gran *nierika* donde está escrita la historia del antiguo antiguo”(Pacheco e Iturrioz, 2013: 40-42).

En otras palabras, el *nierika* es una hierofanía por sí misma y por que hierofaniza el objeto (Eliade, 1964), de ahí que como cualidad abarca toda la parafernalia votiva que los peregrinos depositan en los sitios sagrados porque es un vaso comunicante entre los wixaritari y lo sagrado.

Obtener *nierika* entre los chamanes significa alcanzar la capacidad de comunicarse con lo sagrado sin intermediarios, es decir, el propio mar'akame es el receptáculo del mensaje de los dioses, para lo que debe alcanzar un estado alterno de conciencia para experimentar esas “ensoñaciones” o “visiones” y al otro día cuando regrese a su estado diurno, poderlas interpretar.

En otro sentido, las ofrendas votivas son *nierika*, y por medio de ellas, los wixaritari agradecen a las deidades por los favores que han recibido y vuelven a pedir otros (Anguiano (2019). Las ofrendas y toda la parafernalia votiva de la peregrinación es en sí misma *Nierika*, porque permite comunicarse con las deidades, y de la interpretación de la visión *nierika* que se obtiene en Wirikuta se producen las artesanías y las tablas *Nierika*, cuadros hechos con estambre o con chaquira en los que visualmente narran episodios mitológicos a través de una estética característica de la cultura wixarika:

“Lo más representativo del arte es el concepto de *nierika*. Esto significa entre otras cosas, el don de dar; es lo que se ve, las visiones que se obtienen y las que se inventan. Es una capacidad creadora, generativa que tiene el chamán y el artista, y éstos son similares porque crean imágenes y seres poderosos. Se plasma en objetos circulares: los rombos con el ojo de Dios, jícaras, cuadros. Esto solamente se entiende participando en el rito que culmina en Wirikuta y no es un conocimiento acabado; cada vez que acuden es la primera vez. Son los dioses en su primer viaje” (Encino, 2011a).

El pueblo Wixárika también es considerado como “una tribu de artistas” desde principios del siglo XX (Zingg, 1982). El *nierika* no solamente está presente en los objetos rituales, también en el arte contemporáneo wixárika:

“Para el arte es importante, porque cuando van a Wirikuta obtienen inspiración. El arte huichol es una experiencia iniciática. La ceremonia que hacen ahí [...] tiene un énfasis en la experiencia visionaria. Hay un viaje iniciático del mar –el lugar de origen- al desierto, de abajo arriba, de la oscuridad a la luz. Todo culmina allí. Los que quieren ser artistas participan en los ritos tradicionales” (Encino, 2011a).

Dicho de otra forma, *Nierika* forma parte del proceso artístico que surge de la interpretación de las visiones durante los estados alternos de conciencia que se alcanza con la ingesta del peyote. La temática de los cuadros *Nierika* y otras artesanías comerciales surge con base en una narrativa que los wixaritari adquieren durante las prácticas de peregrinación en las que adquieren *nierika*. El conocimiento de los mitos, los símbolos y las deidades posibilita entonces la formación de artistas que mediante prácticas semiótico discursivas comunican a la sociedad mestiza o wixárika, su visión del mundo. En otras palabras, *nierika* en términos simbólicos es el lenguaje de las deidades (Lotman, 2002), entendido como un sistema simbólico que remite a un espacio de tránsito entre dos mundos, o entre varios niveles del cosmos.

Al respecto del concepto de *Nierika*, el profesor Muwieritémai, Francisco Carrillo Zamora, originario de Xatsisarie, Guadalupe Ocotán, Nayarit, explica la importancia de conservar los símbolos wixárika en la defensa de Wirikuta, y la evolución que los *nierikas* han tenido a través del tiempo:

“Nierika es importante porque si se extinguiera, los dioses ya no podrían reflejarse. Nierika es la visión mágica, es el reflejo del peyote, del venado azul, de cada especie. Es importante que se siga manteniendo y difundiendo en las nuevas generaciones para que esta devoción crezca y a la vez los dioses puedan retribuirle y sigan prolongado la vida. Nierika ha evolucionado, en un inicio eran piedras, carbón, minerales y vegetales, pero ahora se hacen con materiales multicolores que se van aprovechando. Fueron ofrendas, luego artesanía y ahora se le llama arte huichol [...] Va evolucionando, pero solamente es *nierika* si es sagrado”(Muwieritémai, comunicación personal, 12 de septiembre, 2019).

Lo que hoy se conoce como arte wixárika surgió en algún momento de la transformación de la parafernalia votiva, es decir, de las ofrendas que los peregrinos les entregan a las deidades en cada uno de los sitios sagrados. La artesanía que se comercializa hoy en día se parece mucho a las auténticas ofrendas, es decir al *nierika* original, pero despojada de todo carácter sagrado.

Tsikuri

El *tsikuri* es una de las ofrendas que se entregan en los lugares sagrados, pero además, es uno de los símbolos más frecuentes durante todo el repertorio de protesta, sobre todo en las marchas y en las campañas publicitarias debido a que se relaciona con el territorio cultural (*kiekari*) de los *wixaritari* (Imagen 26).

El concepto de *tsikuri*, conocido erróneamente como “Ojo de Dios” un objeto hecho a partir de la intersección de dos varas de madera a través de los que se teje con estambre una figura romboide intercalando distintos colores, según la deidad a quien se dirige, porque de acuerdo a algunos autores, cuando los peregrinos les llevan ofrendas a las deidades, éstas también “piden” algunos objetos o “juguetes” para su complacencia, como el *tsik+ri* “*tsikuri*” o visión mágica.

El *tsikuri* es un símbolo polisémico que transmite varios sentidos, relacionados con el desarrollo humano, con la mitología y con el territorio:

“El *tsikuri* es un *nierika*. Es la visión de los dioses, es una visión mágica; de los dioses al hombre y del hombre a los dioses. Entonces tiene varias simbologías. Cuando hay un solo

rombo es cuando se presenta al niño recién nacido hasta los cinco años, allí se presenta al niño en la fiesta del tambor, se baña y recibe el nombre huichol que va a llevar por toda su vida y con el que va a estar ligado a un dios. Por otro lado, *tsikuri* también es la ruta del sol de un punto a otro. Por ejemplo arriba, allá es donde nace el sol, luego va al sur, donde esta la diosa de la lluvia de San Blás, y de ahí va a Haramara y luego a Hauxa Manaka en Durango” (Muwieritémai, comunicación personal, 12 de septiembre, 2019).

Principalmente, transmite un sentido de la territorialidad distinto. Es un mapa reducido de la geografía sagrada porque cada uno de sus extremos incluyendo el centro está relacionado con cada uno de los cinco lugares sagrados más importantes que marcan los confines del mundo cosmogónico (Gutiérrez del Ángel, 2002, p. 51).



Imagen 26 Imágenes de *tsikuri* como ofrenda en el xiriki del sitio sagrado del Cerro Quemado y como símbolos en el repertorio de protesta. De izquierda a derecha: primer foto tomada en 2013, en Catorce, SLP; segunda, durante la marcha¹⁰⁷; tercero, durante la manifestación en la embajada de Canadá en CDMX, en 2011¹⁰⁸; cuarta, en la campaña de difusión, con Rubén Albarrán (Café Tacuba), en 2012¹⁰⁹.

¹⁰⁷ <https://www.ocmal.org/la-larga-marcha-contra-mineras-en-mexico/>

Esto quiere decir que también la territorialidad se relaciona con lo simbólico porque abarca varios niveles del cosmos, y con varias dimensiones geográficas. Por otro lado, existe un mito que demuestra que la territorialidad también va más allá de las fronteras del territorio nacional. En el se narra que una vez que el sol fue creado visitó otros lugares más lejanos:

“el primer paso fue a Brasil, el segundo a Italia, el tercero a España y después regresó a Wirikuta” (J. Bautista, comunicación personal, 2015),

De manera que el tsikuri, también representa que la territorialidad wixárika va más allá de las fronteras del Estado mexicano, y muchos de los mara’kate más experimentados viajan a los países señalados y llevan a cabo ceremonias rituales, además de aprovechar para vender sus artesanías.

Equilibrio Energético

El 18 de septiembre de 2011, se llevó a cabo el Primer Foro de Diálogo sobre la Minería en Wirikuta, celebrado en Real de Catorce, SLP, en el que los wixas afirmaron que la actividad minera para el patrimonio biocultural del Pueblo Wixárika:

“El anuncio de la entrada del proyecto minero de la empresa First Majestic Silver a nuestros lugares y sitios sagrados en cualquiera de sus modalidades de operación, atenta gravemente contra la vida del pueblo Wixarika, contra el patrimonio histórico y ambiental y al decir de los Consejos de Ancianos wixaritari contra el equilibrio energético de la humanidad” (OCMAL, 2010).

La veintena de sitios sagrados estarían en riesgo de ser destruidos, lo que provocaría el desequilibrio energético de la humanidad, porque para los wixaritari, el desequilibrio energético está relacionado con la alteración de la correlación entre las fuerzas que rigen la vida del pueblo wixárika. (Imagen 27).

¹⁰⁸ http://1.bp.blogspot.com/-vvNCl3mpak8/TdfapgFX3II/AAAAAAAAACM/5PjKwERx1Mk/s1600/IMG_0229.JPG

¹⁰⁹ <https://www.youtube.com/watch?v=sVgozwzVtgE>

Imagen 27. Sitio Sagrado de Xeunar. Cerro del Quemado, Catorce, SLP¹¹⁰.



“entre (los) dos aspectos de la vida, el “oscuro” y el “luminoso”, expresado por los términos *t+kari* y *tukari*, asociados, el primero, *t+kari*, con la media noche (*t+ka*), el inframundo, el mundo de abajo, el mundo mestizo y el océano Pacífico en el poniente; el segundo, *tukari*, con el medio día (*tuka*), el cielo diurno, el mundo de arriba, el ámbito de los ancestros y el desierto de Wirikuta hacia el oriente” (Neurath, 2002).

Con base en lo anterior, la destrucción del patrimonio biocultural del pueblo wixárika provocaría la alteración del equilibrio energético del que depende la reproducción del cosmos. De la función poética se mencionan dos aspectos. Cuando afirma que en Wirikuta se asienta un conocimiento ancestral y además que es la morada de los dioses; y cuando hace referencia al Águila Real como símbolo de la nación.

La tradición cultural wixárika se construye a partir de una cosmovisión en la que es preciso mantener el equilibrio en medio de una lucha cósmica que se combate a través de la recreación de la primer peregrinación que llevaron realizaron las deidades en el principio de los tiempos (Neurath, 2002). La idea de lucha es retomada por el Consejo Regional Wixárika pronuncia en su discurso que la defensa de Wirikuta, se trata también de una lucha espiritual,

¹¹⁰ Recuperado en: <https://etnias.mx/huicholes/lugares-sagrados-de-los-huicholes/>

porque el problema involucra al campo de lo sagrado. Esa lucha espiritual, así como el resto de las practicas rituales indígenas tienen como objetivo mantener un equilibrio en un sistema en el que la humanidad es un elemento más que conforma la naturaleza¹¹¹, y de la acción humana depende que ese equilibrio se renueve constantemente debido a que el universo es imprevisible y la vida de las mujeres y hombres wixaritari “es prestada, por eso hay que llevarles ofrendas a los dioses” (Paula Bautista, comunicación personal, 2018).

Las consignas

Uno de los acontecimientos más representativos de este periodo fueron las jornadas “*Salvemos Wirikuta, Corazón Sagrado de México*”. Durante estas jornadas, se efectuaron una serie de actividades informativas, musicales, institucionales, académicas y simbólicas, en las que participaron cientos de wixaritari, estudiantes, danzantes, académicos, periodistas, productores y fotógrafos que colaboraron en la organización. La más significativas, fue la marcha del pueblo Wixárika hacia Los Pinos, el 27 de octubre de 2011.

El significado de ese nombre puede inferirse a partir de la carta urgente del 9 de mayo de 2011 en la que el CRW afirma Wirikuta no es un lugar minero, sino una reserva natural en la que anualmente miles de peregrinos llevan a cabo todo un itinerario de prácticas rituales por medio de las cuales en Wirikuta ocurre:

“el alumbramiento y la renovación del corazón del mundo” (Carta Urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo, 2011).

La relevancia de proteger “el corazón del mundo” parte de la lógica indígena de conservar la vida de todos los seres humanos, las plantas y los animales. Cuando el CRW afirma que los lugares sagrados son “tesoros de vida para todo el mundo” lo hace porque para los wixaritari, ahí se encuentran figurativamente las velas que mantienen encendida la vida de todo el planeta. Asimismo, en la tradición se encuentran los factores que se requieren para lograrlo, incluyendo los conocimientos sobre la geográfica sagrada (sitios) y sobre las prácticas rituales (cantos,

¹¹¹ Desde la perspectiva de la ecología política el equilibrio energético o equilibrio ecológico es una forma de contrarrestar el calentamiento global (Leff, Toledo) que confronta la inercia del capitalismo.

danzas, mitos, ofrendas). En síntesis, peregrinar a Wirikuta equivale a renovar la vida, y la tradición wixárika es un legado que les muestra a las siguientes generaciones la forma de hacerlo, a la vez que les otorga la identidad que los distingue del resto de los pueblos del mundo.

Otro de los lemas fue el que caso el mayor impacto en varios sectores de la sociedad y en los medios de comunicación fue *“Wirikuta no se vende, se ama y se defiende”*. Repetido incansablemente por el Movimiento, transmite el mensaje de que los territorios indígenas que no están en venta por varias razones. Primera, son propiedad social, en los casos en los que las comunidades tengan títulos agrarios. Segunda, en los casos en donde no, los pueblos indígenas se amparan en el Convenio 169 de la OIT que reconoce su derecho a sus territorios ancestrales. Tercera, abarcan regiones culturales y eco sistémicas que están interrelacionadas por lo que lo que sucede ahí, afecta al resto de las cadenas biológicas. Cuarta, tienen atribuciones simbólicas, son sitios sagrados porque ahí acontecieron episodios mitológicos, y de ahí que representen hierofanías en su totalidad. Ahí existen puertas espirituales, espejos y oráculos celestes y los indígenas hacen uso de ellos para comunicarse con las deidades. Quinta, en el caso de este estudio, la peregrinación a Wirikuta es una de las claves para la reproducción de la cultura:

“Los sitios sagrados para el pueblo Wixárika son la escuela de formación espiritual y por eso en el momento en que se realizan los proyectos que causan daño en nuestro entorno, ese día entristece nuestros corazones y muere nuestro ser” (Declaración de Wirikuta, 2012).

Finalmente, también puede entenderse, que los territorios indígenas no representan mercancías, por lo que no son susceptibles de ser tratados bajo la lógica del neoliberalismo, para quien el territorio es una fuente de explotación y de ganancia.

Es de especial importancia este aspecto, si se toma en cuenta que América Latina ha sido ofertada como fuente de recursos naturales desde el fin de los gobiernos neoliberales y el principio de los gobiernos progresistas, y que, en conjunto todo esto representa un nuevo colonialismo (López F. , 2015), uno que busca despojar a los pueblos indígenas de sus recursos naturales, de sus tradiciones, de sus identidades, y que vulnera en suma, la autonomía de los países latinoamericanos como Estados soberanos.

5.6 Estrategias simbólicas en la protesta

Los repertorios de contención de los movimientos sociales incluyen acciones estrategias y planes de trabajo que definen a partir de su percepción de la oportunidad política, y las metas que persiguen (Tamayo, 2006, p. 64). Uno de los aspectos de los fenómenos colectivos, es cuando la discursividad de los actores sociales se muestra política a la vez que simbólica y religiosa.

Uno de los acontecimientos más sobresalientes del repertorio del Movimiento en Defensa de Wirikuta, fue el Peritaje Tradicional efectuado en febrero de 2012. Su trascendencia se debe a que mostró que en la cultura Wixárika no existe una separación entre lo sagrado y lo político (Imagen 28).

Este evento estuvo organizado por Frente en Defensa de Wirikuta (FDW), que movilizó una gran cantidad de recursos para trasladar a las autoridades tradicionales desde sus comunidades hasta el San Luis Potosí. En una ceremonia nocturna en el Cerro del Quemado, el FDW invitó a prensa para dar a conocer un mensaje a la sociedad civil en general, nacional e internacional.

Tras una ceremonial ritual nocturna con cantos y música tradicional así como estados alternos de consciencia por el consumo de peyote, los chamanes eligieron un representante para dar a conocer que durante la ceremonia toda la noche se estuvieron comunidades con sus deidades para consultarle lo que debían hacer en cuanto al problema de Wirikuta y les respondieron de manera que una vez que amaneció, el mara'akame Eusebio de la Cruz, de San Sebastián, Jalisco, se dispuso a comunicar públicamente el *Mensaje de las Deidades*, de donde saldrían las bases para una declaración del MDW y de un compromiso con lo sagrado.

La interpretación del discurso del mara'akame muestra las razones por las que estos acontecimientos pueden interpretarse desde la cosmopolítica en términos de poder. El peritaje tradicional demostró que las deidades también tienen un papel en la arena política en su papel de actantes (actores políticos no humanos) aunque sin duda, todo el texto merece un análisis mucho más completo y exhaustivo, como vemos a continuación en un fragmento del mensaje:

Imagen 28. Mara'akame Eusebio de la Cruz, expresando el Mensaje de las Deidades tras la ceremonia nocturna. Peritaje Tradicional Wixárika, Cerro del Quemado, SLP. 2012¹¹².



“Buenos días a todos los presentes que me escuchan. Voy a relatar las palabras de nuestras deidades, que florecieron durante el canto de esta noche. Tatewari Tutzi (el Abuelo Fuego) nos hablaron de su creación ancestral, de sus principios y cómo fueron dejando huellas de su nacimiento a su paso.

[...]

En el canto floreció la palabra de que no hagamos ningún cambio de sus olimpos espirituales, de los cuatro puntos cardinales ni de los lugares sagrados. Tampoco ningún cambio en los centros ceremoniales. Las deidades nos piden de igual manera que busquemos que fue lo que les hizo germinar en esta vida, que busquemos con que fue con lo que se fortalecieron y les fue posible evolucionar” (CRW-FDW, 2012).

El discurso hace alusión al territorio *kiekari* del pueblo wixárika. Comienza relatando el mito cosmogónico que da legitimidad a las prácticas rituales, y los gobiernos tradicionales. A su vez especifica el papel de los wixaritari con respecto al conflicto, la conservación y coordinación de sus instituciones tukipa y la protección de los lugares sagrados.

¹¹² Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=xKttZJYPPWo>

Eduardo Guzmán, ejidatario de Las Margaritas e integrante del Frente en Defensa de Wirikuta, comentó al término del evento:

“Ayer concluyó un acto histórico, no tenemos memoria de que haya ocurrido nunca algo similar, el pueblo wixárika no tiene memoria de que en el pasado de manera conjunta confluyeran representaciones de todos los centros ceremoniales de Jalisco, Nayarit y Durango, en uno de los sitios emblemáticos de los territorios sagrados que quedan fuera de su espacio en la SMO. Vinieron a consultar con las deidades, con las fuerzas espirituales, en la sierra de Catorce, donde se dio el permiso en el tiempo primigenio para que el mundo se iluminara. Y después de un año y medio vinieron a consultar, después de haber pedido al Gobierno que cumpliera su palabra de proteger y conservar los sitios sagrados, en especial el de Wirikuta” (Guzmán, 2012).

