

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES**

**MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES CON ORIENTACIÓN  
EN DESARROLLO SUSTENTABLE**



**TESIS DE MAESTRÍA:**

**REPRESENTACIONES SOCIALES DEL DESARROLLO EN EL CONFLICTO  
SOCIOAMBIENTAL EN WIRIKUTA**

**PRESENTA:  
MARÍA FERNANDA SOLÓRZANO GRANADA**

**COMITÉ TUTORAL  
DIRECTOR: MARÍA ESTELA ORTEGA RUBÍ  
CODIRECTOR: JOSÉ MARÍA INFANTE BONFIGLIO**

**TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES CON  
ORIENTACIÓN EN DESARROLLO SUSTENTABLE**

**JULIO 2013**

## ÍNDICE

CONTENIDO	PÁGINA
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
<b>1.1 PROBLEMÁTICA</b>	<b>1</b>
<b>1.2 PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN</b>	<b>14</b>
<b>1.3 OBJETIVO GENERAL</b>	<b>14</b>
<b>1.4 OBJETIVOS ESPECÍFICOS DE LA INVESTIGACIÓN</b>	<b>14</b>
<b>1.5 CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES EN EL ALTIPLANO POTOSINO</b>	<b>15</b>
<b>1.6 METODOLOGÍA</b>	<b>19</b>
1.6.1 Técnicas Metodológicas Empleadas	21
1.6.1.1 Observación Participante	21
1.6.1.2 Diarios de Campo	22
1.6.1.3 Entrevista Semiestructurada	23
1.6.2 Matriz de Congruencia de la Investigación	23
1.6.2.1 Definiciones de las variables	26
1.6.2.2 Operacionalización de las variables	26
<b>1.7 PLAN DE ESTUDIO</b>	<b>28</b>
<b>2. CAPÍTULO I: TEORÍAS DEL DESARROLLO, PERSPECTIVA CENTRADA EN EL ACTOR, INTERFACES DEL DESARROLLO Y REPRESENTACIONES SOCIALES, UN PLANTEAMIENTO TEÓRICO</b>	<b>30</b>
<b>2.1 DEBATES TEÓRICOS SOBRE EL DESARROLLO</b>	<b>31</b>
2.1.1 Teoría de la Modernización	34
2.1.2 Teoría de la Dependencia	36
2.1.3 Teoría del Sistema-Mundo	38
2.1.4 Postdesarrollo y Teoría Crítica	40
<b>2.2 EL DESARROLLO SUSTENTABLE</b>	<b>43</b>
<b>2.3 LA PERSPECTIVA CENTRADA EN EL ACTOR</b>	<b>48</b>
<b>2.4 LA NOCIÓN DE INTERFAZ SOCIAL</b>	<b>52</b>
<b>2.5 TEORÍA DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES</b>	<b>56</b>
2.5.1 Enfoque Procesual	59
2.5.2 Enfoque Estructural	62
2.5.3 Representaciones Sociales y Cultura	64
<b>3. CAPÍTULO II: LOS INDÍGENAS Y LA MINERÍA EN MÉXICO</b>	<b>68</b>