El mensaje de las deidades puede entenderse como un discurso de reivindicaciones políticas sobre la ancestralidad en defensa del territorio y la identidad, que se basa en la sacralidad y la agencia de actores políticos no humanos (Guzmán & Kindl, 2017). En este sentido el peritaje es una consulta del pueblo wixárika a las deidades como autoridades supremas que dictan las el destino de las acciones humanas. También demuestra que el pueblo wixárika ritualiza la política en todos los ámbitos, incluso aunque el antagonista del conflicto sea una transnacional minera y las instituciones del Estado mexicano. La ceremonia nocturna, el canto y la presencia de autoridades mara’akatede los principales centros tukipa muestran que las formas simbólicas que toma el repertorio de protesta, no son representaciones de las creencias religiosas, sino actos políticos desde su perspectiva, lo que demuestra que la estructura de gobierno del pueblo wixárika está ritualizada en todos sus niveles de análisis y sus efectos están presentes en la acción colectiva.

La marcha del pueblo wixárika por la defensa de Wirikuta, fue un contingente de aproximadamente 2 mil personas que se desplazó desde el Ángel de la Independencia¹¹³ hasta Los Pinos, en el primer plano de la Ciudad de México (Imagen 29 y 30).

¹¹³ Monumento de la Victoria Alada.

La consigna a lo largo del recorrido fue “Wirikuta no se vende, se ama y se defiende” y el registro etnográfico y fotográfico de la marcha estuvo a cargo de medios de comunicación y periodistas independientes, de los que se distingue el trabajo de Tracy L. Barnett:

“Lidereado por una vanguardia de más de 250 ancianos, mujeres, hombres y niños wixaritari portando sus tradicionales trajes típicos, un río colorido de marchistas llegó a la avenida Paseo de la Reforma de la Ciudad de México, durante cuatro horas del día de ayer y terminaron en la residencia del presidente Felipe Calderón. ¡No están solos! ¡No están solos!, coreaban los marchistas, algunos de los cuales habían formado una cadena humana de protección rodeando a los representantes indígenas cuando se disponían a entregar su petición. [...] ¡Felipe entiende Wirikuta no se vende!, gritaba la multitud y las columnas de humo se elevaron por el aire por la quema del copal [...] Algunos se dirigieron al frente de la multitud para colocar sus coloridos Ojos de Dios huicholes en las puertas del complejo presidencial mientras los danzantes aztecas con sus emplumados trajes y sus penachos los acompañaban al ritmo de los tambores y los ayoyotes; mientras los tribus Triqui, los del Camino Rojo y demás ambientalistas y marchistas se acomodaban con sus pancartas, para dejar claro una cosa: que el sitio es sagrado no solo para la comunidad wixárika, sino también para otros grupos indígenas y para miles de personas mexicanas y extranjeras que creen que las Montañas de Catorce y el desierto a sus pies constituyen uno de los centros espirituales más importantes en el mundo. [...] Sonidero Mestizo acompañó además a la procesión completa en un autobús alternando su música con llamados de aliento a la multitud. En cierto momento un par de violinistas wixárika de música tradicional tocaron y evocaron los aplausos de la multitud. Todo el evento culminó en un concierto de alta energía en el Museo de Antropología” (Barnett, 2011).

Del espacio físico y social puede decirse que se trata de una vía en la que confluyen algunos de los edificios más altos de toda la ciudad, como Torre Mayor y el edificio del banco BBVA a un lado del Bosque de Chapultepec; algunos los museos de mayor importancia en el país como el Museo Nacional de Antropología e Historia y el Museo de Arte Moderno; la embajada de Estados Unidos, la Bolsa Mexicana de Valores y las oficinas de los principales periódicos de circulación nacional como el Universal, Reforma y el Excelsior.

Imagen 29. Marcha del pueblo wixárika del 27 de octubre de 2011¹¹⁴.



Debido a esto, es muy transitada y es el escenario por el que todos los movimientos sociales del país caminan, y se dirigen hacia el corazón de la ciudad, la Plaza de la Constitución o zócalo, que además es la segunda plaza pública más grande del mundo con 46,800 m². Y todas esas expresiones de rebeldía y resistencia social acontecen entre suelos telúricos, contaminación ambiental, y una marabunta de casi 9 millones de capitalinos y capitalinas (Forbes México, 2018).

La estrategia del movimiento tuvo que ver con la construcción simbólica del espacio de protesta, que se llevó a cabo con base en los siguientes aspectos semióticos. Una marcha política en sí es un texto si se parte de que es un conjunto de prácticas semiótico-discursivas llevadas a cabo por un colectivo heterogéneo. Por lo tanto, en el desarrollo de la misma convergen varios símbolos, significados y sentidos a través de distintos aspectos de la marcha.

Lo que coincide en las marchas de los movimientos indígenas latinoamericanos, es que entre los motivos por los que luchan, el territorio es una constante, porque a través de sus

¹¹⁴ <http://www.minesandcommunities.org/article.php?a=11294&l=2>

territorios es la forma de alcanzar su autonomía y conservar su identidad cultural, incluso como parte de los Estados nación de los que forman parte. Esto puede explicarse de acuerdo a Melucci, porque los movimientos sociales contemporáneos tienen una orientación más cultural que política, lo que es característico de los desafíos sociales que enfrentan las sociedades complejas (Melucci, 1991).

Imagen 30 Marcha 26 de octubre, 2011. Colectivo estudiantes. Fotografía de Tracy L. Barnett, 2011.



5.7 Reflexión

El discurso político de los movimientos surge a partir de estrategias discursivas expresadas en el repertorio de protesta que buscan transmitir la ideología del movimiento para motivar a otros individuos y actores sociales a sumarse a la acción colectiva.

La dimensión simbólica está presente en el discurso político de los movimientos sociales por medio de los marcos de interpretación (Figura 9). En el Movimiento en Defensa de Wirikuta (MDW) esos marcos están constituidos por símbolos que expresan la identidad cultural colectiva,

y las formas simbólicas del repertorio de propuesta demuestran el camino que los actores sociales, así como su perspectiva del significado de la política y la forma de interrelacionarse con Gobierno de México.

La dimensión simbólica demuestran que los símbolos, significados y sentidos son parte de orientaciones de los actores sociales pueden tener su origen en distintas fases y en distintos sistemas históricos que influyen en la forma en la que se presenta la acción colectiva en la arena política. En el discurso del pueblo wixárika por ejemplo, las autoridades agrarias de las comunidades que surgieron a partir de la creación del Estado mexicano, articularon sus acciones con las autoridades tradicionales de los *tukipa* mesoamericano con el fin de para colaborar con los procesos organizativos del movimiento y en la acción colectiva directa.

La identidad colectiva es un proceso a través del cual los actores sociales forman estructuras cognitivas esquematizando a través de marcos la experiencia para poder influir en un cambio social. Está en función de las relaciones con los demás actores sociales con los que interactúan durante el proceso contencioso a través de las cuales también comparten sus subjetividades.

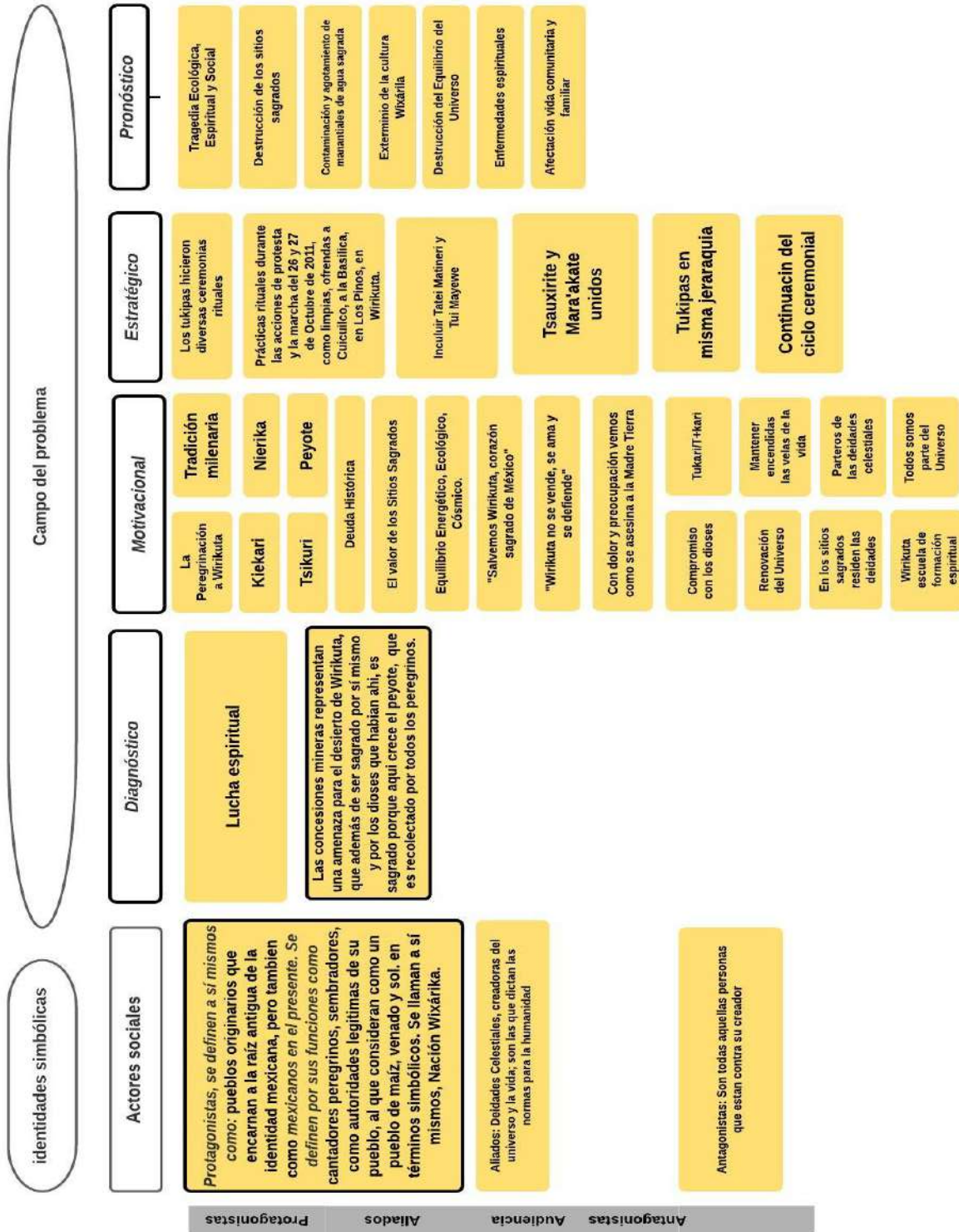
Los símbolos tienen la característica de ser polisémicos y ambiguos lo que facilita el proceso de alineamiento de marcos entre los actores sociales en este contexto en cuanto la identificación con la sacralidad. El peyote por ejemplo es una especie vegetal fundamental para las prácticas rituales de los wixaritari, pero también es capaz de comunicar realidades que pueden interpretarse de diversas maneras, lo que facilita el proceso de identificación de los individuos y los grupos para que se incorporen a la acción colectiva.

La dimensión simbólica del discurso del pueblo wixárika está presente a través de símbolos culturales como el maíz, venado, peyote que forman parte de la cosmología y son retomados en los pronunciamientos, pancartas, canciones, consignas y producciones audiovisuales. Así mismo, recurre a los elementos simbólicos de la peregrinación a Wirikuta como el tsikuri, porque alude al sentido de territorialidad wixárika que se expresa a través de consignas en las que muestran otras dimensiones del conflicto más allá de las concesiones mineras, como la lucha de los pueblos indígenas por la autonomía y la identidad cultural y su concepción como pueblo o como Nación wixárika.

La preocupación por el equilibrio ecológico es un aspecto que crea puentes entre los wixaritari y los ambientalistas que se unieron al movimiento como el Centro Mexicano de Desarrollo Ambiental (CEMDA) ya que las orientaciones de los individuos se alinean con mayor rapidez con las ideología del movimiento. La argumentación jurídica del amparo en un inició se fundamentaba en los derechos culturales de los pueblos indígenas y despues incluyó el derecho al medio ambiente sano con el que se incluía en mayor medida a habitantes de los ejidos de Wirikuta, por lo que puede asumirse que los marcos se ampliaron y que se extendieron al incrementar sus referentes de interpretación.

La dimensión simbólica de la protesta facilita a los actores sociales a entender la interrelación entre la cultura y la naturaleza que caracteriza la cosmovisión de los pueblos indígenas y que legitima la acción colectiva.

Figura 9 Enmarcado del Movimiento en Defensa de Wirikuta desde la dimensión simbólica del discurso.
Elaboración propia



CONCLUSIONES

El pueblo wixárika como actor social es resultado de procesos históricos vinculados a la lucha por el territorio y por los aspectos simbólicos y culturales de su cosmovisión.

Los acontecimientos más relevantes en detrimento de la EOP en el plano internacional surgieron primero, en octubre de 2010, cuando el Parlamento de Canadá rechazó el proyecto de Ley C-300, lo que acabó con la posibilidad de que minorías sociales de países latinoamericanos afectados por compañías mineras canadienses, acudieran al Gobierno de ese país, para solicitar su intervención en la revisión de denuncias y sanciones. Más adelante, en octubre de 2011, además de las concesiones a nombre de la FMS, otra empresa minera apareció. Se trata de West Timmings Mining, quien adquirió dos concesiones más, también dentro del polígono dentro de la reserva; y posteriormente, en diciembre del mismo año éstas fueron vendidas a Revolution Resources, una empresa de capital mayor y con planes de extensión alrededor del país.

El repertorio de protesta del Movimiento incluyó pronunciamientos, cartas, comunicados, conferencias y boletines de prensa, comparencias, declaraciones, encuentros musicales, decenas de foros y marchas en las principales ciudades del país. Sin embargo, nada de esto habría sido posible sin los procesos organizativos que surgieron dentro de las comunidades indígenas, a través de sus gobiernos tradicionales, asambleas generales, reuniones interestatales y autoridades agrarias.

Lo sucesos más relevantes a favor del movimiento pudieron observarse en varios órdenes de gobierno. A nivel estatal, en el mismo sentido del Senador Castrillón, el Congreso de Jalisco exhortó a la Secretaría de Energía para que analizará las repercusiones y efectos negativos del proyecto minero en Wirikuta, la iniciativa fue promovida por el diputado panista Gustavo Macías Zambrano en noviembre de 2010. A pesar del intereses que mostraron, ninguna de las dos iniciativas avanzó más allá de un segundo exhorto a las dependencias implicadas que entregaron breves informes en los que desconocieron solicitud alguna sobre estudios de impacto ambiental hasta la fecha, pero confirmaron que cualquier autorizaron se llevaría a cabo en apego a la ley.

El Gobierno panista de San Luis Potosí, exhortó a los gobiernos municipales que previamente al conflicto colaboraron con las acciones de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, la Secretaria de Ecología y Gestión Ambiental y la Coordinación

Estatal para la Atención de los Pueblos Indígenas, para el establecimiento del sistema de vigilancia de sitios sagrados de Wirikuta, a través de la capacitación de wixaritari, designados por sus asambleas comunales, que además recibirían a las peregrinaciones de todos los Tukipa a lo largo del año. Asimismo, estas dependencias contaban con recursos federales y estatales para la construcción de 5 casas-habitación amuebladas y equipamiento para los vigilantes (apoyos económicos, motos, radios, cámaras) y el cercado de los principales sitios para protegerlos del saqueo de ofrendas, trabajos que fueron realizados en colaboración con los ejidatarios quienes donaron las superficies de los terrenos para el uso ceremonial de los wixaritari. A nivel internacional la atención y colaboración del James Anaya del FPCI de la ONU fue un factor determinante para llamar la atención de la prensa internacional y del Gobierno de México.

Por otro lado, la aportación del análisis de marcos culturales al análisis de los movimientos sociales significa comprender mejor la naturaleza de un conflicto social, de los actores políticos, sus motivaciones, su percepción del conflicto y las estrategias de contención. .

En el ascenso del ciclo, aparecieron los principales actores sociales: el Consejo Regional Wixárika, el Frente en Defensa de Wirikuta y la Unión Wixárika de Centros Ceremoniales. Las alianzas más relevantes son con el Colectivo Aho, NACNA, AJAGI, CEMDA, los “huicholeros”, Nierika,. Ameyalltonali, FAO y James Anaya, relator para las cuestiones indígenas. Para ellos, los antagonistas son la empresa trasnacional minera First Majestic Silver y Minera Real Bonanza y unos meses más tarde Revolution Resources. La audiencia a la que se dirige en este primer momento es el presidente Felipe Calderón y las instituciones de su gobierno, la Secretaria de Economía, la SEMARNAT, la PROFEPA, SEDUVOP, CNDH y el Ayuntamiento de Catorce, SLP, y en el plano internacional, el mensaje fue dirigido al Foro Permanente para las Cuestiones de los Pueblos Indígenas de la ONU.

A pesar del CRW y del FDW, el proceso contencioso en los tribunales de distrito se llevó a cabo por las autoridades agrarias de San Sebastián Teponahuaxtlán, quienes interpusieron la demanda de amparo 8129/2011-VI con base en dos argumentos: el derecho del pueblo wixárika al territorio y el derecho a la consulta libre, previa e informada como pueblo indígena y trayendo consigo una serie de aportaciones productivas al derecho positivo mexicano, como la distinción entre tierras y territorios indígenas y los instrumentos jurídicos que respaldan esta distinción.

En lo que respecta a la marcha de octubre de 2011 en el Distrito Federal, el contingente de aproximadamente 3 mil personas, se desplazó por avenida Reforma hasta Los Pinos, bajo la consigna “Wirikuta no se vende, se ama y se defiende”, una frase que no tiene sentido desde la doctrina de neoliberalismo porque muestra el rechazo a la lógica capitalista.

De manera similar las jornadas denominadas “Salvemos Wirikuta, corazón sagrado de México”. El lugar sagrado de Wirikuta no es susceptible de entrar en las políticas neoliberales porque los territorios indígenas no pueden cuantificarse y las ganancias de los inversionistas extranjeros y locales no pueden compararse con “la tragedia ecológica, espiritual y social que puede provocar escarbar y sacar las entrañas de Wirikuta” como afirma el pueblo wixárika (CRW, 2011).

Por su carácter anti-neoliberal y anticapitalista, la lucha del pueblo Wixárika puede considerarse también un movimiento anti-sistémico, en el sentido más amplio de Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi, Antonio Negri, Michael Wieviorka, John Holloway y David Harvey.

En cuanto a Wirikuta como territorio, se habló de que es el espacio al que el pueblo wixárika le atribuye ciertos valores culturales y episodios mitológicos, y con la ayuda de sus recursos naturales (leña, peyote, raíces de arbustos “uxa”, hojas de “tiu”, aguas sagradas de manantiales, etc) realizan algunas de las prácticas más importantes de su sistema ritual ligado a la caza-recolección del venado y el peyote, como la entrega de ofrendas, las danzas, los cantos y la recolección de aguas sagradas que servirán para la fertilidad y las cosechas. Ambos aspectos - territorio y peregrinación-, tienen un carácter milenario reconocido por el propio pueblo wixárika, que a su vez, está protegido por un amplio marco jurídico nacional e internacional que reconoce el derecho de los pueblos indígenas a sus territorios ancestrales. Este reconocimiento fue el producto de convenios y acuerdos internacionales formulados desde los 80 y principalmente en los inicios de los 90, como consecuencia de la lucha de otros movimientos sociales que se opusieron al neoliberalismo y al progresismo de los nuevos gobiernos latinoamericanos de aquellas décadas.

Por otra parte, la peregrinación del pueblo wixárika en el discurso del movimiento es un proceso de iniciación colectiva en la que los sujetos adquieren los conocimientos fundamentales sobre la religión, la política y la agricultura. Estos aspectos simbólicos son expresados en los

discursos políticos de este primer ciclo, como por ejemplo, el concepto de Kiekari, y su traducción como al territorio cultural-cosmogónico-ceremonial; el concepto de Nierika, y su relación con la experiencia visionaria, extática y onírica que se obtiene gracias al consumo del peyote; el Tsikuri, que se vincula al territorio, pero también a las primeras etapas de la vida humana y al movimiento de los astros; el Peyote, y su importancia como sacramento no solamente para los wixáritari sino también para otros pueblos del mundo; el principio de la deuda histórica de los discursos indígenas, que existe como resultado de la invasión europea y el choque cultural que provocó en el continente americano, y finalmente, el sentimiento colectivo de ser una Nación, por tener una población, un territorio, tradiciones y aspiraciones colectivas (Quintero, 1973).

A partir de esos aspectos simbólicos, el pueblo wixárika también configura los marcos interpretativos (Goffman, (1974) 2006) que ayudan a construir el sentido de la realidad, de su realidad, como sociedad chamánica, y del actuar de sus individuos como sujetos en ella, lo que se refleja en la vida cotidiana y en los momentos en los que surge en la acción colectiva.

En el estudio de los movimientos sociales los enfoques estructurales tienen la tendencia a describir mecanismos causales para explicar la acción colectiva pero hacen a un lado las orientaciones de los actores sociales presentes en la experiencia cotidiana.

El Movimiento en Defensa de Wirikuta puede ser analizado a partir del concepto de patrimonio biocultural para caracterizar la naturaleza del conflicto. Esta elección, no es una elección fortuita en esta investigación, se debe a que es un concepto que se alinea espontáneamente con el giro decolonial (Grosfoguel), porque coincide con que el ejercicio del poder es más el resultado de la subordinación de un conocimiento que se impone sobre otros considerados no aptos (Escobar, 1995; Braun y Wainwright, 2001; Escobar y Paulson, 2005).

A su vez, el patrimonio biocultural puede entenderse desde la complejidad y la transdisciplinariedad (Morin y Nicolescu), como una categoría analítica que incluye los conceptos de biodiversidad, diversidad cultural y patrimonio histórico. En cuando al primero, el discurso retoma argumentos con base en el derecho a vivir en un medio ambiente sano, en la salud humana y el equilibrio de los ecosistemas. En el segundo, la Autonomía y la Libre Determinación (Soto, 2016), demandas permanentes de los pueblos indígenas en América Latina. En el tercero,

la argumentación política respalda esos derechos además del derecho al desarrollo social de los habitantes de Wirikuta.

Las diferencias culturales de territorialidad provocan conflictos sociales que se reflejan en la interrelación de los actores de la arena política, como sucede en el conflicto en Wirikuta, dado que mientras que para las transnacionales mineras el territorio es un medio para la acumulación de capital, para los wixaritari, es un lugar sagrado, en donde residen sus deidades y se encuentran las plantas y animales sagrados de su cultura.

El peyote no puede explicarse nada más como parte de un ecosistema, es necesario acudir a la Química, al Derecho y a la Antropología, para entender que su significado para el pueblo wixárika va más allá de sus efectos farmacológicos, de las implicaciones legales que tiene, y de la mitología abundante que lo menciona.

Las acciones de los actores manifiestan diferentes significados, porque el conflicto social puede expresarse en una pluralidad de sentidos.

La hipótesis de este estudio fue que: los aspectos simbólicos y culturales de los actores sociales establecen las bases para la creación de marcos de interpretación, a partir de los cuales se inicia el proceso de construcción de la identidad colectiva de los movimientos sociales, lo que permite su continuidad y transformación a través del tiempo.

Se cumple en cuanto a que la naturaleza de los actores sociales determina los marcos a partir de los cuales se construye una identidad y se produce la acción colectiva. Sin embargo, lo que no se sabía es que la dimensión simbólica de la protesta, sí, da cuenta de la naturaleza de los actores, pero además, de los espacios que son más viables para la construcción de sentido, es decir, de los espacios en los que es más probable que se de el proceso de alineamiento y por lo tanto de identificación y acción.

Así, a través de los marcos, la dimensión simbólica de los movimientos sociales revela otras identidades y la existencia de problemas profundos más allá del conflicto, lo que la hace una herramienta que incrementa la exposición de los individuos a los recursos cognitivos y relacionales que los impulsan a sumarse a la acción colectiva y a descubrir nuevas “formas de hacer política” o mejor dicho, “revitalizar las antiguas” en el México y la América Latina contemporáneos.

Bibliografía y otras fuentes consultadas

- Abarca, J. L. (19 de Octubre de 2010). *Detener los abusos de las empresas mineras canadienses mas allá de nuestras fronteras*. Recuperado el 17 de Agosto de 2020, de OCMAL.com: <https://www.ocmal.org/detener-los-abusos-de-las-empresas-mineras-canadienses-mas-alla-de-nuestras-fronteras-6168/>
- Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del femiismo. hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal/Inter Pares.
- Agoglia, R. (1986). La fundamentación jurídica de la sociedad y el Estado. En R. Agoglia, *El pensamiento latinoamericano en el siglo XIX*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia .
- Agudo, J. (1993). RELIGIOSIDAD POPULAR, TERRITORIO Y PODER; INTRACOMARCALES, SANTUARIOS SUPRACOMUNALES Y SIMBOLIZACIÓN DE LAS RELACIONES. *Revista de Estudios Andaluces no. 19* , 97-127.
- Aguilar Sánchez, M. (2009). *Movimientos sociales y demoracia en México 1982-1998*. México: Porrúa/Universidad Veracruzana.
- Aguirre Beltrán, G. (1946). La población negra de México. En E. de la Torre, *Lecturas históricas mexicanas* (pág. 689). México: UNAM.
- Aho Colectivo. (26 de Marzo de 2012). <https://www.youtube.com/watch?v=sVgozwzVtgE>. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Aho Colectivo:
- ALAIN TOURAINE La sociología, ciencia de los movimientos sociales . “*Criterio jurídico, político y social*”, Año no 1/2, diciembre .Ávalos, L. J. (2009). *Formación de Paisajes Mineros en el altiplano Potosino s. XVIII y XIX*. San Luis Potosí: UASLP.
- (15 de Octubre de 2012). Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de SEGOB: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5272747&fecha=15/10/2012
- 819-2011, D. d. (19 de Agosto de 2016). *Diario Oficial de la Federación*. Recuperado el 29 de Abril de 2020, de Secretaria de Gobernación: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5448735&fecha=19/08/2016
- Alianza Sierra Madre. (2013). Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Alianza Sierra Madre: para que compartieran su experiencia y acciones en torno a la defensa del territorio sagrado de Wirikuta (San Luis Potosí) del pueblo wixárika (huichol) de los estados de Jalisco, Durango y Nayarit.
- ALICE CES. (22 de Diciembre de 2015). *Ask Boaventura #30 - Ecologías y emancipación social*. Recuperado el 5 de Febrero de 2018, de Youtube : <https://www.youtube.com/watch?v=RqGoK1bLYQw>
- Alvarado Solís, N. P. (2010). *Sistema normativos indígenas: huichol, cora, tepehuano y mexicano*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- A/HRC/18/35/Add.1. (25 de Agosto de 2011). *Human Rights Documents*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Organización de las Naciones Unidas: https://ap.ohchr.org/documents/alldocs.aspx?doc_id=18900
- <https://www.youtube.com/watch?v=sVgozwzVtgE>
- Anguiano, M. (2018). *Los huicholes o wixaritari: entre la tradición y la modernidad. Antología de textos 1969 – 2017*. México: CNDH.

Animuspedia. (2020). *Memoria Genética*. Obtenido de Animuspedia: https://assassinscreed.fandom.com/es/wiki/Memoria_gen%C3%A9tica

Aristegui Noticias. (24 de Mayo de 2012). *Sólo 30% de Wirikuta es declarada Reserva Minera Nacional*. Recuperado el 6 de Enero de 2020, de Aristegui Noticias: <https://aristeguinoticias.com/2405/mexico/wirikuta-es-declarada-reserva-minera-nacional/>

Auger, F. (2013). El movimiento zapatista: ¿hacia una verdadera ciudadanía intercultural? *TINKUY no20* , 6-22.

Banderas Martínez, C. (2012). PRAGMÁTICA DEL DISCURSO JURÍDICO. ANÁLISIS DE LA ESTRUCTURA ARGUMENTATIVA EN UN TEXTO DE LOS PAPELES DE DERECHO DE LA REAL AUDIENCIA DE LA NUEVA GALICIA . *Sincronía*, núm. 61 , 1-38.

Barnett, T. (17 de Febrero de 2011). *La lucha por Wirikuta cruza la frontera*. Recuperado el 17 de Agosto de 2020, de Centro de Investigación Wixárika: <https://wixarika.org/es/la-lucha-por-wirikuta-cruza-la-frontera>

Berkeley Sociology. (2019). *Sociology*. Recuperado el 1 de Abril de 2020, de Berkeley Sociology: <https://sociology.berkeley.edu/neil-smelser-1958>

Boletín 641. (16 de Febrero de 2011). *BOLETÍN - 641 Demanda PRD revisar concesiones a empresa minera en zona huichol*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Senado de la República. Coordinación de Comunicación Social: <http://comunicacion.senado.gob.mx/index.php/informacion/boletines/710-boletin-641-demanda-prd-revisar-concesiones-a-empresa-minera-en-zona-huichol.html>

Boletín de Prensa. (30 de Noviembre de 2012). *FDW expresa su oposición ante suspensión judicial del decreto de la Reserva de la Biósfera*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Venado Mestizo: <http://venadomestizo.blogspot.com/2012/11/posisicon-del-frente-en-defensa-de.html>

Boege, E. (2009). Centros de origen, pueblos indígenas y diversificación del maíz. *Ciencias*, Núm. 92 - 93, octubre-marzo, , 18-28.

Boege, E. (2008). *El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas,.

Boege, E. (2017). El patrimonio biocultural y los derechos bioculturales de los pueblos indígenas, comunidades locales y equiparables. *Diario de Campo No. 1* , 39-70.

Boni Noguez, A. (2015). *Minería, conservación y derechos indígenas. Territorio y conflicto en Catorce, San Luis Potosí* , México: UNAM.

Boniemaison, J. (1981). Voyage autoiir du territoire. *L'Espace Geographi- qtie*, n° 4 , 249-262.

Bravo, C. (1994). Territorio y espacio sagrado. En C. Garma Navarro, & R. Shadow, *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación* (págs. 39-49). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Broda, J., & Good, C. (. (2004). *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*. México: INAH/UNAM.

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (5 de Febrero de 1917). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. DOF 27-08-2018*. Recuperado el 2018, de Diputados.gob.mx: <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/index.htm>

Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (19 de junio de 2017). *Ley General de Cultura y Derechos Culturales DOF 19-06-2017*. Recuperado el septiembre de 2018, de Diputados.gob.mx:

http://buscam.diputados.gob.mx/search?as_sitesearch=www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf&access=p&entqr=0&output=xml_no_dtd&sort=date%3AD%3AL%3Ad1&ie=latin1&btnG=Buscar&client=diputados&q=ley+cultura&ud=1&site=leyes&oe=ISO-8859-1&proxystylesheet=diputados&ip=187.222.61.227

Cárdenas, P. (2014). Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas. *El Colegio de Jalisco marzo-agosto. Num 7*, 1-28.

Calderón, C. A. (30 de Octubre de 2011). *La Nación Wixarija pide audiencia a Calderón; exige respeto a Wirikuta*. Recuperado el 29 de Abril de 2020, de Lado B:

<https://ladobe.com.mx/2011/10/la-nacion-wixarija-pide-audiencia-a-calderon-exige-respeto-a-wikiruta/>

Calderón, F. (2012). *La protesta social en América Latina*. Buenos Aires: PNUD, SIGLO XXI p. 111-154.

CAMIMEX. (2019). *ESTATUTOS DE LA CAMARA MINERA DE MEXICO*. Recuperado el 12 de Diciembre de 2019, de CAMIMEX: <file:///Users/Purpura/Desktop/estatutos.pdf>

Charnock, G., & Starosta, G. (2016). Introduction: the new international division of labour and the critique of political economy today. En T. N. Development, *The New International Division of Labour: Global Transformation and Uneven Development* (pág. 4). Londres: Palgrave Macmillan, .

Carrasco, P. (1976). La sociedad mexicana antes de la Conquista. En E. C. México, *Historia General de México* (págs. 165-288). México: El Colegio de México.

Carta Abierta a Calderón. (30 de Octubre de 2011). *La Nación Wixarija pide audiencia a Calderón; exige respeto a Wirikuta*. Recuperado el 29 de Abril de 2020, de Lado B:

<https://ladobe.com.mx/2011/10/la-nacion-wixarija-pide-audiencia-a-calderon-exige-respeto-a-wikiruta/>

Casey, E. S. (1996). *How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological Prolegomena*. Bloomington: Indiana University Press.

Cassirer, E. (1985). *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica.

(2007). PRÓLOGO Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. G. Casto Gómez, *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Castro Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca; Instituto Pensar.

CDI/PNUD. (2006). *Informe sobre el Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México*, . México.

CDI-UWACC-CEAPI. (2011). *Expediente técnico para la inscripción de La Peregrinación a Wirikuta en la Lista de Salvaguarda Urgente del Patrimonio Cultural Intangible*. UNESCO. México: CDI-INDEPI.

Le Conseil des Canadiens. (12 de Noviembre de 2012). *Grupos canadienses unen sus fuerzas para salvar Wirikuta “el lugar donde nace el sol”*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Le Conseil des Canadiens: <https://canadians.org/media/water/2012/20-Nov-12-esp.html>

CEDH SLP. (3 de Diciembre de 2010). *Declaración de Real de Catorce*. Recuperado el 17 de Agosto de 2020, de Venado mestizo en la Sierra de Catorce:

<http://venadomestizo.blogspot.com/2010/12/declaracion-de-real-de-catorce.html>

CEMDA. (2018). Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Centro Mexicano de Derecho Ambiental: <https://www.cemda.org.mx/?s=wirikuta>

CEMDA. (9 de Noviembre de 2012). *Boletín de Prensa del CRW sobre proyecto de Decreto de la Biosfera*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Centro Mexicano de Derecho Ambiental: <https://www.cemda.org.mx/el-consejo-regional-wixarika-por-la-defensa-de-wirikuta-crw-y-el-frente-en-defensa-de-wirikuta-fdw-veremos-con-buenos-ojos-un-decreto-de-reserva-de-la-biosfera-que-respete-y-proteja-el-patrimonio/>

CEMDA. (18 de Julio de 2011). *Demanda de amparo 819/2011-VI*. Recuperado el 17 de Agosto de 2020, de CEMDA.org.mx: <http://www.cemda.org.mx/wp-content/uploads/2012/11/Sentencia-Revisi%C3%B3n-299-2011-suspensionPUBLICA.pdf>

Certeau, M. d. ([1980] 1984). *The practice of everyday life*. Berkeley: Universidad de California.

Chihú, A. (2006). *El "Análisis de los Marcos" en las sociología de los movimientos sociales*. México: Porrúa - Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

Chihú, A. (2006). El "análisis de los marcos" en el discurso de Bush (septiembre 11 de 2001). *Comunicación y Sociedad. Nueva época, núm. 6, julio-diciembre*, 159-181.

Chihú, A. (2007). Marcos imaginarios, identidad e imaginario del Mexica Movement. *Religión y Sociedad no. 38*, 51-76.

Chihú, A. (2007). Marcos interpretativos, identidad e imaginario en el mexica movement. *REGIÓN Y SOCIEDAD / VOL. XIX / NO. 38*, 51-76.

Chihú, A., & López, A. (2007). La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci. *POLIS 2007, vol. 3, núm. 1*.

CNDH. (2012). *Recomendación 56/2012*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de CNDH México: <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-562012>

Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. (2012). *Estudio Previo Justificativo para el establecimiento del área natural protegida de competencia de la Federación con la categoría de Reserva de la Biosfera "Wirikuta", en el estado de San Luis Potosí*. México.: CONABIO-SEMARNAT.

CONABIO. (2012). *SEMARNAT CONANP*. Recuperado el 06 de Enero de 2020, de CONABIO: <http://www.conabio.gob.mx/uicn/SEMARNATCONANP.html>

CONAMED. (Julio-Agosto de 2017). *Población Indígena en cifras Con resultados de la Encuesta Intercensal 2015 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de CONAMED: https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=18&ved=2ahUKEwie79n_qdblAhUDbawKHbhKBBIQFjARegQIBxAC&url=http%3A%2F%2Fwww.conamed.gob.mx%2Fgobmx%2Fboletin%2Fpdf%2Fboletin13%2Fpoblacion_indigena.pdf&usg=AOvVaw11XWevJ5J9pRXlvGhwBxBj

Congreso Nacional Indígena. (2017). *¿Qué es el CNI?* Recuperado el 6 de Enero de 2020, de Congreso Nacional Indígena: <https://www.congresonacionalindigena.org/que-es-el-cni/>

Congreso Nacional Indígena. (18 de Agosto de 2013). *Pronunciamento de la cátedra "Tata Juan Chávez Alonso", Jovel (San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 18 de agosto de 2013)*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Congreso Nacional Indígenas: <https://www.congresonacionalindigena.org/2017/01/23/pronunciamento-de-la-catedra-tata-juan-chavez-alonso-jovel-san-cristobal-de-las-casas-chiapas-18-de-agosto-de-2013/>

Consejo Regional Wixárika. (18 de Mayo de 2011). *Carta urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo*. Recuperado el 31 de Octubre de

2019, de Tukari: <http://www.tukari.udg.mx/noticia/marcha-en-defensa-de-wirikuta-proximo-viernes-20-de-mayo>

Constitución Política de San Luis Potosí. (29 de Abril de 2013). *Instituto de Investigaciones Jurídicas*. Recuperado el 2016 de 7 de Noviembre, de <http://info4.juridicas.unam.mx/adprojus/leg/25/1018/>

Convenio 169. (1989). *Convenio 169 de las Naciones Unidas sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*. Recuperado el 8 de Marzo de 2020, de https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169

Covarrubias, J. (6 de Diciembre de 2014). *Demanda irrenunciable Que salgan las mineras*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Proceso: <https://www.proceso.com.mx/390002/demanda-irrenunciable-que-salgan-las-mineras>

CRW-CIN. (29 de Mayo de 2017). *Declaración de Keyatsita*. Recuperado el 8 de Marzo de 2020, de <http://consejoregionalwixarika.org/?p=381>

CRW. (2019). *Carta de apoyo al pueblo wixárika, 22 de julio*.

CRW. (2011). *Carta Urgente del pueblo wixárika al presidente de México y a los pueblos y gobiernos del mundo*. México.