<b>3.1</b>	<b><i>EL MÉXICO INDÍGENA</i></b>	<b>69</b>
3.1.1	Indicadores Sociodemográficos de la Población Indígena de México	69
3.1.2	Interpretación del Indigenismo Mexicano. Breve Reseña Histórica	73
3.1.3	Interpretación del Indigenismo Mexicano en la actualidad	76
3.1.4	El Pueblo Wixarika	80
3.1.4.1	Sus orígenes	80
3.1.4.2	Situación actual	85
3.1.4.3	Caracterización del espacio territorial y social	88
3.1.4.4	Algunas características identitarias de los Wixaritari	92
3.1.4.5	Organización Social Wixarika	93
3.1.4.6	La legitimación de autoridades en el conflicto de Wirikuta	99
3.1.4.7	El conflicto socioambiental desde el pueblo Wixarika. La peregrinación a Wirikuta	101
<b>3.2</b>	<b><i>EL MÉXICO MINERO</i></b>	<b>106</b>
3.2.1	Breve historia de la minería en México	106
3.2.2	La minería mexicana en la actualidad	108
3.2.3	El Pueblo Catorceño. Las minas de Real de Catorce	113
3.2.3.1	Caracterización social y económica de los Catorceños	114
3.2.3.2	Sus orígenes	116
3.2.3.3	Organización Social del Municipio de Catorce	121
3.2.3.4	Algunas características identitarias de los Catorceños	124
3.2.3.5	La cabecera cantonal: Real de Catorce	125
3.2.3.6	El Altiplano Potosino. El Bajío	127
3.2.3.7	El conflicto de Wirikuta desde los catorceños	130
<b>4.</b>	<b><i>CAPÍTULO III: GENEALOGÍA DEL CONFLICTO</i></b>	<b>137</b>
<b>4.1</b>	<b>MULTISIGNIFICACIÓN DEL TERRITORIO DE WIRIKUTA</b>	<b>138</b>
4.1.1	Wirikuta: Territorio Sagrado	138
4.1.2	Wirikuta: El Bajío y el Desierto	139
4.1.3	Wirikuta: Reserva Natural Protegida	140
4.1.4	Wirikuta: Misticismo del peyote	141
<b>4.2</b>	<b>ANTECEDENTES DE CONSERVACIÓN DE WIRIKUTA</b>	<b>143</b>
4.2.1	Protección de Sitios Sagrados Wixaritari	143
4.2.2	La protección de Wirikuta.	145
4.2.3	Sistema de Vigilancia Comunitario (SVC) en el ejido Las Margaritas	151
<b>4.3</b>	<b>LOS OTROS ACTORES EN EL CONFLICTO DE WIRIKUTA</b>	<b>158</b>
4.3.1	El Estado Mexicano	158

4.3.1.1	Presencia de la CDI en el conflicto socioambiental de Wirikuta	163
4.3.2	Organizaciones No Gubernamentales: AJAGI, CHAC y Frente de Defensa de Wirikuta	169
4.3.2.1	Conservación Humana, A.C	171
4.3.2.2	La Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas	173
4.3.2.3	El Frente de Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa	176
4.3.3	Las empresas mineras	180
<b>5.</b>	<b><i>CAPÍTULO IV: REPRESENTACIONES SOCIALES DEL DESARROLLO</i></b>	<b>188</b>
<b>5.1</b>	<b><i>EL DESARROLLO DESDE EL PUEBLO WIXARIKA</i></b>	<b>190</b>
5.1.1	RS del desarrollo en San Miguel Huaixtita	192
5.1.2	RS del desarrollo en Mesa del Tirador	196
5.1.3	RS del desarrollo en San Andrés Cohamiata	200
5.1.4	Los proyectos productivos y los servicios básicos como representación del desarrollo en la Sierra Huichola.	208
<b>5.2</b>	<b><i>EL BIENESTAR EN LOS WIXARITARI. EL CRECIMIENTO-TUKARI</i></b>	<b>214</b>
5.2.1	El Calendario agro-ritual como bienestar	223
5.2.2	La peregrinación a Wirikuta como Bienestar	229
<b>5.3</b>	<b><i>EL DESARROLLO DESDE EL PUEBLO CATORCEÑO</i></b>	<b>233</b>
<b>5.4</b>	<b><i>EL BIENESTAR DESDE EL PUEBLO CATORCEÑO</i></b>	<b>240</b>
<b>5.5</b>	<b><i>EL DESARROLLO DESDE EL APARATO ESTATAL</i></b>	<b>245</b>
5.5.1	Nivel Federal	245
5.5.2	Nivel Municipal	248
<b>5.6</b>	<b><i>INTERFACES DEL DESARROLLO Y DESARROLLO SUSTENTABLE EN EL CONFLICTO SOCIOAMBIENTAL DE WIRIKUTA</i></b>	<b>251</b>
<b>5.7</b>	<b><i>DESARROLLO SUSTENTABLE CON IDENTIDAD</i></b>	<b>260</b>
<b>6.</b>	<b><i>CAPÍTULO V: DISCUSIONES Y CONCLUSIONES</i></b>	<b>263</b>
<b>7.</b>	<b><i>BIBLIOGRAFÍA</i></b>	<b>272</b>
<b>8.</b>	<b><i>ANEXOS</i></b>	<b>280</b>
<b>9.</b>	<b><i>GLOSARIO</i></b>	<b>289</b>