CRW. (29 de Enero de 2013). *Comunicado*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de CEMDA: <http://venadomestizo.blogspot.com/2013/01/comunicado-del-consejo-regional.html>

CRW. (30 de Septiembre de 2016). *Comunicado en relación al conflicto con los ganaderos de Huajimic*. Recuperado el 06 de Enero de 2020, de Consejo regional Wixárika: <http://consejoregionalwixarika.org/?p=174>

CRW. (2017). *Comunicado por la defensa de Wirikuta en contra de la difamación y desinformación*. Huejuquilla, el Alto, Jalisco.

CRW. (2019). *Comunicado, 29 de julio, 2019*. Tepic.

CRW. (2019). *Comunicado. Aclaración referente a la defensa de Wirikuta*.

CRW. (8 de Junio de 2013). 3a. Carta Pública al Lic. Enrique Peña Nieto. Tuxpan de Bolaños, Jalisco, México.

CRW. (2016). *Acta circunstanciada de hechos*.

CRW. (9 de Noviembre de 2012). *Boletín de prensa*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de CEMDA: <https://www.cemda.org.mx/el-consejo-regional-wixarika-por-la-defensa-de-wirikuta-crw-y-el-frente-en-defensa-de-wirikuta-fdw-veremos-con-buenos-ojos-un-decreto-de-reserva-de-la-biosfera-que-respete-y-proteja-el-patrimonio/>

CRW. (2012). *Boletín de prensa*. Recuperado el Septiembre de 2020, de [cemda.org.mx: https://www.cemda.org.mx/el-consejo-regional-wixarika-por-la-defensa-de-wirikuta-crw-y-el-frente-en-defensa-de-wirikuta-fdw-veremos-con-buenos-ojos-un-decreto-de-reserva-de-la-biosfera-que-respete-y-proteja-el-patrimonio/](https://www.cemda.org.mx/el-consejo-regional-wixarika-por-la-defensa-de-wirikuta-crw-y-el-frente-en-defensa-de-wirikuta-fdw-veremos-con-buenos-ojos-un-decreto-de-reserva-de-la-biosfera-que-respete-y-proteja-el-patrimonio/)

CRW. (2017). *Declaración de Kaiyatsita*.

CRW. (24 de Septiembre de 2019). *Defendamos el planeta: Alto a todos los proyectos que destruyen nuestra casa común*. Recuperado el 6 de Enero de 2020, de Consejo Regional Wixárika: <http://consejoregionalwixarika.org/?p=816>

CRW. (22 de Agosto de 2015). *Hermanas y hermanos, amigas y amigos, seguidores y el público el general*. Recuperado el 06 de Enero de 2010, de Consejo Regional Wixárika: <http://consejoregionalwixarika.org/?p=48>

CRW. (Abril de 2010). *Historia*. Recuperado el 28 de Abril de 2020, de Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta: http://consejoregionalwixarika.org/?page_id=181

CRW. (2020). *¿Quiénes somos?* Recuperado el 14 de Febrero de 2020, de Consejo Regional Wixárika: http://consejoregionalwixarika.org/?page_id=33

CRW. (20 de Agosto de 2016). *Presentación del logotipo oficial del CRW*. Recuperado el 15 de Enero de 2020, de Consejo Regional Wixárika: <http://consejoregionalwixarika.org/?p=95>

CRW. (2018). *Pronunciamiento 29 de abril*.

CRW. (20 de Marzo de 2016). *Pronunciamiento del Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta*. Recuperado el 06 de Enero de 2020, de Consejo Regional Wixárika: <http://venadomestizo.blogspot.com/2016/03/>

CRW. (23 de Septiembre de 2010). *Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Venado Mestizo: <http://venadomestizo.blogspot.com/p/pronunciamiento-en-defensa-de-wirikuta.html>

CRW. (2010). *Pronunciamiento, 10 de agosto*.

CRW. (2015). *Pronunciamiento, 10 de agosto*.

CRW. (29 de Enero de 2017). *Pronunciamiento, 29 de enero*. Recuperado el 15 de Enero de 2020, de Consejo Regional Wixárika: <http://consejoregionalwixarika.org/?p=267>

CRW. (2015). *Pronunciamiento, 6 de noviembre*. Tlaquepaque, Jalisco.

CRW. (7 de Febrero de 2013). *Segunda Carta Urgente al presidente de México, los pueblos y Gobiernos del Mundo*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de <https://www.jornada.com.mx/2013/02/08/sociedad/045n2soc>

CRW. (19 de Mayo de 2011). *Wixárika's People Statement*. Recuperado el 7 de Mayo de 2019, de Alisonfast: <https://www.youtube.com/watch?v=4ZW0eLY43C4>

CRW. (19 de Mayo de 2011). *Wixarika People's Statement*. Recuperado el 7 de Mayo de 2019, de Alisonfast: <https://www.youtube.com/watch?v=4ZW0eLY43C4>

CRW-FDW. (19 de abril de 2012). *El Mensaje de las Deidades*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Frente Wirikuta: <https://www.youtube.com/watch?v=xKttZJYPPWo&t=24s>

Código Civil Federal. (3 de Junio de 2019). Recuperado el 8 de Marzo de 2020, de Cámara de Diputados: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/2_030619.pdf

Código Penal Federal. (24 de Enero de 2020). Recuperado el 9 de Marzo de 2020, de https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/235549/Co_digo_Penal_Federal_22_06_2017.pdf

Cuéllar, O. (1996). Estrategias de subsistencia, estrategias de vida. Notas críticas. (U. A. Metropolitana, Ed.) *Sociológica. Revista de Departamento de Sociología. AÑO 11, NÚMERO 32*, 1-9.

Cuéllas L., R. (2012). Geopolítica. Origen del concepto y su evolución. *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM, núm. 113*, 59-80.

Decreto 208. (8 de Julio de 2010). *Ley de Consulta Indígena para el Estado y los municipios de San Luis Potosí*. Recuperado el 8 de Marzo de 2020, de Periódico Oficial del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí.: <http://apps.slp.gob.mx/po/BuscarDocumentos.aspx?BuscarDoc=ley%20de%20consulta%20indigena>

de la Rosa Q., I. (2007). *Discursos, organización y liderazgos: rasgos comunes en la diversidad. Notas para aproximarse a los movimientos indígenas en Latinoamérica*. Recuperado el 2 de Octubre de 2020, de <http://cdsa.academica.org/>: <http://cdsa.academica.org/000-066/1180>

De la Rosa, I. (2016). Discursos, organización y liderazgos: rasgos comunes en la diversidad. Notas para aproximarse a los movimientos indígenas en América Latina. En S. Tamayo, *Espacios y repertorios de la protesta* (págs. 209-227). Ciudad de México: UAM Azcapotzalco.

de Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. México: Siglo XXI/Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

DEMEX. (29 de Noviembre de 2016). *La escuela que huicholes de Jalisco crearon con su propio esquema educativo*. Recuperado el 25 de Agosto de 2020, de DEMEX: <https://masdemex.com/2016/11/escuela-creada-huicholes-jalisco-propio-sistema-educativo-centro-educativo-tatutsi-maxakwaxi-educacion-indigena/>

Departamento de Asuntos Económicos y Sociales. *Pueblos indígenas*. (s.f.). Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de United Nations: <https://www.un.org/development/desa/indigenous-peoples-es/sesiones-del-foro-permanente.html>

DOF. (12 de Octubre de 2012). *Diario Oficial de la Federación*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Secretaria de Gobernación: http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5272747&fecha=15/10/2012

Dun and Bradstreet. (2020). *Negociación Minera Santa María De La Paz Y Anexas, S.A. De C.V.* Recuperado el 29 de Septiembre de 2020, de dnb.com: https://www.dnb.com/business-directory/company-profiles/negociaci%C3%B3n_minera_santa_mar%C3%ADa_de_la_paz_y_anexas_sa_de_cv.06f0a7d51bd7ab366058a589db20e122.html

Durand, L., Figueroa, F., & Guzmán, M. (2011). La ecología política en México ¿Dónde estamos y para dónde vamos? *Estudios Sociales*, vol. 19, núm. 37, enero-junio , 282-307.

Durin, S., & Rojas, A. (2015). El conflicto entre la escuela y la cultura huichola. *Relaciones*, 101 Invierno .

Durkheim, E. ((1895) 1979). *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: La Pléyade.

Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Buenos Aires: Akal.

ECLAC. (2017). *Economic Survey of Latin America and the Caribbean 2017: Dynamics of the Current Economic Cycle and Policy Challenges for Boosting Investment and Growth* . Santiago de Chile: United Nations Economic Commission for Latin America and the Caribbean.

El Economista. (9 de Diciembre de 2019). *T-MEC ¡Ya!* Recuperado el 14 de febrero de 2020, de El Economista: <https://www.economista.com.mx/opinion/T-MEC-ya-20191209-0141.html>

El Heraldo de San Luis. (26 de Julio de 2019). *A través de una supuesta «unión de ejidos», empresas mineras presionan para que el pueblo Wirrárica desista de un amparo a su favor*. Recuperado el 6 de Enero de 2020, de El Heraldo de San Luis: <http://elheraldoslp.com.mx/2019/07/26/a-traves-de-una-supuesta-union-de-ejidos-empresas-mineras-presionan-para-que-el-pueblo-wirrarica-desista-de-un-amparo-a-su-favor/>

El Informador. (Mayo de 2012). *Minera canadiense sale de territorio sagrado huichol*. Recuperado el Julio de 2020, de El informador: <https://www.informador.mx/Mexico/Minera-canadiense-sale-de-territorio-sagrado-huichol-20120525-0197.html>

El Sol de San Luis. (15 de Agosto de 2018). *Avanza construcción de acueducto La Maroma*. Recuperado el 6 de Enero de 2020, de El Sol de San Luis: <https://www.elsoldesanluis.com.mx/local/avanza-construccion-de-acueducto-la-maroma-1918677.html>

Eliade, M. (([1964]1972)). *Tratado de Historia de las Religiones*. México: Biblioteca Era Ensayo.

ECOFILM. (2013). *Kauyumari el venado Azul*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Ecofilm Energías renovables: <https://ecofilmfestival.org/ganador/kauyumari-el-venado-azul/>

Ejidatarios y habitantes del Altiplano potosino. (2019). *Comunicado. El cuidado común del Altiplano Wirikuta*. Altiplano Wirikuta.

Ejidatarios, propietarios, vecinos, colectivos, parroquias y habitantes en general de Altiplano potosino. (14 de Agosto de 2019). *El cuidado común del Altiplano Wirikuta*. Recuperado el 12 de Diciembre de 2020, de Venado Mestizo: <http://venadomestizo.blogspot.com/2019/08/>

Ejido San Juan de Matanzas-wixaritari El Nayar. (2017). *Acta de Mastranto, 5 de febrero. Emergencia MX*. (30 de octubre de 2011). Recuperado el 30 de abril de 2020, de Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=IE77M619GnM>

Enlace Zapatista. (17 de Mayo de 2011). *Ajagi AC: Cinco ciudades por Wirikuta 19-20 de mayo 2011*. Recuperado el 17 de Agosto de 2020, de Enlace Zapatista.ezln.org.mx: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2011/05/17/ajagi-ac-cinco-ciudades-por-wirikuta-19-20-de-mayo-2011/>

Encino, A. (21 de Noviembre de 2011). *Los huicholes no van a ceder, porque su historia es de resistencia: Neurath*. Recuperado el Abril de 29 de 2020, de La Jornada: <https://www.jornada.com.mx/2011/11/21/sociedad/040n1soc>

Encino, A. (21 de Noviembre de 2011). Los huicholes no van a ceder, porque su historia es de resistencia: Neurath. *La Jornada*, pág. 40.

Encino, A. (26 de Febrero de 2012). *Ordenan a mineras suspender actividades en la zona sagrada huichol de Wirikuta*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de La Jornada: <https://www.jornada.com.mx/2012/02/28/sociedad/041n1soc>

Entelman, R. (1982). “Aportes a la formación de una epistemología jurídica en base a algunos análisis del funcionamiento del discurso jurídico”. *El discurso jurídico*.

Espinosa, M. A. (29 de Junio de 2004). *Cuamil o coamil: autoproducción agrícola de baja escala*. Recuperado el 6 de Enero de 2020, de Espinosa, Manuel Antonio: <https://manuelantonioespinosa.wordpress.com/2014/06/29/cuamil-o-coamil-autoproduccion-agricola-de-baja-escala-2/>

Excelsior. (12 de Abril de 2012). *Disputa por una mina en San Luis Potosí*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Excelsior: <https://www.excelsior.com.mx/2012/04/04/dinero/823802>

EZLN. (1 de Enero de 1996). *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Enlace Zapatista: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

Florentine, M., & Romandía, A. (2009). Emigración y continuidad cultural de los wixaritari. Breve reflexión sobre una relación ambigua. *LiminaR. Estudios sociales y humanísticos, año 7, vol. VII, núm. 2, diciembre*, 13-29.

Fajardo, H. (2007). *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola*. México: Universidad de Guadalajara, El Colegio de San Luis.

FAO. (15 de Septiembre de 2011). *REVOLUTION RESOURCES CORP. ANUNCIA LA COMPRA DEL PROYECTO UNIVERSO A LAKE SHORE GOLD, ESTO EN WIRIKUTA*. Recuperado el 30 de Octubre de 2019, de Frente Amplio Opositor: <http://faoantimsx.blogspot.com/2011/12/revolution-resources-corp-anuncia-la.html>

FDW. (18 de Septiembre de 2010). *Real de Catorce: No a la minería a cielo abierto*. Recuperado el 14 de Febrero de 2020, de Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina: <https://www.ocmal.org/real-de-catorce-no-a-la-mineria-a-cielo-abierto/>

Feldis, J. (2003).

Fericgla, J. M. (1998). *EL CHAMANISMO COMO SISTEMA ADAPTANTE*. Recuperado el 26 de Agosto de 2020, de imaginaria.org: <http://www.imaginaria.org/chaman.htm>

Ferrajoli, L. (2014). *Verdad Jurídica*. Recuperado el 10 de Mayo de 2020, de mexico.leyderecho.org: <https://mexico.leyderecho.org/verdad-juridica/>

Fikes, J. C., Weigand, P., & García, A. (1998). *La mitología de los huicholes por Robert Zingg*. México: El Colegio de Jalisco/El Colegio de Michoacán/Secretaría de Cultura de Jalisco.

First Majestic Silver Corp. (28 de Noviembre de 2019). *La Luz Silver Project*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de First Majestic Silver Corp: <https://www.firstmajestic.com/projects/exploration-development/la-luz/>

First Majestic Silver. (2010). *Annual Report*. Recuperado el 9 de Agosto de 2019, de First Majestic Silver: <https://www.firstmajestic.com/>

Forbes México. (16 de Mayo de 2018). *Portada/Actualidad. CDMX, la quinta ciudad más habitada en el mundo: ONU*. Recuperado el 31 de Mayo de 2020, de Forbes México: <https://www.forbes.com.mx/cdmx-la-quinta-ciudad-mas-habitada-en-el-mundo-onu/>

Foucault, M. (2013). *El orden del discurso*. México: Tusquetes.

Franck, G., & Fuentes, M. (1995). El estudio de los ciclos en los movimientos sociales. *Sociológica 10 Mayo-Agosto* .

Frutos, S. (2004). Apuntes para el estudio semiótico del discurso jurídico . “*La Trama de la Comunicación*” Vol. 9 .

Global Forest Watch. (Octubre de 2019). *Minning concessions*. Recuperado el 14 de Febrero de 2020, de Global Forest Watch: http://data.globalforestwatch.org/datasets/26a457ee3b584824bb930f2ec791b60d_0

Galafassi, G. (2011). Teorías diversas en el estudio de los movimientos sociales. una aproximación a partir del análisis de sus categorías fundamentales. *Cultura y representaciones sociales. Año 6, núm. 11*, .

Galafassi, G. (2011). TEORÍAS DIVERSAS EN EL ESTUDIO DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES. UNA APROXIMACIÓN A PARTIR DEL ANÁLISIS DE SUS CATEGORÍAS FUNDAMENTALES . *Movimientos sociales. Año 6, núm. 11* .

Galarce, G. (2014). as transnacionales en América Latina y el Caribe: economía mundial y crisis . En J. E. (editor), *América Latina en medio de la crisis mundial: trayectorias nacionales y tendencias regionales* (pág. 51). Buenos Aires: CLACSO .

García Martínez, B. (2000). La creación de la Nueva España. En E. C. Históricos, *Historia General de México* (págs. 235-306). México: El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos.

García Martínez, B. (2000). La creación de Nueva España. En E. C. México, *Historia General de México* (págs. 281-306). México: El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos.

García, C. (2015). *Diario de Campo 3*. San Andrés Cohamiata, Jalisco.

Gaudichaud, F. (2019). Conflictos, sangres y esperanzas. Progresismos y movimientos populares en el torbellino de la lucha de clases latinoamericana. En W. J. Gaudichaud Franck, & M. Massimo., *Los gobiernos progresistas latinoamericanos del siglo XXI. Ensayos de interpretación histórica* (págs. 13-96). México: FCPyS-UNAM p. 13-96.

- Gaudichaud, F., Webber, J., & Modonesi, M. (2019). *Los gobiernos progresistas latinoamericanos del siglo XXI Ensayos de interpretación histórica*. México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.UNAM.
- Gazcón, F. (4 de Mayo de 2012). *Disputa por una mina en San Luis Potosí*. Recuperado el 06 de Enero de 2020, de Excelsior: <https://www.excelsior.com.mx/2012/04/04/dinero/823802>
- Geertz, C. ([1973]2003). *La interpretación de las culturas*. España: Editorial Edisa.
- Geist, I. (2005). *Liminaridad, tiempo y significación. Prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- GeoEnciclopedia. (2020). *Indicadores Demográficos*. Recuperado el 9 de Marzo de 2020, de GeoEnciclopedia.
- GeoEnciclopedia. (2020). *Indicadores Demográficos*. Recuperado el 9 de Marzo de 2020, de GeoEnciclopedia: como antes era común hacerlo
- Giménez, G. (2005). *Teoría y análisis de la cultura*. México: CONACULTA.
- Giménez, G. (1996). Territorio y cultura. *Estudios sobre las culturas contemporáneas. Epoca II. Vo. II*, 9-30.
- Gobierno de México. (3 de Junio de 2019). *Textos finales del Tratado entre México, Estados Unidos y Canadá (T-MEC)*. Recuperado el 14 de Febrero de 2020, de Gobierno de México: <https://www.gob.mx/t-mec/acciones-y-programas/textos-finales-del-tratado-entre-mexico-estados-unidos-y-canada-t-mec-202730?state=published>
- Goffman, E. ((1974) 2006). *Frame Analysis. Los marcos de la Experiencia*. Madrid: CIS.
- González Casanova, P. (2006). Las razones del zapatismo y “La Otra Campaña” . *OSAL AÑO VII No 19 ENERO-ABRIL*, 291-303.
- González, G. (2006). *MAICES CRIOLLOS EN LA ZONA HUICHOL DE LA SIERRA DEL NAYAR. UN ESTUDIO COMUNITARIO SOBRE LOS SABERES LOCALES Y PRÁCTICAS AGRICOLAS. Tesis para obtener el grado de Maestro en Ciencias en Educación Ambiental*. Zapopan: Universidad de Guadalajara.
- González, Y. (2007). Notas sobre el maíz entre los indígenas mesoamericanos antiguos y modernos. *Dimensión Antropológica, vol. 41, septiembre-diciembre*, 45-80.
- Granados, J. A., & Quezada, M. F. (2018). Tendencias de la migración internade la población indígena en México, 1990-2015. *Estudios Demográficos y Urbanosvol. 33, núm. 2 (98), mayo-agosto*, 327-363.
- Graulich, M. (1999). *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la Economía Política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa. No. 4*, 17-48.
- Gudynas, E. (2013). Estado compensador y nuevos extractivismos: Las ambivalencias del progresismo sudamericano . *Nueva Sociedad Marzo-Abril*.
- Guízar, F. (2009). Wixaritari (huicholes) y mestizos: análisis heurístico sobre un conflicto intergrupar Indiana,. (I.-A. I. 26, Ed.) *Indiana*, 169-207.
- Gutiérrez del Ángel, A. (2002). *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes- INAH.
- Gutiérrez del Ángel, A. (2002). Jerarquía, reciprocidad y cosmovisión: el caso de los centros ceremoniales tukipa en la comunidad huichola de Tateikie. *Alteridades, vol. 12, núm. 24, julio-diciembre.*, 75-97.
- Gutiérrez, A. (2010). *Las danzas del Padre Sol*. México: UNAM.

- Gutiérrez, A. (2003). Mitología y ritualidad: un acercamiento comparativo a los sistemas religiosos hopi, huichol y cora. En C. Bonfiglioli, A. Gutiérrez, & M. Olavarría, *Las vías del noreste I: Una macrorregión indígena americana* (págs. 171-188). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Guzmán, M. (2019). *Comunicación personal*.
- Guzmán, M., & Kindl, O. (2017). Cosmopolítica versus etnonacionalismo. Conflictos en torno a usos rituales del espacio en Wirikuta. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 217-265.
- Haidar, J. (2006). *Debate CU-Rectoría. Torbellino pasional de los argumentos*. México: UNAM.
- Haidar, J. (2004). *El campo del Análisis del Discurso: aportaciones al estudio de lo político*. Santo Domingo: Fundación Global para el Cambio y el Desarrollo.
- Holloway, J. (2011). Las grietas y la crisis del trabajo abstracto. En E. Adamovsky, C. Albertani, & e. al, *Pensar las Autonomías Alternativas de Emancipación al Capital y al Estado* (págs. 309-328). México: Bajo tierra/Sisifo Editores p. 309-328.
- INALI. (2015). *estadística_básica*. Recuperado el 17 de Septiembre de 2020, de INALI: https://site.inali.gob.mx/Micrositios/estadistica_basica/estadisticas2015/pdf/agrupaciones/huichol.pdf
- INALI. (2015). *Indicadores básicos de la población huichol*. INALI.
- INAH. (16 de Febrero de 2018). Recuperado el 1 de Mayo de 2020, de INAH: https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:3ZIQrUyuyY4J:https://www.inah.gob.mx/Transparencia/Archivos/155_ley_fed_mntos_zon_arq.pdf+&cd=1&hl=es-419&ct=clnk&gl=mx&client=firefox-b-d
- INEGI. (2009). *Perfil sociodemográfico de la población que habla lengua indígena*. México: INEGI.
- INMUJERES. (2006). *La población indígena mexicana*. Recuperado el 26 de Agosto de 2020, de inmujeres.gob.mx: http://cedoc.inmujeres.gob.mx/documentos_download/100782.pdf
- INPI. (11 de Agosto de 2013). *Entrega CDI título de propiedad a pueblo wixárika en Nayarit*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas: <https://www.gob.mx/inpi/prensa/entrega-cdi-titulo-de-proiedad-a-pueblo-wixarika-en-nayarit-16054>
- Jáuregui, J. (2003). La autoridad de los antepasados ¿un sistema de organización social de tradición aborígen entre los coras y huicholes? En S. Millán, & J. Valle, *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México* (págs. 113-216). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Jáuregui, J. (2004). *Coras. Pueblos indígenas del México Contemporáneo*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.
- Jáuregui, J., & Neurath, J. (1998). *Fiesta Literatura y Magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodore Preuss*. México.: Instituto Nacional Indigenista. Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Jáuregui, J., & Neurath, J. (1998). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit: ensayos sobre coras, huicholes y mexicano de K.Th. Preuss*. México: Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, Instituto nacional indigenista.
- Jakobson, R. (1984). *Lingüística y poética. Ensayos de lingüística general*. Barcelona: Ariel.
- Jasper, J. M. (2012). ¿De la estructura a la acción? La teoría de los movimientos sociales después de los grandes paradigmas. *Sociológica. Año 27. No. 75*, 7-48.
- Jauregui, J. (2004). *CORAS*. México: CDI PNUD.

- Jenkins, C. (1994). La teoría de la movilización de recursos y el estudio de los movimientos sociales. *Zona Abierta* 69 , 5-49.
- Jimenez, A. (2 de Diciembre de 2011). *Política*. Recuperado el 29 de Abril de 2020, de La Jornada: <https://www.jornada.com.mx/2011/12/02/politica/021n1pol>
- Johannes, N. (octubzo-marco de 2009). *La boda del maíz y la fragilidad de la alianza*. Recuperado el 24 de Mayo de 2020, de Ciencias. Revista de Cultura Científica: <https://www.revistaciencias.unam.mx/pt/41-revistas/revista-ciencias-92-93/151-92-93-articulo-03.html>
- Joralemon, P. D. (1976). *The Olmec Dragon: a Study in Precolumbian Iconography, en Origins of Religious Art and Iconography in Preclassic Mesoamerica* . Los Ángeles: Universidad de California.
- Katz, C. (2008). *Las disyuntivas de la izquierda en América Latina*. Buenos Aires: Ed. Luxemburgo.
- Katz, C. (2015). Dualities of Latin America . *Latin American Perspectives*, vol. 42, No. 4 , 12.
- Kindl, O. (2003). *La jicara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. México, D.F.: Conaculta-INAH-Universidad de Guadalajara.
- Korsbaek, L. (1992). *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: de la antropología tradicional a la moderna*. Chiapas: Consejo Estatal de Fomento a la Investigación y Difusión de la Cultura.
- Kuri, E. (2006). El carácter multidimensional de la acción colectiva y los movimientos sociales: una problematización teórica . *Secuencia*, ISSN 0186-0348, núm. 95, mayo-agosto , 197.
- La Jornada. (13 de Noviembre de 2012). *Cofemer emitió dictamen preliminar para declarar área protegida a Wirikuta*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de La Jornada: <https://www.jornada.com.mx/2012/11/13/sociedad/043n1soc>
- La Jornada. (9 de Noviembre de 2011). *Confirman concesión de la Isla del Rey*. Recuperado el 14 de Febrero de 2020, de La Jornada: <https://www.jornada.com.mx/2011/11/09/estados/040n4est>
- La Jornada. (27 de Octubre de 2011). *Avala el gobierno explotación minera en zona sagrada huichol*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de La Jornada: <https://www.jornada.com.mx/2011/10/27/sociedad/046n1soc>
- La Jornada de Oriente. (13 de Septiembre de 2013). *Hacia la cancelación de las concesiones mineras en Wirikuta*. Recuperado el 31 de Ocyubre de 2019, de La Jornada de Oriente: <https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/hacia-la-cancelacion-de-las-concesiones-mineras-en-wirikuta-2/>
- La Jornada. (11 de noviembre de 2011). El derecho a su territorio. *La Jornada* , pág. 39.
- La Jornada. (125 de Noviembre de 2010). *Retomó Congreso de Jalisco petición de huicholes para frenar proyecto minero*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de La Jornada: <https://www.jornada.com.mx/2010/11/15/index.php?section=estados&article=031n2est>
- Lotman, I. (2002). El símbolo en el sistema de la cultura. *Forma y Función* No. 15 .
- Lotman, I. M. (1996). *La Semiosfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Madrid: Frónesis Cátedra. Universitat de València.
- Lamberti, J. (2014). *“Abajo del amanecer” el corazón del universo en disputa. El caso de la instalación de empresas mineras en Wirikuta. Tesis doctorado* . México: Colegio de México.

- Leff, E. (2012 de Octubre de 2012). *La Ecología Política en América Latina. Un campo en construcción*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Polis. Revista Latinoamericana.: <http://journals.openedition.org/polis/6871>
- Ley Agraria. (17 de Abril de 2008). *Servicio Electrónico de Asesoría Jurídica para la Renovación de los Órganos de Representación y de Vigilancia de los Núcleos Agrarios*. Recuperado el 1 de Septiembre de 2020, de pa.gob.mx: http://www.pa.gob.mx/Serviciosweb/Servicioajor/cuestionario.asp?cve_pregunta=5&desc_pregunta=FACULTADES#:~:text=Respuesta%3A%20De%20acuerdo%20a%20los,un%20apoderado%20general%20para%20actos
- Ley Minera. (26 de Junio de 1992). *Ley Minera*. Recuperado el 14 de Febrero de 2020, de Cámara de Diputados: http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/151_110814.pdf
- Liffman, P. (2012). *La territorialidad wixárika y el espacio nacional. Reinvidicación indígena en el occidente de México*. Zamora, Michoacán.: El Colegio de Michoacán, A.C./CIESAS.
- Liffman, P. (2005). Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricas de la territorialidad huichol. *Relaciones 101, invierno. Vol XXVI* , 52-79.
- Lumholtz, K. (1981). *México Desconocido*. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista.
- López Austin, A. (2009). LIGAS ENTRE EL MITO Y EL ÍCONO EN EL PENSAMIENTO COSMOLÓGICO MESOAMERICANO. *An. Antrop. No. 43* , 9-50.
- López Austin, A. (1990). *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México: Alianza Editorial Mexicana.
- López Austin, A. (2012). Cosmovisión y pensamiento indígena. *Comentarios y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo* .
- López Austin, A. (2001). El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana. En J. Broda, & F. Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* (págs. 47-65). México: CONACULTA/FCE.
- López Austin, A. (junio de 2013). *Sobre el concepto de cosmovisión*. Recuperado el 11 de Septiembre de 2020, de iia.unam.mx: http://www.iia.unam.mx/images/difusion/Taller_Signos_de_Mesoamerica/lecturas/Cosmovisi%C3%B3n.pdf
- López Austin, A. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. Fondo de Cultura Económica.
- López Austin, A. (1997). Tradición de la Cultura Mesoamericana. Vol 37, No. 147. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* , 173-180.
- López Bárcenas, F. (2018). *El pensamiento indígena contemporáneo*. México: Suprema Corte de Justicia de la Nación.
- López Bárcenas, F. (2005). Territorios indígenas y conflictos agrarios en México. *Análisis Revista Mexicana de Sociología* .
- López Bárcenas, F., & Eslava, M. (2015). *El mineral o la vida*. México: Akal/COAPI.
- López, F. (2015). *¡La tierra no se vende! Las tierras y los territorios de los pueblos indígenas de México*. México: Centro de Orientación y Asesoría de Pueblos Indígenas-Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano-Colegio de San Luis, A.C.
- López, F. (2015). *Autonomía y derechos indígenas en México*. México: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat Maestría en Derechos Humanos de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí Aguascalientes.
- López, J. A. (2017). Movilización y acción colectiva por los derechos humanos en la paradoja de la institucionalización. *Estudios Políticos. Numero 51* , 57-78.

López, V. (18 de Septiembre de 2011). *Huicholes denuncian uso de figura sagrada en Juegos Panamericanos*. Recuperado el 30 de Abril de 2020, de Animal Político: <https://www.animalpolitico.com/2011/09/huicholes-denuncian-uso-de-figura-sagrada-en-juegos-panamericanos/>

LXI/2SPR-15/30328, G. (22 de Junio de 2011). *Gaceta de la Comisión Permanente*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Senado de la República: http://www.senado.gob.mx/64/gaceta_comision_permanente/documento/30328

LXII Legislatura. (11 de Octubre de 2017). *Ley de Justicia Indígena y Comunitaria para el Estado de San Luis Potosí*. Recuperado el 8 de Marzo de 2020, de LXII Legislatura H. Congreso del Estado de San Luis Potosí: <http://congresosanluis.gob.mx/legislacion/leyes?page=2>

LXII Legislatura. (17 de Septiembre de 2016). *Ley para el Instituto de Desarrollo Humano y Social de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de San Luis Potosí*. Recuperado el 8 de Marzo de 2020, de LXII Legislatura H. Congreso del Estado de San Luis Potosí.

LXII Legislatura. (23 de Enero de 2020). *Constitución Política del Estado Libre y Soberano de San Luis Potosí*. Recuperado el 8 de Marzo de 2020, de LXII Legislatura H. Congreso del Estado de San Luis Potosí: <http://congresosanluis.gob.mx/legislacion/constitucion>

LXII Legislatura. (30 de Noviembre de 2017). *Ley Reglamentaria de Artículo 9 de la Constitución Política del Estado de San Luis Potosí Sobre los Derechos y la Cultura Indígena*. Recuperado el 8 de Marzo de 2020, de LXII Legislatura H. Congreso del Estado de San Luis Potosí: <http://congresosanluis.gob.mx/legislacion/leyes?page=6>

LXII Legislatura SLP. (30 de Noviembre de 2017). *Ley Reglamentaria del Artículo 9o sobre Derechos y Cultura Indígena del Estado de San Luis Potosí*. Recuperado el 31 de Enero de 2020, de LXII LEGISLATURA H. CONGRESO DEL ESTADO DE SAN LUIS POTOSÍ: https://congresosanluis.gob.mx/sites/default/files/unpload/legislacion/leyes/2018/11/Ley_Reglam_entaria_del_Articulo_9%C2%BA_de_la_Constitucion_30_Nov_2017.pdf

LXIV Legislatura. (20 de Diciembre de 2019). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos DOF 05-02-1917*. Recuperado el 8 de Marzo de 2020, de Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión/Leyes federales vigentes: <http://www.diputados.gob.mx/tvcrateriatv>. (26 de Mayo de 2012). *Conferencia de Prensa sobre Wirikuta. 25 de Mayo*. Recuperado el 06 de Enero de 2020, de tvcrateriatv: <https://www.youtube.com/watch?v=MgEtUEqyjP4>

McAdam, D., Tarrow, S., & Tilly, C. (2001). *Dinámicas de contención*. Cambridge: Cambridge University Press.

Machuca Pérez, D. X. (2016). El derecho a la autodeterminación de los pueblos indígenas: límites y alcances de la declaración de Naciones Unidas 2007. *Reflexión Política*, vol. 18, núm. 35, junio, , 166-175.

Manzanares, A. (2003). *El sistema de cargos de los xukurikate: parentesco y poder en una comunidad wixarika*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

Manzanares, S. A. (2009). *El sistema de cargos de los Xukurikate*. México: IIA-UNAM.

Martínez, I. (2006). Reseña sobre el libro *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*. *Anales de Antropología*. No. 40. Vol. 1.

masdemx.com. (16 de Noviembre de 2016). *La escuela que huicholes de Jalisco crearon con su propio esquema educativo*. Recuperado el 17 de Agosto de 2020, de masdemx.com:

<https://masdemx.com/2016/11/escuela-creada-huicholes-jalisco-propio-sistema-educativo-centro-educativo-tatutsi-maxakwaxi-educacion-indigena/>

Mateos P., J. A. (2003). El Contexto Histórico de los siglos XVI y XVII. *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*. (file:///Users/Purpura/Desktop/Cuadernos-Salamantinos-de-Filosof%C3%ADa-2003-volumen-30-P%C3%A1ginas-11-28-El-contexto-hist%C3%B3rico-de-los-siglos-XVI-y-XVII.pdf, Ed.) Obtenido de <file:///Users/Purpura/Desktop/Cuadernos-Salamantinos-de-Filosof%C3%ADa-2003-volumen-30-P%C3%A1ginas-11-28-El-contexto-hist%C3%B3rico-de-los-siglos-XVI-y-XVII.pdf>

Mauss, M. (1979). Sociología y antropología. *Tecnos (Ciencias Sociales, Serie de Sociología)*, 13-42.

Melucci, A. (1991). La acción colectiva como construcción social. *Estudios Sociológicos*, *Estudios Sociológicos* 26.

Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos.

Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.

Medina, A. (2000). *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Medina, H. (2012). *Relatos de los caminos ancestrales. Mitología wixárika del sur de Durango*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí. CCSyH/Miguel Angel Porrúa.

Mendes, P. (2018). Reformism, class conciliation and the pink tide: material gains and their limits. En M. Y. Strønen, *The Social Life of Economic Inequalities in Contemporary Latin America: Approaches to Social Inequality and Difference*, (pág. 42). Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Mendo, A. (2000). Hacia la protección oficial del peyote. En R. & Gutiérrez Nájera, *Espiritualidad de los Pueblos Indígenas de América. Memorias del Primer Foro Internacional Sobre Espiritualidad Indígena* (págs. 334-351). Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Mercado-Mondragón, J. (2008). LAS CONSECUENCIAS CULTURALES DE LA MIGRACIÓN Y CAMBIO IDENTITARIO EN UNA COMUNIDAD TZOTZIL, ZINACANTÁN, CHIAPAS, MÉXICO. *AGRICULTURA, SOCIEDAD Y DESARROLLO, ENERO-JUNIO*, 19-38.

Merlinsky, G. (2013). Introducción. La cuestión ambiental en la agenda pública. En G. Merlinsky, *Cartografías del conflicto ambiental en Argentina* (págs. 19-60). Buenos Aires: CLACCSO. FUNDACION CICCUS.

Miller Moya, L. M. (2004). Acción colectiva y modelos de racionalidad. *Estudios fronterizos. Vol. 5, No. 9*, 107-130.

Mignolo, W. (2015). Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno. En P. Q. (Comp.), *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*. (pág. 7). Buenos Aires: Ediciones del Signo. Duke University.

Mines and Communities. (12 de Junio de 2011). *Authors, Artists, Intellectuals defend Mexico's Huichol people*. Recuperado el 16 de Mayo de 2020, de Mines and Communities.org:

<http://www.minesandcommunities.org/article.php?a=11356&l=1>

Mining dot Com. (2012 de Julio de 2012). *Revolution Resources and Lake Shore Gold amend option agreement for Mexican properties*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Mining dot

com: <https://www.mining.com/web/revolution-resources-and-lake-shore-gold-amend-option-agreement-for-mexican-properties/>

Modonesi, M. (2019). El progresismo latinoamericano: un debate de época. En F. Gaudichaud, J. Webber, & M. Modonesi, *Los gobiernos progresistas latinoamericanos del siglo XXI. Ensayos de interpretación histórica*. (págs. 181-230). México: FCPyS-UNAM p. 181-230.

Moreno De los Arcos, R. (1959). Los Cinco Soles Cosmogónicos . En M. León Portiilla, *Estudios de cultura Nahuatl* (pág. 202). México: IIS UNAM.

Morin, E. (2004). *INTRODUCCION AL PENSAMIENTO COMPLEJO*. México: Gedisa.

Morris, C. (1962). *Signos, lenguaje y conducta*. Buenos Aires: Losada.

Movimiento Mesoamericano contra el Modelo Extractivo Minero. (27 de Marzo de 2017). *El saqueo del territorio mexicano: la megaminería y el TLCAN*. Recuperado el 14 de Febrero de 2020, de Movimiento Mesoamericano contra el Modelo Extractivo Minero:

<https://movimientom4.org/2017/03/el-saqueo-del-territorio-mexicano-la-megamineria-y-el-tlcan/>

Mundo Minero (2 de Diciembre de 2011).