## CUADROS

CONTENIDO	PÁGINA
CUADRO 1 Matriz de congruencia de la investigación .....	25
CUADRO 2 Definición de las corrientes teóricas.....	26
CUADRO 3 Operacionalización de las variables.....	26
CUADRO 4 Genealogía del Conflicto en Wirikuta .....	156
CUADRO 5 Descripción del Proceso de trabajo desarrollado en el estado de San Luis Potosí desde el 2004 por parte de la CDI.....	167
CUADRO 6 Representaciones Sociales del desarrollo en San Miguel Huaixtita.....	195
CUADRO 7 Representaciones Sociales del desarrollo en Mesa del Tirador.....	199
CUADRO 8 Representaciones Sociales del desarrollo en San Andrés Cohamiata .....	206
CUADRO 9 Frecuencia en nombrar al desarrollo como servicios básicos.....	214
CUADRO 10 Otras representaciones sociales del desarrollo .....	215
CUADRO 11 ¿Qué es vivir bien para los wixaritari? .....	221
CUADRO 12 Representaciones Sociales del desarrollo en Real de Catorce.....	233
CUADRO 13 Representaciones Sociales del desarrollo en las localidades de El Potrero, los Valles y el Bajío del municipio de Catorce.....	238
CUADRO 14 ¿Qué es vivir bien para los catorceños?.....	242

## GRÁFICOS

CONTENIDO	PAGINA
GRÁFICO 1. Mapa de ubicación del territorio de Wirikuta.....	10
GRÁFICO 2. Concesiones mineras en Wirikuta .....	11
GRÁFICO 3. Ejes en común entre la Teoría de las RS y la Interfaz Social.....	67
GRÁFICO 4. Mapa de los cinco territorios sagrados para los huicholes .....	90
GRÁFICO 5. Mapa de las comunidades wixaritari en México .....	91
GRÁFICO 6. Mapa de ubicación del Municipio de Catorce .....	115
GRÁFICO 7. Mapa de las comunidades wixaritari en Jalisco.....	191
GRÁFICO 8. Esquema de las Representaciones Sociales del Desarrollo en las Comunidades Wixaritari .....	207
GRÁFICO 9. RS del Bienestar en las Comunidades Wixaritari.....	223
GRÁFICO 10. Ciclo agro ritual .....	225
GRÁFICO 11. Fiesta del Tambor .....	226
GRÁFICO 12. Ciclo anual de actividades productivas .....	229
GRÁFICO 13. Dicotomía en el Municipio de Catorce.....	236
GRÁFICO 14. Interfaces sociales entre el pueblo Wixarika y Catorceño.....	257

## **LISTA DE ANEXOS**

Anexo 1: Ejemplo de Diario de Campo

Anexo 2: Guía de pregunta para las entrevistas semiestructuradas

Anexo 3: Lenguas indígenas en México

Anexo 4: Indicadores demográficos de la población indígena

Anexo 5: Empresas con capital extranjero en México

Anexo 6: Distribución por país de origen de las empresas minero-metalúrgicas

Anexo 7: Conflictos mineros en América Latina

## DEDICATORIA

A Daniel, a nuestro amor infinito.

A mi madre, padre, hermano, hermana y sobrinas por su cariño y apoyo incondicional en esta  
travesía en México.

## AGRADECIMIENTOS

La realización de esta investigación se llevó a cabo gracias al apoyo de muchas personas e instituciones.

Agradezco a la Cooperación Técnica Belga por otorgarme la beca que permitió pagar mis estudios y mi estancia en México. Asimismo doy las gracias a la Universidad Politécnica Salesiana por auspiciar mi candidatura de ingreso a la maestría.

También agradezco a la Dra. María Estela Ortega Rubí, directora del comité tutorial, quien con su dirección comprensiva y motivante, y sus conocimientos teóricos y metodológicos aportó comentarios oportunos y concretos para la realización de esta investigación. Asimismo agradezco al Dr. José María Infante, codirector del comité tutorial, por sus aportes y sugerencias pertinentes.

Un especial agradecimiento quiero otorgar a la Dra. Séverine Durin quien con su experiencia en la antropología social y trabajo con la población Wixarika, me guio en la elaboración de esta investigación. Agradezco sus comentarios precisos, sus reflexiones importantes, sus recomendaciones bibliográficas, teóricas y metodológicas y, sobre todo, su predisposición siempre cálida y comprensiva para resolver mis dudas que permitieron finalizar esta investigación.

También quisiera agradecer al Diplomado en Teoría y Práctica de la Antropología Social del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS NORESTE) por aportarme los conocimientos teóricos y metodológicos de la investigación etnográfica.

Agradezco al Instituto de Investigaciones Sociales, a la Universidad Autónoma de Nuevo León y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por apoyarme económicamente en la realización de esta investigación.

Finalmente, debo agradecer a varias personas que formaron parte de la elaboración de este trabajo de distintas maneras. A François Lartigue por haberme introducido y contactado con

pobladores wixaritari de las comunidades de San Andrés Cohamiata, Mesa del Tirador y San Miguel Huaixtita. A Daniel Guerra por acompañarme, apoyarme y alentarme durante los dos años de investigación con su amor incondicional. A la generosidad y hospitalidad de los pobladores de las comunidades wixaritari y los pobladores catorceños quienes me abrieron las puertas al diálogo y compartir con ellos sus riquezas culturales. A los informantes claves quienes me facilitaron la información necesaria para esta investigación.

# INTRODUCCIÓN

## ***1.1 PROBLEMÁTICA***

Durante siglos la relación de las sociedades con el ambiente ha estado marcada por el dominio del hombre sobre la naturaleza, de utilitarismo y de explotación de los recursos. Los efectos de este tipo de relación, ampliamente respaldada por las ideas de progreso y desarrollo económico, están adquiriendo características preocupantes hoy en día como contaminación, escasez de recursos, cambio climático y destrucción de patrimonios culturales, lo cual ha provocado el estallido de múltiples conflictos socioambientales a nivel mundial.

Para I. Monteros Altamirano (2010) los conflictos socioambientales giran en torno a los recursos ambientales y son fenómenos sociales que involucran condiciones mínimas tales como la escasez, el deterioro o la privación, y generan intereses opuestos entre individuos o grupos en relación con el aprovechamiento de los recursos limitados, los mismos que son necesarios para la supervivencia de los miembros de estas sociedades. Esta lucha de intereses proporciona oportunidades para que los grupos afectados tomen acción frente al problema, adoptando acciones que se basarán en su propia forma de concebir el mundo (pág. 29).

Una lectura desde los postulados postdesarrollistas, entendería a un conflicto socioambiental como una manifestación de contradicciones entre distintas maneras de entender el desarrollo, la democracia y la sociedad deseada. Estas disputas son mucho menos negociables y traen distintas implicaciones institucionales que giran alrededor de zonificación, autonomías, derechos humanos y hasta derechos de la naturaleza misma (Bebbington, 2009).

Según sostienen los sociólogos Sabatini y Sepúlveda (1997), la fase actual de acumulación capitalista está significando una agudización de las presiones sobre los recursos naturales, provocando degradación, escasez y privaciones sociales, todos factores propicios para el

desarrollo de conflictos. Sin embargo, los conflictos socioambientales actuales son mucho más que meras disputas por la propiedad de un recurso, en ellos se encuentran enfrentadas cosmovisiones ambientales y de vida. Por un lado, el medio ambiente es visto como *espacio económico* en tanto sistema de recursos naturales; y por otro, como el *espacio vital* donde se despliega la vida (Sabati y Sepúlveda, 1997).

Los conflictos ambientales son, en último término, conflictos de carácter político, ya que su constitución y resolución dependen básicamente de la relación de fuerzas entre las partes involucradas, más que de los factores técnico-científicos (Sabati y Sepúlveda, 1997).

Entonces, se trata de considerar al ambiente como parte de un sistema social complejo donde las dinámicas físicas, culturales, sociales y económicas se articulan y coevolucionan determinando una relación particular de ese lugar y ese momento histórico. En último término, todos los conflictos socioambientales remiten a una subjetividad colectiva en torno a derechos violentados o expectativas frustradas que contrastan con una serie de otros imaginarios que ven, en las operaciones extractivas de recursos naturales, inversión, desarrollo o, en el peor de los casos, cierta provisión de recursos para los ámbitos locales.

Frente a los conflictos sociales se han derivado una variedad de posturas ambientalistas con una gran diversidad de enfoques<sup>1</sup> planteando como eje central la interpretación sobre los vínculos entre el ambiente y la sociedad que refleja determinados valores y relaciones de poder.

Mientras algunas aproximaciones afirman que las movilizaciones en torno al ambiente son el resultado del surgimiento de nuevos valores en una era postindustrial, otra línea de investigaciones sostiene que el ambiente no es necesariamente un lujo *postmaterial* para las comunidades que no tienen sus necesidades básicas cubiertas. En esta línea de pensamiento se

---

<sup>1</sup> Para una revisión de los tipos de ambientalismos, consultar (Guha y Martínez Alier, Joan, 1997) y (Bebbington, 2009)

destaca el trabajo de Joan Martínez Alier y Ramachandra Guha (1997), quienes desarrollaron la tesis del *ecologismo de los pobres* o el *ecologismo popular*. Esta tesis plantea que en el Sur existe movilizaciones originadas en conflictos socioambientales producidos por el crecimiento económico que conlleva la extracción de recursos, expansión de vertederos y riesgos de contaminación para quienes el ambiente es la base material de sustento (Walter, 2009, págs. 4-5).