Reactivar Real de Catorce generará 750 empleos directos: minera. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Mundo Minero: <http://www.mundominero.mx/notacompleta.php?id=1118>

NACNA. (12 de Febrero de 2011). *Resolución 2011/01 sobre la Preservación de Wirikuta, Sitio Sagrado de la Nación Wixárika*. Recuperado el 8 de Marzo de 2020, de Centro de Investigación Wixárika: <https://wixarika.org/es/la-lucha-por-wirikuta-cruza-la-frontera>

Navarro, D. (Enero-diciembre de 1993). El símbolo en el sistema de la cultura. *Escritor. Revista del Centro de Ciencias de Lenguaje. Número 9* , p. 47-60.

Navarro, D. (1996). *Iuri Lotman. La semiosfera I Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid: FRÓNESIS CÁTEDRA UNIVERSITAT DE VALÈNCIA.

Nayarit en línea.mx. (11 de Noviembre de 2011). *Gobierno federal privatiza Playa del Rey, lugar sagrado de los huicholes en Nayarit*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Nayarit en línea.mx: <http://www.nayaritenlinea.mx/2011/11/11/gobierno-federal-privatiza-playa-del-rey-lugar-sagrado-de-los-huicholes-en-nayarit?vid=35160>

Negrin, J. (1985). *Acercamiento Histórico y objetivo al huichol*. Guadalajara: EDUG Universidad de Guadalajara.

Neurath, J. (2016). La escalera del padre sol y nuestra madre joven. En A. D. (coordinación), *CIELOS E INFRAMUNDOS. UNA REVISIÓN DE LAS COSMOLOGÍAS MESOAMERICANA* (pág. 201.216). México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM.

Neurath, J. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande*. México, D.F.: INAH- Universidad de Guadalajara.

Neurath, J. (2001). Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes t+apuritari. En J. Broda, & F. Baéz-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad en los pueblos indígenas de México* (págs. 485-523). México: Fondo de Cultura Económica.

Neurath, J. (2016). El agua en la cosmovisión wixarika. En J. L. Ruiz, & D. M. Licea, *El Agua en la Cosmovisión de los Pueblos Indígenas de México* (págs. 45-58). México: CONAGUA.

Neurath, J. (1992). Fiestas. En J. Broda, & C. Good, *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos* .

Neurath, J. (2003). *Huicholes*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas /PNUD.

Nicolescu, B. (2006). Transdisciplinariedad: pasado, presente y futuro. Primer parte . *Revista Visión docente con-ciencia* , 15-33.

Nierika A. C. (2018). *Nosotros*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Nierika A. C.: <http://nierika.info/>

Nolasco, M., & Rubio, M. A. (2012). *Noticias INAH: La migración indígena: causas y efectos en la cultura, la economía y la población*. Recuperado el 26 de Agosto de 2020, de [etnografia.inah.gob: https://www.etnografia.inah.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=61&Itemid=97](http://etnografia.inah.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=61&Itemid=97)

NTX. (17 de Enero de 2011). *Anuncian reunión de líderes wixáricas para defensa de su territorio*. Recuperado el 17 de Agosto de 2020, de [El informador.mx: https://www.informador.mx/Jalisco/Anuncian-reunion-de-lideres-wixaricas-para-defensa-de-su-territorio-20110117-0131.html](http://www.informador.mx/Jalisco/Anuncian-reunion-de-lideres-wixaricas-para-defensa-de-su-territorio-20110117-0131.html)

OCMAL. (2012). Recuperado el 1 de Julio de 2020, de [www.ocmal.org: https://www.ocmal.org/juez-suspende-decreto-de-wirikuta/](http://www.ocmal.org/juez-suspende-decreto-de-wirikuta/)

OCMAL. (1 de Diciembre de 2012). *Juez suspende decreto de Wirikuta*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de [Observatorio d Conflictos Mineros en América Latina: https://www.ocmal.org/juez-suspende-decreto-de-wirikuta/](http://www.ocmal.org/juez-suspende-decreto-de-wirikuta/)

OCMAL. (18 de Septiembre de 2010). *Real de Catorce: No a la minería a cielo abierto*. Recuperado el 14 de Febrero de 2020, de [Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina: https://www.ocmal.org/real-de-catorce-no-a-la-mineria-a-cielo-abierto/](http://www.ocmal.org/real-de-catorce-no-a-la-mineria-a-cielo-abierto/)

Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina. (2019). *Conflictos Mineros en América latina*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de [Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina: https://mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db-v2/proyecto](https://mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db-v2/proyecto)

ONU. (1989). *Convenio 169 OIT*. Ginebra.

ONU. (1966). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Recuperado el 8 de Marzo de 2020, de [Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas: https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cescr.aspx](http://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/cescr.aspx)

Organización de las Naciones Unidas. (16 de Diciembre de 2016). *Desaparición forzada*. (Diciembre, Productor) Recuperado el 23 de Mayo de 2020, de [Organización de las Naciones Unidas: https://www.hchr.org.mx/index.php?option=com_k2&view=item&id=653:desaparicion-forzada&Itemid=2692016](https://www.hchr.org.mx/index.php?option=com_k2&view=item&id=653:desaparicion-forzada&Itemid=2692016)

Ortega, M. (2013). El método estructuralista de Lévi-Strauss. Y el mito de las Tlaciques chupamolleras. *Entreciencias. Diálogos en la sociedad del conocimiento* , 77-92.

Osorio, S. (2012). EL PENSAMIENTO COMPLEJO Y LA TRANSDISCIPLINARIEDAD: FENÓMENOS EMERGENTES DE UNA NUEVA RACIONALIDAD . *Revista Facultad de Ciencias Económicas: Investigación y Reflexión*, vol. XX, núm. 1, junio. , 269-291 .

Ovalle, L. (20 de Marzo de 2011). *Con cantos, rezos y ayunos indígenas inician defensa del cerro El Quemado*. Recuperado el 17 de Agosto de 2020, de [La Jornada. Estados.: https://www.jornada.com.mx/2011/03/20/index.php?section=estados&article=026n1est&partner=rss](http://www.jornada.com.mx/2011/03/20/index.php?section=estados&article=026n1est&partner=rss)

Plan de Manejo del Área Natural Protegida Sitio Sagrado Natural Huiricuta y la Ruta Historico Cultural del Pueblo Huichol. (2008). Recuperado el Abril de 2019, de <https://www.anpsestatales.mx>
<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=2ahUKEwig2eTkhPzhAhXGj1QKHTQNBI8QFjAAegQIBBAC&url=https%3A%2F%2Fwww.anpsestatales.mx%2Flib%2Farchivo.php%3Fid%3D193&usq=AOvVaw1t5Rad5BaZre1XL2VLCuiK>

Plano Informativo Diario. (27 de Junio de 2013). *GM invertirá 131 mdd en SLP*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Plano Informativo Diario:
<https://planoinformativo.com/diario/Diario27junio.pdf>

Plano Informativo. (5 de Junio de 2014). *Real de Catorce, zona de Monumentos Históricos*. Recuperado el 8 de Mayo de 2020, de Plano Informativo:
<https://planoinformativo.com/328652/real-de-catorce-zona-de-monumentos-historicos>

Pánico, F. (2006). *Mesoamérica olmeca: la cosmogonía del Preclásico Medio como código transcultural de comunicación*. Jalapa, Veracruz, México.

Pacto de Hauxa Manaka. (8 de Abril de 2008). *Periódico Oficial del Estado Libre y Soberano de Nayarit*. Recuperado el 7 de Noviembre de 2016, de <http://wixarika.mediapark.net/>
<http://wixarika.mediapark.net/sp/documents/2.PactoHauxaManaka.pdf>

Pareidolia. (s.f.). *Hierofania*. Recuperado el 22 de Mayo de 2020, de Pareidolia.online:
<https://www.pareidolia.online/hierofania/>

Paz Salinas, M. F. (2012). Deterioro y resistencias. Conflictos socioambientales en México. . En D. Tetreault, & H. y.-G. Ochoa-García, *Conflictos socioambientales y alternativas de la sociedad civil*. Guadalajara: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente .

Paz, J., & Cepeda, M. C. (2004). *DEUDA HISTÓRICA E HISTORIA INMEDIATA EN AMÉRICA LATINA*. Quito: Anya-Yala.

Peñuela, A. (2005). LA TRANSDISCIPLINARIEDAD MÁS ALLÁ DE LOS CONCEPTOS, LA DIALÉCTICA . *Andamios. Año 1, número 2, junio* , 43-77.

Periódico Oficial. (8 de Julio de [2010] 2012). *Ley de Consulta Indígena del Estado y Municipios de San Luis Potosí*. Recuperado el 8 de Marzo de 2020, de LXII Legislatura H. Congreso del Estado de San Luis Potosí: <http://congresosanluis.gob.mx/legislacion/leyes>

Periódico Oficial del Estado de San Luis Potosí. (9 de Junio de 2001). Decreto de creación del Área Natural Protegida bajo la modalidad de Sitio Sagrado Natural a Wirikuta y la Ruta Histórico Cultural de Pueblo Wixárika. San Luis Potosí.

Pinto, M. T. (Agosto de 2010). *Doug Mcadam, Sidney Tarrow y Charles Tilly (2003), Dynamics of contention*. Cambridge university press. new york, 387 p. Recuperado el 14 de Febrero de 2020, de Scielo: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-47052010000200008#2

Pobladores de los EJidos del Altiplano- Wirikuta. (2016). *Pronunciamiento. Agua y derechos humanos en el Altiplano Potosino-Wirikuta*. Estación Catorce, SLP.

Poniatowska, E. (21 de Abril de 2012). La sagrada actualidad de los huicholes. *La Jornada* , pág. 31.

Prensa Indígena. (16 de Agosto de 2016). *México: Consejo Indígena Nayeri*. Recuperado el 06 de Enero de 2012, de Prensa Indígena:
https://www.prensaindigena.org/web/index.php?option=com_content&view=article&id=19611:mexico-consejo-indigena-nayeri&catid=86&Itemid=435

Proceso. (12 de Noviembre de 2012). *Decreto sobre Wirikuta atenta contra minería, acusan expertos*. Recuperado el 1 de Julio de 2020, de Proceso.com:
<https://www.proceso.com.mx/325031/decreto-sobre-wirikuta-atenta-contra-mineria-acusan-expertos>

Proceso. (12 de Noviembre de 2012). *Decreto sobre Wirikuta atenta contra minería, acusan expertos*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Proceso:
<https://www.proceso.com.mx/325031>

Pronatura Noreste A.C. (2000). *REPORTE TÉCNICO FINAL Número de Convenio PN96*. Recuperado el 14 de Febrero de 2020, de <http://bva.colech.edu.mx/xmlui/bitstream/handle/123456789/HASH013e5b79611bd115d179a580/bio024.pdf?sequence=3>

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. (. Lander, *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales* (págs. 201-246). Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Quintero, C. (1973). *Principios de Ciencia Política*. Panamá: Librería CULTURAL Panameña.

Radio Fórmula. (2 de Diciembre de 2011). *Minería*. Recuperado el 30 de Abril de 2020, de Mundo Minero: <http://www.mundominero.mx/2011/12/reactivar-real-de-catorce-generara-750-empleos-directos-minera/>

RAE. (2020). *república de indios*. Recuperado el 31 de Agosto de 2020, de [dpej.rae.es: https://dpej.rae.es/lema/rep%C3%BAblica-de-indios](https://dpej.rae.es/lema/rep%C3%BAblica-de-indios)

Reforma. (5 de Diciembre de 2010). Los inconformes denuncian la construcción de una mina en su principal centro ceremonia. *Reforma*.

Regeneración. (16 de Diciembre de 2019). *Con T-MEC mineras obligadas a normas ambientales y laborales: Ebrard*. Recuperado el 14 de Febrero de 2020, de [Regeneración: https://regeneracion.mx/t-mec-mineras-obligadas-a-normas-ambientales-y-laborales-ebrard/](https://regeneracion.mx/t-mec-mineras-obligadas-a-normas-ambientales-y-laborales-ebrard/)

REMA. (17 de Noviembre de 2012). *Declaración ciudadana en apoyo al pueblo Wixárica, en defensa del desierto y por la creación de la reserva de la biósfera de Wirikuta*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Red Mexicana de Afectados por la Minería: Declaración ciudadana en apoyo al pueblo Wixárica, en defensa del desierto y por la creación de la reserva de la biósfera de Wirikuta.

REMA. (1 de Diciembre de 2012). *Frente en Defensa de Wirikuta expresa su posición ante suspensión judicial del decreto de la Reserva de la Biósfera Frente en Defensa de Wirikuta expresa su posición ante suspensión judicial del decreto de la Reserva de la Biósfera*. Recuperado el 1 de Julio de 2020, de Red Mexicana de Afectados por la Minería: <http://www.remamx.org/2012/12/frente-en-defensa-de-wirikuta-expresa-su-posicion-ante-suspension-judicial-del-decreto-de-la-reserva-de-la-biosfera/>

REMA. (7 de Enero de 2012). *Minera canadiense anuncia compra de concesión en SLP*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Red Mexicana de Afectados por la Minería: <http://www.remamx.org/2012/01/minera-canadiense-anuncia-compra-de-concesion-en-slp/>

Rentería, H. (14 de Diciembre de 2011). *Pide UNAM cancelar minería en Wirikuta*. Recuperado el 30 de Abril de 2020, de REAM. Red Mexicana de Afectados por la Minería: <http://www.remamx.org/2011/12/pide-unam-cancelar-mineria-en-wirikuta/>

Retóricas.com. (8 de Marzo de 2019). *Ejemplos de metáforas*. Recuperado el 25 de Mayo de 2020, de Retóricas.com: <https://www.retoricas.com/2009/06/15-ejemplos-de-metafora.html>

Revolution Resources Corp. (14 de Diciembre de 2011). *Revolution Signs Formal Agreement with Lake Shore Gold for Mexican Property Portfolio*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de CISION PR News WIRE: <https://www.prnewswire.com/news-releases/revolution-signs-formal-agreement-with-lake-shore-gold-for-mexican-property-portfolio-135599133.html>

- Reygadas, L., Hershberg, E., & Rosen, F. (2006). Latin America: persistent inequality and recent transformations . En E. H. (editores)., *Latin America after Neoliberalism: Turnign the Tide in the 21st Century?* (pág. 122). New York: The New Press .
- Rodriguez, R. (2010). EL CONCEPTO DE NACION EN RICAURTE SOLER . *Tareas*, núm. 134, enero-abril , 9-30.
- Rojas, B. (1993). *Los huicholes en la historria*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Schultes, R. E., Hofmann, A., & Rälsch, C. (2000). *Las Plantas de los Dioses*. México: Fonde de Cultura Económica.
- Sánchez Albarrán, A. (2012). Movimientos indígenas y campesinos desde América Latina. En A. C. (coord.), *Rebelión social y Estado en América Latina* (págs. 47-132). México: Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Azcapotzalco.
- Sánchez Albarrán, A., & Cuéllar, O. (2017). Familia, migración y reproducción social en la micro región Ahitic, municipio de Platón Sánchez, Veracruz. *Estudios Agrarios* , 35-59.
- Sánchez, A., & Mora, G. (2014). Política minera, concesiones y lucha ecoterritorial en Xochicalco, Morelos . En J. Gómez, & E. Vázquez, *Investigación y Políticas Públicas*. México: Grupo Editorial Hess.
- Sánchez, H. A. (2014). *Poder, espacios sagrados y cosmovisión: La defensa del territorio wixarika como resistencia cultural*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.
- Sánchez, H. A. (2015). Poder, resistencia y territorio: La concepción huichola de espacio sagrado y la resistencia cultural. *Revista Chilena de Antropología Visual* , 119-135.
- Sack, R. D. (1991). El significado de la territorialidad. En P. P. (comp.), *Región e historia en México (1700-1850)* (págs. 194-204). México: Instituto Mora.
- Sandoval, D. (2015). *Conservación oficial y extractivismo en México*. México: Centro de Estudios para el Cambio del Campo Mexicano.
- Santos, B. d. (2001). Los nuevos movimientos sociales. *Debates* .
- SDP Noticias. (10 de Febrero de 2012). *Anonymous hackea a la Cámara Minera de México*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de SDP Noticias:
<https://www.sdpnoticias.com/nacional/anonymous-mexico-minera-hackea-camara.html>
- Secretaría de Economía. (2012). *Anuncia el Gobierno Federal diversas medidas para proteger el sitio sagrado Wirikuta*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Secretaría de Economía:
<http://www.2006-2012.economia.gob.mx/eventos-noticias/informacion-relevante/7843-boletin120-12>
- SE. (2012). *Anuncia el Gobierno Federal diversas medidas para proteger el sitio sagrado Wirikuta*. Recuperado el 06 de Enero de 2020, de Secretaría de Economía: <http://www.2006-2012.economia.gob.mx/eventos-noticias/informacion-relevante/7843-boletin120-12>
- SEDATU. (2019). *SEDATU*. Recuperado el 06 de Enero de 2020, de Gobierno de México:
<https://www.gob.mx/sedatu>
- SEMARNAT. (30 de Diciembre de 2010). *NORMA Oficial Mexicana NOM-059-SEMARNAT-2010*. Recuperado el 1 de Mayo de 2020, de Diario Oficial de la Federación:
<http://www.dof.gob.mx/normasOficiales/4254/semarnat/semarnat.htm>
- Senado de la República. (18 de Abril de 2012). *Boletín 939. Realizan en Senado Foro de Análisis Wirikuta, el Derecho a lo Sagrado*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Senado de la República:

http://comunicacion.senado.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=3479%3Aboletin-0939-realizan-en-senado-foro-de-analisis-wirikuta-el-derecho-a-lo-sagrado&catid=46%3Aboletin-de-prensa&Itemid=177

Sentencia 219-2011. (2011). Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de CEMDA:

<http://www.cemda.org.mx/wp-content/uploads/2012/11/Sentencia-Revisi%C3%B3n-299-2011-suspensionPUBLICA.pdf>

Seoane, J. (2013). El retorno de la crisis y la ofensiva extractivista. En d. y. Extractivismo, *José Seoane, Emilio Taddei y Clara Algranati (editores)* (pág. 23). Buenos Aires: Herramienta.

Servín, J. (4 de Julio de 2011). *Cómo identificar un pueblo mágico*. Recuperado el 1 de Mayo de 2020, de El Universal: <https://archivo.eluniversal.com.mx/articulos/64825.html>

Shadow, R. (1991). Conquista y Gobierno español. En J. M. Muriá, & M. Caldera, *Lecturas históricas del norte de Jalisco* (págs. 43-69). Guadalajara: COLJAL/UdG.

Sicilia, J. (19 de Septiembre de 2011). *Palabras de Javier Sicilia por Wirikuta en la Caravana del Sur*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Venado Mestizo en la Sierra de catorce:

<http://venadomestizo.blogspot.com/2011/09/palabras-de-javier-sicilia-por-wirikuta.html>

Silver Institute's World Silver Survey. (2019). *Mine Production*. Recuperado el 31 de Oct de 2019, de The Silver Institute. The global fount.: <http://www.silverinstitute.org/mine-production/>

Smelser, N. ([1963]1996). *Teoría del Comportamiento Colectivo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Snow, D., & Benford, R. (1992). Ideología, resonancia de marcos y movilización de participantes. En A. Chihú Amparán, *El "Análisis de los marcos en la sociología de los movimientos sociales"* (págs. 83-117). México: Miguel Ángel Porrúa- UAM.

Snow, D., & Benford, R. (1992). Ideología, resonancia de marcos y movilización de participantes. En A. Chihú Amparán, *"Análisis de marcos" en la sociología de los movimientos sociales* (págs. 83-117). UAM: Miguel Ángel Porrúa.

Snow, D., & Benford, R. (1992). Masters Frames and Cycle of Protest. En A. Morris, C. Mueller, & (eds.), *Frontiers in Social Movement Theory* (págs. 133-155). New Haven: Yale University Press.

Sommano V., M. F. (2007). Movimientos sociales y partidos políticos en América Latina: una relación cambiante y compleja. *Política y Cultura*. No. 27. , 31-53.

Soto, V. (16 de Octubre de 2016). *El concepto de Matriz de Pensamiento: una propuesta epistemológica decolonial para el escenario actual latinoamericano*. Recuperado el 8 de Marzo de 2020, de FLACSO/ICONOS:

<https://www.redalyc.org/jatsRepo/509/50950468003/html/index.html>

St. Clare, S. E. (2005). IV. La expulsión de los jesuitas en América. Reflexiones sobre el caso de Nueva España. En F. J. Gómez D., & (coord.), *La Compañía de Jesús en la América española (siglos XVI-XVIII)* (págs. 165-204). México: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=9206>.

Svampa, M. (2013). Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina. *Nueva Sociedad* marzo abril .

Tamayo, S. (2019). Ciclos de protesta en México en el siglo XXI. La fragmentación de la política. En L. m. mexicana, *Aguilar Garcia, Francisco Javier* (págs. 51-93). México: IIS-UNAM p. 51-93.

Tamayo, S. (2006). *Espacios y Repertorios de la Protesta*. Ciudad de México: UAM Azcapotzalco.

Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza.

Téllez, V. M. (2014). ACERCAMIENTO AL ESTUDIO DE LOS SISTEMAS DE CARGOS ENTRE LAS COMUNIDADES HUICHOLAS DE JALISCO Y NAYARIT, MÉXICO. *Diálogo Andino no.43 Arica jun* , 17-40.

Tellez, V. M. (2011). *Xatsieitsarie. territorio, gobierno local y ritual en una comunidad huichola*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Thompson, J. (1998). *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana .

Toledo et al, V. M. (1993). *Ecología y autosuficiencia alimentaria*. México: Siglo XXI.

Toledo, A., & Sequera, J. A. (2005). La producción del sentido: Semiosis social. Número 88 Diciembre 2014 – febrero 2015. *Razón y palabra. Primera Revista Electrónica en Iberoamérica Especializada en Comunicación* .

Toledo, V. M. (2009). La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales. *Ciencias 96 Octubre-Diciembre 76* .

Toledo, V. M., & Barrera, N. (2008). *LA MEMORIA BIOCULTURAL LA IMPORTANCIA ECOLÓGICA DE LAS SABIDURÍAS TRADICIONALES*. Barcelona: Icaria.

Touraine, A. (1979). "La voz y la mirada". *Revista Mexicana de Sociología año XLI, no. 4, oct.-dic. México*.

Trabajo, C. 1. (7 de Junio de 1989). *Convenio 169 OIT*. Recuperado el 14 de Febrero de 2020, de Organización Internacional del Trabajo: https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169

Tukari. (5 de Diciembre de 2019). *Diagnóstico de la Educación indígena en Jalisco*. Recuperado el 25 de Agosto de 2020, de Universidad de Guadalajara: <http://www.tukari.udg.mx/noticia/diagnostico-de-la-educacion-indigena-en-jalisco>

UNESCO. (Diciembre de 2013). Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de UNESCO: <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/ITH-13-8.COM-Decision-EN-20131207.doc>

UNESCO. (1976). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*. Recuperado el 2018, de Unesco.org: www.unesco.org/education/pdf/SOCIAL_S.PDF

Union de ejidos Agraristas de la zona altiplano norte. (16 de Mayo de 2019). *Union de ejidos Agraristas de la zona altiplano norte*. Recuperado el 6 de Enero de 2020, de Facebook: [https://www.facebook.com/UnionDeEjidosaAltiplanoNorte/posts/2345097965779373?_xts__\[0\]=68.ARBp1ZkFgeHp_rUaBs8L83csxlF26RBC3b8GuW8tWRC1to4rhfMvzYqb0vDwXNGxs2BUeaBtB8fH17GxaQQ9fnpyfS2gMeRNRQfQLyxCmoyQWg1LFeoALXrE3HUJB4SQxvIbstB5INMJcDgflYdADkwP-YsuemSBqnxZxfGBW0mTiAydEv_63So2h67HvArOBV7T7N_xzH_rRDdSrfIQtOIoiw0TBSckStwqBB-9V7j9ezCh6tAUa6hUrn5ArZI38ilVLYuajTA7O98Y1L9yb9BHNvUQc82DWL7iqcvqg_DfzUTJnp3Hx4RN39LlOkAahR3dVDhMVZJPg8EdEoe6leAqNDFw49nVvXFMhZfsPBPwi1Jvfq-8VFlefLL1LgOptS6tLn61_JOunbvAWFzzCH6AZQNC7jBTGv_a9dtpXywiJfBDuHtgIGs2d01fc7ygpKtxCjstCAoq-1GU9s7EVp9PCK9EWdMEDPT11wxlHHiQcB_MOIVm5o0KGA&_tn_=H-R](https://www.facebook.com/UnionDeEjidosaAltiplanoNorte/posts/2345097965779373?_xts__[0]=68.ARBp1ZkFgeHp_rUaBs8L83csxlF26RBC3b8GuW8tWRC1to4rhfMvzYqb0vDwXNGxs2BUeaBtB8fH17GxaQQ9fnpyfS2gMeRNRQfQLyxCmoyQWg1LFeoALXrE3HUJB4SQxvIbstB5INMJcDgflYdADkwP-YsuemSBqnxZxfGBW0mTiAydEv_63So2h67HvArOBV7T7N_xzH_rRDdSrfIQtOIoiw0TBSckStwqBB-9V7j9ezCh6tAUa6hUrn5ArZI38ilVLYuajTA7O98Y1L9yb9BHNvUQc82DWL7iqcvqg_DfzUTJnp3Hx4RN39LlOkAahR3dVDhMVZJPg8EdEoe6leAqNDFw49nVvXFMhZfsPBPwi1Jvfq-8VFlefLL1LgOptS6tLn61_JOunbvAWFzzCH6AZQNC7jBTGv_a9dtpXywiJfBDuHtgIGs2d01fc7ygpKtxCjstCAoq-1GU9s7EVp9PCK9EWdMEDPT11wxlHHiQcB_MOIVm5o0KGA&_tn_=H-R)

Universidad de Cantabria. (22 de junio de 2017). 4.14. *La filiación y sus tipos: pautas de descendencia*. Recuperado el 5 de Septiembre de 2020, de Universidad de Cantabria: <https://ocw.unican.es/mod/page/view.php?id=834%20>)

UWACC. (24 de Agosto de 2014). *Carta al presidente Enrique Peña Nieto*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de <http://venadomestizo.blogspot.com/2014/08/>

UWACC. (2010). *Declaración de Real de Catorce*.

UWACC. (19 de Agosto de 2019). *Defensa del Peyote por parte del Pueblo Wixarika*. Recuperado el 6 de Enero de 2020, de Leonardo R. Pérez: https://www.youtube.com/watch?v=ZnsmhrjguKY&feature=emb_logo

UWACC. (2013). *Expediente Técnico. La Peregrinación a Wirikuta en la Lista de Salvaguarda Urgente para la protección del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad*, .

UWACC. (2 de febrero de 2014). *Pronunciamento*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de <http://venadomestizo.blogspot.com/2014/02/pronunciamento-de-la-union-wixarika-de.html>

UWACC. (23 de Septiembre de 2010). *Pronunciamento en Defensa de Wirikuta*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Venado Mestizo: <http://venadomestizo.blogspot.com/p/pronunciamento-en-defensa-de-wirikuta.html>

UWACC. (23 de Septiembre de 2011). *Pronunciamento en Defensa de Wirikuta*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Venado Mestizo: <http://venadomestizo.blogspot.com/p/pronunciamento-en-defensa-de-wirikuta.html>

UWACC. (Julio de 2019). *Youtube*. Recuperado el 6 de Enero de 2020, de Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=ZnsmhrjguKY&feature=emb_logo

Valadéz, G. (28 de Marzo de 2017). *Fomentan turismo peyotero en perjuicio de comunidades indígenas*. Recuperado el 31 de Enero de 2020, de El Clarinete: <https://www.elclarinete.com.mx/fomentan-turismo-peyotero-en-perjuicio-de-comunidades-indigenas/>

van Dijk, T. (2003). Las estructuras ideológicas del discurso. En T. van Dijk, *Ideología y discurso*. Madrid: Ariel.

van Dijk, T. (Julio-Diciembre de 2005). Política, ideología y discurso. *Quorum Académico*. Vol. 2, N° 2 , 15-47.

Van Gennep, A. (1986). *Los ritos de paso*. Madrid: Tauris.

Vargas, E. (2015). LAS FUNCIONES DEL LENGUAJE DE JAKOBSON EN LA TITULACIÓN DEPORTIVA: ESTUDIO ESTILÍSTICO DE LA NACIÓN Y LA EXTRA. *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*. Volumen 41 - Número 1 , 143-156.

Vazquez, C. (2008). *La Historia de la Asociación de Ingenieros de Minas, Metalurgistas y Geólogos de México*. Recuperado el 2020, de Asociación de Ingenieros de Minas, Metalurgistas y Geólogos de México, A. C: https://www.geomin.com.mx/publicaciones/pub1_La%20hisotria%20de%20la%20AIMMGm.pdf

Vazquez, M. (14 de Enero de 2011). *Rechazan huicholes minera en Wirikuta*. Recuperado el 17 de Agosto de 2020, de No a la mina.org: <https://noalamina.org/latinoamerica/mexico/item/5792-rechazan-huicholes-minera-en-wirikuta>

Venado Mestizo. (2019). *Cronología de la defensa de Wirikuta*. Recuperado el 14 de Febrero de 2020, de Venado Mestizo: <https://www.venadomestizo.org/cronologia>

Venado Mestizo. (30 de Noviembre de 2012). *Boletín de Prensa Frente en Defensa de Wirikuta expresa su posición ante suspensión judicial del decreto de la Reserva de la Biósfera*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Venado Meztizo en la Sierra de Catorce: <http://venadomestizo.blogspot.com/2012/11/posisicon-del-frente-en-defensa-de.html>

Venado Mestizo en la Sierra de Catorce. (3 de Noviembre de 2011). *Una semana de Actividades por Wirikuta*. Recuperado el 31 de Octubre de 2019, de Venado Mestizo en la Sierra de Catorce: <https://venadomestizo.blogspot.com/2011/11/una-semana-de-actividades-por-wirikuta.html>

Venado Mestizo. (23 de Septiembre de 2010). *Pronunciamiento en Defensa de Wirikuta*. Recuperado el 17 de Agosto de 2020, de Venado Mestizo en la Sierra de Catorce: <http://venadomestizo.blogspot.com/p/pronunciamiento-en-defensa-de-wirikuta.html>

Villoro, J. (2016 (2000)). *Efectos personales*. México: El Colegio Nacional.

Wallerstein, I., Gunder Franck, A., Fuentes, M., Galtung, J., Samir, A., Guido, B., y otros. (1990). *El juicio al sujeto. Un análisis global de los movimientos sociales*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Ed. Miguel Angel Porrúa.

WAHAA, I. D. (22 de Septiembre de 2010). *Primer encuentro de Diálogo entre las comunidades Wixarikas y organizaciones civiles sobre el proyecto minero en Real de Catorce*. Recuperado el 17 de Agosto de 2020, de Salvemos Wirikuta.blogspot.com: <http://salvemoswirikuta.blogspot.com/2010/09/>

Weigand, P. (1992). *Ensayos sobre el Gran Nayar. Entre coras, huicholes y tepehuanos*. México: Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/El Colegio de Michoacán.

Weighand, P. C., & Garcia de Weighand, A. (2000). Huichol Society before the Arrival of the Spanish. *Journal of the Southwest, Vol. 42, No. 1, Ritual and Historical Territoriality of the Nayari and Wixarika Peoples (Spring, 2000)* , 12-36.

Wikipedia. (20 de Marzo de 2020). *Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático de 2010*. Recuperado el 23 de Marzo de 2020, de Wikipedia: https://es.wikipedia.org/wiki/Conferencia_de_las_Naciones_Unidas_sobre_el_Cambio_Clim%C3%A1tico_de_2010

Zacatecas on Line . (18 de Agosto de 2011). *Buscan sumar ruta huichola a Huiricuta a la lista del Patrimonio Mundial*. Recuperado el 14 de Febrero de 2020, de zacatecasonline.com.mx: <https://zacatecasonline.com.mx/index.php/cultura/cultura/15666-ruta-wirikuta-patrimonio->

Zavala, A. (1989). La imagen del hombre primitivo en la filosofía tardía de Nishida Kitaro. *Relaciones*. 39 , 87-105.

Zermeño, A. (1997). Reseña de "Introducción al pensamiento complejo" de Edgar Morin. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. III, núm 6.* , 175-176.

Zingg, R. M. (1981). *Los Huicholes*. México, D.F.: INI.

Índice de imágenes, mapas y figuras

<i>Imagen 1. Marcha para la defensa de Wirikuta, Ciudad de México, 27 de octubre de 2011. Claroscuro</i>	16
<i>Figura 1. Aproximación al modelo operativo transdisciplinario para el análisis de la dimensión simbólica de la acción colectiva. Elaboración propia.</i>	18
<i>Figura 2. Funciones de la comunicación. Elaboración propia.</i>	41
<i>Imagen 3. Símbolos del pueblo wixárika en un teapari (disco pétreo) ubicado dentro de un templo, donde se observa un venado, un toro, un águila y un peyote. Colección personal de Marina Anguiano (2019).</i>	48
<i>Imagen 4. Cerro del Quemado, Wirikuta. Jaime Fernández Romero, Catorce, S.L.P., 2009.</i>	71
<i>Imagen 5. Familias del ejido Coyotillos, recibiendo a Benjamín Carrillo, vigilante wixárika del sitio sagrado de Wak+rikiteni (La puerta del tepehuano). Tomada en Charcas, S.L.P., 2013.</i>	75
<i>Imagen 6. Jicareros huicholes. Tomada por Karl Lumholtz en 1905. México Desconocido (1982) Instituto Nacional Indigenista p. 89.</i>	79
<i>Mapa 1. El Gran Nayar. Fuente: Neurath (2003) Huicholes. INPI-PNUD.</i>	80
<i>Imagen 7. Centro Ceremonial Tukipa de Santa Catarina Cuexcomatitlán. Fotografía tomada por Karl Lumholtz en 1905. México Desconocido (1980), p.106.</i>	98
<i>Figura 3. Jerarquías tradicionales (jicareros). Elaboración propia.</i>	103
<i>Figura 4. Jerarquías civiles. Elaboración propia.</i>	107
<i>Figura 5. Jerarquías católico-religiosas. Elaboración propia.</i>	107
<i>Figura. 6 Jerarquías agrarias. Elaboración propia.</i>	109
<i>Figura. 7 Ciclo ceremonial wixárika. Elaboración propia.</i>	118
<i>Imagen 8. Peregrinos en el sitio sagrado de Tui Mayewe, Charcas, SLP. Fotografía de Alberto Hernández (2012) vigilante wixárika de San Sebastián Teponahuaxtlán, vigilante del sitio sagrado de Kauyumari Mayewe, Las Margaritas, Catorce, SLP</i>	120
<i>Mapa 2. Territorio ceremonial kiekari. Susana Alto Marín. Fuente: Journal of Southwest. Vol. 42. No. 1. Verano, 2000, p. 130.</i>	125
<i>Mapa 3. Sitios sagrados de Wirikuta registrados en 2008. Elaboración propia.</i>	127
<i>Imagen 9. Principales sitios sagrados de Wirikuta, SLP. Fotografías tomadas entre 2007-2013.</i>	132
<i>Mapa 4. Minería en Wirikuta. En el polígono de la reserva, el color naranja corresponde al área concesionada.</i>	156
<i>Imagen 10. Primer foro por el respeto del pueblo huichol, 2010</i>	176
<i>Imagen 11. Delegación del Consejo Regional Wixárika en la COP 16, Cancún, Qro. 2010.</i>	178
<i>Imagen 12. Entrega de Carta urgente al presidente Felipe Calderón, Ciudad de México, 9 de mayo, 2011</i>	179
<i>Imagen 13. Comparecencia del CRW en la 10ª sesión del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de la ONU, 19 de mayo de 2011, Nueva York, EUA, a la que asistieron Santos de la Cruz, coordinador del CRW, Felipe Serio Chino, Secretarrio de la UWACC, y Armando Loizaga, Presidente y fundador de Nierika A.C.</i>	182
<i>Imagen 14. Foro de Diálogo sobre la minería en Wirikuta, 18 de septiembre de 2011.</i>	184
<i>Imagen 15. Jornadas Salvemos Wirikuta Corazón Sagrado de México, Ciudad de México, 26 y 27 de octubre, 2011.</i>	187
<i>Imagen 16. Promocional del Wirikuta Fest, 26 de mayo de 2012, Ciudad de México</i>	191
<i>Imagen 17. Wirikuta Fest, 26 de mayo de 2012, Foro Sol, Ciudad de México</i>	191
<i>Imagen 18 Habitante, ejidatarios y caballerangos de los ejidos de la reserva de Wirikuta</i>	206
<i>Figura 8. Enmarcado del discurso del Movimiento en Defensa de Wirikuta. Elaboración propio.</i>	255
<i>Imagen 19. Variedades de maíz que cultivan los wixaritari en sus comunidades. Fotografía tomada en San Andrés Cohamiata, Jalisco, 2013.</i>	262
<i>Imagen 20. Izquierda, altar con osamenta de venado recubierta de estambre con figura de milpa y acompañado de peyotes. Fotografía tomada en sitio sagrado de Kauyumari Mayewe, Catorce. Derecha, "Huichi", imagen promocional de los Juegos Panamericanos, 2011.</i>	266
<i>Imagen 21. Peregrinos de Santa Catarina en el sitio sagrado de Tui Mayewe, San Juan de Tuzal Charcas. Fotografía tomada por Esteban de la Cruz, vigilante del sitio sagrado de Mastranto en 2013.</i>	274
<i>Imagen 22. Principales lugares sagrados del pueblo wixárika. Elaboración propia.</i>	279
<i>Imagen 23. Mara'aakme José Luis Katira, peregrinación a Wirikuta. Fotografía tomada en Catorce, 2013.</i>	282
<i>Imagen 24. Izquierda José Ascensión "Chon" recolectando peyotes en Wirikuta. Fotografía tomada en Catorce en 2010. Derecha, imagen de activista de la marcha de 2011.</i>	284

<i>Imagen 25. La visión de Tatutsi Xuweri Timaiweme, de José Benítez Sánchez Representación gráfica de las visiones sagradas nierika. Museo Nacional de Antropología.</i>	287
<i>Imagen 26 Imágenes de tsikuri como ofrenda en el xiriki del sitio sagrado del Cerro Quemado y como símbolos en el repertorio de protesta. De izquierda a derecha: primer foto tomada en 2013, en Catorce, SLP; segunda, durante la marcha ; tercero, durante la manifestación en la embajada de Canadá en CDMX, en 2011; cuarta, en la campaña de difusión, con Rubén Albarrán (Café Tacuba), en 2012.</i>	291
<i>Imagen 27. Sitio Sagrado de Xeunar. Cerro del Quemado, Catorce, SLP.</i>	293
<i>Imagen 28. Mara 'akame Eusebio de la Cruz, expresando el Mensaje de las Deidades tras la ceremonia nocturna. Peritaje Tradicional Wixárika, Cerro del Quemado, SLP. 2012.</i>	297
<i>Imagen 29. Marcha del pueblo wixárika del 27 de octubre de 2011</i>	300
<i>Imagen 30 Marcha 26 de octubre, 2011. Colectivo estudiantes. Fotografía de Tracy L. Barnett, 2011.</i>	301
<i>Figura 9 Enmarcado del Movimiento en Defensa de Wirikuta desde la dimensión simbólica del discurso.</i>	
<i>Elaboración propia</i>	304

Anexo 1 Pronunciamento en defensa de Wirikuta

{ 1 }

PRONUNCIAMIENTO EN DEFENSA DE WIRIKUTA.

Que emite el Pueblo Wixárika de los tres Estados Jalisco, Nayarit y Durango representado por las comunidades de Waut+a - San Sebastián Teponahuatlán y su anexo Tutsipa - de los municipios de Mezquitic y Bolaños Jalisco; Tuapurie - Santa Catarina Cuexcomatitlán municipio de Mezquitic, Tatei Kie - San Andrés Cohamiata municipio de Mezquitic, Jalisco Jalisco; Uweni Muyewe - Bancos de San Hipólito municipio de Mezquitic, Durango y la Unión Wixárika de los Estados de Jalisco, Nayarit y Durango.

RECORDANDO que el Pueblo Wixárika desde tiempos inmemoriales acude en peregrinación al lugar sagrado de Wirikuta, recreando una larga ruta que recorrieron nuestros antepasados durante la formación del mundo hasta el lugar donde nació el sol en el semi-desierto de Real de Catorce.

CONSIDERANDO que nuestro rezo en Wirikuta es para que la vida se mantenga para todos y todas los seres vivientes de este planeta, para que nuestra antigua cultura Wixárika se mantenga y no desaparezca, para que se renueven las claves del conocimiento y las velas de la vida que nos dan sentido a nuestra identidad Wixárika.

ANALIZANDO que el Tratado de Libre Comercio de America del Norte y las leyes reglamentarias que se han derivado para favorecer la operación de este neoliberal acuerdo entre México, Estados Unidos y Canadá, no han hecho mas que agudizar la guerra de exterminio contra nuestros pueblos indígenas, a través de ordenamientos jurídicos como la Ley de Minería que ha llevado a que nuestros lugares sagrados en el desierto de Real de Catorce hoy sean objeto de 22 concesiones otorgadas a la trasnacional minera First Majestic Silver de origen canadiense, sumando 6,326 hectáreas concesionadas abarcando nuestros lugares sagrados.

OBSERVANDO que los manantiales sagrados donde recolectamos aguas benditas se encuentra dentro de las cuencas de las venas de plata a explotarse, corriendo un inminente riesgo de contaminación por cianuro y desecamiento por las grandes cantidades de agua que usaría la industria minera, pues el acuífero, de acuerdo a la Comisión Nacional del Agua, se encuentra de por sí en un grado de sobreexplotación y la capacidad de recuperarse es muy baja.

CONSIDERANDO que el daño afectaría de manera irreversible a 16 centros de población que se encuentran dentro de la superficie concesionada pertenecientes a 6 Ejidos de la zona, así como numerosas localidades del bajo que sufrirán los efectos negativos sobre las fuentes de agua (desecamiento y contaminación), tal es el caso de El Mastranto, San José de Milpitas, Estación Catorce, Santa Cruz de Carretas, Los Catorce, Las Relaciones, El Barranco, El Garabato, Vigas de Coronado, San Juan de Matanzas, entre otras, sumando aproximadamente 3500 personas que resultarían afectadas.

EVALUANDO que el proyecto minero de First Majestic Silver viola los derechos que tenemos como pueblo reconocidos en el convenio 169 de la OIT; se viola lo establecido en el Programa de Manejo del Área Natural Protegida de Wirikuta, que abarca casi el 70% de la concesión minera y que el Pueblo Wixárika somos parte del consejo de Administración; se incumple lo establecido en la Ley General para la Prevención y

Gestión integral de los Residuos Peligrosos; no se respetan las disposiciones de la Ley General del Equilibrio Ecológico y Protección al Ambiente; y la Ley Ambiental del Estado de San Luis Potosí; La Ley de Consulta a Pueblos Indígenas del estado de San Luis Potosí; así como una importante cantidad de Normas Oficiales Mexicanas aplicables.

CONSENSANDO la posición generalizada del pueblo Wixárika a través del análisis de esta problemática durante La Asamblea General Ordinaria de la Comunidad de San Sebastián Teponahuaxtlán y su anexo Tuxpan de los municipios de Mezquitic y Bolaños llevada a cabo los días 3, 4 y 5 de Septiembre del presente año; La Asamblea Extraordinaria de Bancos de San Hipólito Mezquitic, Durango llevada a cabo los días 4 y 5 de Septiembre del año vigente; Las reuniones del consejo de ancianos de la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatitlán llevadas a cabo los días 5 de Septiembre en la localidad de Las Latas y 11 y 12 de Septiembre del año 2010, llevada a cabo en la localidad de Pueblo Nuevo1; Reunión de la Unión Interestatal de Centros Ceremoniales llevado a cabo en la comunidad de Uweni Muyewe los días 11 y 12 de Septiembre del presente año; En el Primer Foro de Diálogo sobre la Minería en Wirikuta con la red en defensa de Wirikuta Tamatsima wa'há llevado a cabo en Real de Catorce el día 18 de Septiembre del presente año; La Presente Reunión de Trabajo para el seguimiento al PACTO DE HAUXA MANAKÁ llevada a cabo hoy en la cabecera municipal de Mezquitic, Jalisco.

DECLARAMOS LO SIGUIENTE.

1. Manifestamos nuestro profundo rechazo al proyecto minero de la transnacional First Majestic Silver en el desierto de Real de Catorce, pues nuestros lugares sagrados son un patrimonio sin precio y de un valor incuantificable para nosotros, nuestros hijos nietos y toda la descendencia Wixárika.
2. Exigimos la cancelación inmediata de las 22 concesiones mineras en poder de la transnacional y se fije una moratoria indefinida para que no se expidan nuevos permisos de explotación o exploración en el desierto de Real de Catorce ni en ningún lugar circunvecino a nuestros lugares sagrados.
3. Comunicamos nuestra fundada preocupación a los habitantes de Wirikuta sobre la contaminación y desecamiento del agua que beben, del incremento en las enfermedades respiratorias, gastrointestinales o incluso cáncer debido a los venenos usados en la minería y el efecto de sus residuos químicos, los invitamos a informarse y organizarse para que no tengan que aceptar esta imposición criminal que llevará a la destrucción de sus tierras de sus paisajes de lo que les dejaron sus abuelos y lo que les dejarán a sus hijos.
4. Exigimos al Estado Mexicano que de manera inmediata implemente estrategias efectivas que lleven a la mejora de vida de los habitantes de Wirikuta, que sean

propuestas armónicas con el medio ambiente, y no propuestas tan destructivas como la de la mina en donde se pone a los campesinos humildes entre la espada y la pared ofreciéndoles un trabajo a cambio de la destrucción de su patrimonio.

5. Pedimos respetuosamente a las autoridades municipales del H. Ayuntamiento de Real de Catorce que no expida permisos municipales de construcción o de uso de suelo, pues como se dio cuenta la Secretaria General del H. Ayuntamiento que nos acompañó durante el foro de diálogo llevado a cabo el 18 de Septiembre en Real de Catorce, la población Wixárika y un importante número de personas del municipio que no desean la mina.
6. Aclaremos que haremos uso de todos los recursos necesarios para detener este devastador proyecto minero, valiéndonos de recursos jurídicos nacionales e internacionales que están a nuestro favor así como acciones de resistencia civil y pacífica que sean necesarias.

A T E N T A M E N T E

**“Por la Reivindicación Integral de Nuestras
Comunidades del Pueblo Wixárika”.**

Dada en la Cabecera Municipal de Mezquitic, Jalisco

A 23 de Septiembre de 2010

Autoridades Tradicionales y Agrarias del Pueblo Wixárika

Por la comunidad indígena de San Sebastián Teponahuatlán y su anexo Tuxpan de los municipio de Mezquitic y Bolaños, Jalisco.



Santiago López Díaz
Gobernador Tradicional de Wixárika



PRESIDENTE DEL COMISARIADO
DE BIENES COMUNALES DE
SAN SEBASTIÁN TEPONAHUATLÁN
Y SU ANEXO TUXPAN
DE MEZQUITIC Y BOLAÑOS, JALISCO

Mauricio Hernández Castañeda
Gobernador Tradicional de Tutsipa



GOBERNADOR TRADICIONAL
WIXARIKA DE TUXPAN

Ramón González López
Pte del Comisariado

[Handwritten signature]

José Ángel Díaz Serio
Pte del Consejo de Vigilancia



SAN SEBASTIAN Y SU ANEXO
TUXPAN DE LOS MUNICIPIOS
MEZQUITIC Y BOLAÑOS
ESTADO DE JALISCO

Por la comunidad Indígena de Santa Catarina Cuexcomatitlán, municipio de Mezquitic, Jalisco.

[Handwritten signature]
Jaime Carillo Carrillo
Gobernador Tradicional

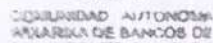


[Handwritten signature]
Juan Avila De la Cruz
Pte del Comisariado



Por la comunidad indígena de Bancos de San Hipólito municipio de Mezquitic, Durango.

[Handwritten signature]
Santos De la Cruz Carrillo
Pte del Comisariado



Por la comunidad indígena de San Andrés Cohamiata municipio de Mezquitic, Jalisco.

Mauricio Montellano De la Cruz

Gobernador Tradicional
GOBIERNO TRADICIONAL
SAN ANDRES COHAMIA
MPIO DE MEZQUITIC, JAL



Por la Unión Wixárika de Jalisco, Nayarit y Durango.



[Handwritten signature]
Eusebio De la Cruz Ramirez
Pte de la Unión

[Handwritten signature]
Jaime Carrillo López
Pte del Consejo de Vigilancia




Testigos de Honor

Ramón Bañuelos Bonilla
Pte Municipal de Mezquitic, Jal.

Fredy Medina Sánchez
Pte Municipal de Huejuquilla, el Alto Jal.


Ing. Guadalupe Flores Flores
Delegado Estatal de la CDI Jalisco y Colima.

José de Jesús Navarro Cárdenas
Visitador de la CEDHJ



Tirzo Navarrete Rodríguez
Director de la CCDI Mezquitic

Roberto López López
Coordinador Regional de la CEL.



Anexo 2 El mensaje de los deidades. Peritaje Tradicional

“Buenos días a todos los presentes que me escuchan. Voy a relatar las palabras de nuestras deidades, que florcieron durante el canto de esta noche.

Tatewari Tutzi (el Abuelo Fuego) nos hablaron de su creación ancestral, de sus principios u cómo fueron dejando huellas de su nacimiento a su paso.

En un inicio, en Xeunar, nuestras deidades acomodaron el Cabezal del Fuego y allí mismo colocaron sus espejos de visualidad, sus plumas. El portavoz de las deidades nos informa que los primeros ancestros poblaban desde tiempos inmemoriales este mundo y lo recrearon en varias ocasiones, hasta crear este nuevo mundo humano y así dar pie a esta etapa en la que vivimos. A partir de los cuatro elementos del universo se crearon los lugares sagrados, los cuales se enlazan, quieren actualizarse para evolucionar a la nueva etapa. Nos mostró sus utensilios de poder, los cuales tienen tendidos en Wirikuta, como sus Cornamentas.

Esta noche también floreció la palabra del Abuelo Fuego a través del canto. En ella nos indica que no existe diferencia entre los centros ceremoniales de las distintas comunidades wixaritarié, por que todos estamos sujetos a la guía de Tatewari Tutzi (el Abuelo Fuego) Tamatzí Kauyumarié (el Venado Azul) y Tawerik+ (el Padre Sol), quienes son la única guía de la humanidad y de todos los seres vivientes del universo.

En los cuatro puntos cardinales se encuentran los lugares sagrados de las diferentes deidades y nuestras vidas dependen de ellas y también de los cabezales del Abuelo Fuego que unen a los Centros Ceremoniales, en el sur, T+muxawi (el Guardián de la Vegetación) y Xapa-Wiyeme (Deidad de la Lluvia); en el Norte, Tatei Hauxama (la Deidad del Diluvio); en el poniente Tatei Haramara (la Deidad de la Serpiente Gigante del Mar); en el oriente Wirikuta y Masautek+ (la Deidad del Hermano mayor Venado Azul y Padre Sol), quienes son el equilibrio del universo.

Nos advierten que tengamos mucho cuidado de no hacer algo indebido contra los lugares sagrados, los cuales son el núcleo de nuestra Madre Tierra y en ellos se encuentran las deidades preparándose para nacer, el cual será el florecer de un nuevo mundo celestial.

Las deidades nos dan el mensaje e indicaciones atmosféricas para que nosotros los humanos detectemos la inquietud de nuestro planeta y estemos alertados.

Floreció también la palabra de los lugares sagrados que fueron creados durante la primer peregrinar de Tamatzi Kauyumarie y de Tatewari Tutzi. En este primer peregrinar, ellos fueron creando las Puertas Espirituales, también espejismos y oráculos celestiales. Fueron dando nombre a estos lugares llamándolos: Maye Tekuta (Boca de León), Xurawe Muyaka (Hado Altrejo de la Estrella), Xamuarita (Desparrajo de palabras o ideas), Kuruxi Kitenie (la segunda entrada de la Tortura o la puerta de la Cruz), Kux'u Uweni (la Tercera Entrada o el banco del Aguilila Roja); Eyuanipa Yoliet (la Fortaleza de la Serpiente Gigante); Tanana Waxaimari (el Sagrario de la deidad del Maiz).

También floreció la palabra de la Serpiente Gigante en el cántico (la Deidad del Océano), para darnos el mensaje e inquietud de la parte femenina, esto lo hizo a través del portavoz tamatzi kauyumarie. En el canto de estas deidades nos muestran cómo fueron sus principios durante la creación y su evolución, también representan a los puntos cardinales: en el sur Yu-Tserieta; en el norte Yu-hutata; al poniente Parl Teut+a, al oriente, Yu Hix+ata; y en el centro Yu-Hix+apa.

Nos piden que nosotros las hagamos florecer nuevamente para ayudarlas a brotar y así poder contar con el fluido de la Madre Tierra.

En el canto de las deidades nos piden que todos estemos unidos, que hagamos planes de cómo actuar y comencemos los preparativos para la ceremonia en la estación del tiempo de lluvias T+kaipa. Nos piden que tengamos definidas nuestras acciones antes de que entre el año nuevo.

Presenciamos a nuestro hermano mayor tamatzi Kauyumarie quien también busca la renovación con las demás deidades, quiere actualizarse para evolucionar a la nueva etapa. Nos mostró sus utensilios de poder, los cuales los tiene tendidos en wirikuta, el Espejo de la Visualidad, el tapete del Olimpo y las Plumas de las deidades como vocero del universo celeste. Que nadie interrumpa o distorsione la vibra y el equilibrio del mundo, que mejor estemos percibidos para que no pase como en aquellas épocas cuando se renovó el universo.

También presenciamos la inquietud de Tatewari (el Abuelo Fuego) y de Tatuza (la Bisabuela Fuego). Ellos buscan florecer en el lugar en donde se definen sus cornamentas (Xeunar). Todas las deidades quieren volver a florecer y que se desenvuelvan nuevamente sus corazones y sus lenguajes y de Tawerik+a (el Padre Sol). Lo que piden es que a través de tamatzi Eakateiwari (la Deidad del Aire) se unan con todos los elementos.

En el canto floreció la palabra de que no hagamos ningún cambio de sus olimpos espirituales, de los cuatro puntos cardinales ni de los lugares sagrados. Tampoco ningún cambio en los centros ceremoniales. Las deidades nos piden de igual manera que busquemos que fue lo que les hizo germinar en esta vida, que busquemos con que fue con lo que se fortalecieron y les fue posible evolucionar.

Nos piden que nosotros seamos los parteros de nuestras deidades ancestrales y nos siguen advirtiéndoles que nada cambie, que nada se cruce en el camino de su nacimiento, que tengamos el espíritu limpio, que no tengamos miedo, que mantengamos el equilibrio de nuestro ser para poder recibir el nacimiento del nuevo universo celestial, de las deidades, que evitemos el miedo porque si no todo resultaría en todo lo contrario y atraeríamos enfermedades espirituales, del cuerpo y el alma.

Que todos los tzaurixites (sabios) de todos los puntos cardinales y todos los mara'akate (chamanes cantadores) nos unamos para ayudar a dar luz a nuestro universo, a nuestra Madre Tierra, que unidos descubramos la fortaleza de nuestras deidades celestiales.

Este día nos comprometemos para cumplir con nuestro deber con todas las deidades por eso hacemos este cántico, elevamos nuestras plegarias dejando las velas como ofrendas para pedir la paz del universo y el perdón de nuestros malos actos debidos a nuestra ignorancia y al estar distraídos en un mundo oscuro que domina a nuestro ser, usando su alfombra Olimpo, para lograr así escuchar el mandato de las deidades, a través de Tamatzi Kauyumarie quien es el portavoz de los Sagrados.

Por eso, ofrendamos la vela como luz de nuestro camino, para sostener y mantener equilibrado el sistema solar, tal como lo hicieron nuestros ancestros para darnos el mundo que ayer y hoy vivimos y quien sabe mañana. Eso ya depende de nosotros y de nuestros actos.

También presenciamos la inquietud de Tawexik+a (el Padre Sol), quien nos narra la forma en la que se dio su creación. Antes la luz del sol era débil, y nuestra Madre Tierra no recibía su caricia, por eso aún no podía existir la vida. Nuestra Madre Tierra seguía sola y estéril. Nuestros ancestros buscaron la manera de iniciar la vida en la cuarta etapa, en la que hoy vivimos. Tuvieron que unificar a Tatewari y Tatutsi, para darle vida a Tawerik+a, y de esta manera iniciar la era actual. Tuvieron que pedir permiso a Tawerik+ para colocar los castillos de velas que equilibran la intensidad de sus rayos, ya que cuando se dio la llegada de Tawerik+a, este venía quemando a la

Madre Tierra y toda vida que encontraba a su paso. En el canto floreció el mandato de tawerik+, que ordena que todos nosotros como sus hijos nos unifiquemos, que vivamos en equilibrio y nos procuremos paz el uno al otro, y al volver renovada la vida, nos descubramos a nosotros mismos, renovados también como parte de la nueva creación.

Gracias a todos los presentes por su atención. Reciban este mensaje de nuestra deidades y ancestros. Que en este año 2012, iniciemos los preparativos para sembrar nuestro corazón de Tatei Niwetsika (el Espíritu de nuestro Ser, el Maíz) para esta nueva etapa de la vida.

Se les pide a las personas que están en contra de su propio creador, que dejen en paz los lugares sagrados, de las deidades del universo celestial.

Hasta aquí llegan mis palabras, pamparios”.

Eusebio de la Cruz, 7 de febrero de 2012, Cerro del Quemado, Catorce, S.L.P.