En los países pobres hay un “ecologismo de los pobres” (histórico y actual) que intenta conservar el acceso de las comunidades a los recursos naturales y a los servicios ambientales de la naturaleza. Dicho acceso está amenazado por el sistema generalizado de mercado o por el Estado (Martínez Alier citado en Walter, 2009).

Desde esta perspectiva, los conflictos socioambientales son conceptualizados como conflictos *ecológicos-distributivos*. Un concepto nacido de las teorías de la economía ecológica que vincula estos procesos con el crecimiento del metabolismo de las sociedades del Norte que consumen cada vez más materiales, energía y agua impulsando un desplazamiento geográfico de fuentes de recursos y sumideros de residuos hacia la periferia. La *distribución ecológica* se refiere, así, a:

Las asimetrías o desigualdades sociales, espaciales, temporales en el uso que hacen los humanos de los recursos y servicios ambientales, comercializados o no, es decir, la disminución de los recursos naturales (incluyendo la pérdida de biodiversidad) y las cargas de la contaminación (Walter, 2009, pág. 6).

Este concepto de *distribución ecológica* apunta también hacia procesos de valoración que rebasan a la racionalidad económica en sus intentos de asignar precios de mercado y costos al ambiente, movilizándolo a actores sociales por intereses materiales y simbólicos (de supervivencia, identidad, autonomía y calidad de vida), más allá de las demandas estrictamente económicas de

propiedad de los medios de producción, de empleo, de distribución del ingreso y de desarrollo (Leff, 2011).

A su vez, desde la *ecología política*, los conflictos generados por las industrias extractivas de recursos no renovables tienen un carácter estructural “en el sentido en que se enfrentan lógicas temporales y espaciales, estructuralmente incompatibles”. Los conflictos socioambientales son estructurales en la medida que se desarrollan en un contexto de “*violencia estructural*: pobreza, desigualdad en el acceso a la información y a los recursos de poder e influencia, necesidades básicas insatisfechas como la educación y la salud” (Gouley, 2005, pág. 9). Su carácter estructural radica en la configuración de las relaciones de poder. En efecto, existen asimetrías de poder expresadas en las relaciones entre los diferentes actores (Estado y población, empresas mineras y comunidades locales). Las empresas extractivas transnacionales representan entidades poderosas que influyen sobre los Estados. Además, la población local considera que el Estado monopoliza el poder de decisión sin consultarla a pesar de que diversos lineamientos legales les amparen.

Los escenarios de conflictos socioambientales se repiten en varias partes del mundo con rasgos similares de asimetrías en las relaciones de poder y a menudo fallas en los mecanismos participativos de consulta y decisión, por lo que las comunidades locales se movilizan ante los impactos de proyectos de desarrollo de muy diverso tipo, como los industriales, forestales, mineros, energéticos, inmobiliarios o de obras públicas. En realidad, los conflictos socioambientales no son nuevos se puede concluir que han existido conflictos por recursos de la naturaleza a lo largo de toda la historia de la humanidad, por lo que “no se puede catalogar a los conflictos socioambientales como un nuevo tipo de conflicto social sino, más bien, se debe prestar atención a sus nuevas incidencias en la sociedad” (Solórzano, 2003, pág. 78).

Así, los conflictos socioambientales actuales son mucho más que meras disputas por la propiedad de un recurso. En ellos se enfrentan cosmovisiones ambientales y de vida. Por un lado, el medio ambiente es visto como un recurso económico, o sistema de recursos naturales; y, por otro lado, el medio ambiente se hace equivaler a "espacios de vida". Al mismo tiempo, debe tenerse en consideración que el encuentro entre estas dos perspectivas se da bajo un contexto o lógica de dominación, como señalan Sabatini y Sepúlveda (1997) "de lo que se trata es de entender estas fricciones como desencuentros de dos mundos que perciben y actúan sobre la naturaleza de manera diferente" (págs. 53-54).

Esta distinta percepción y actuación sobre la naturaleza es relevante porque está crecientemente involucrada la sobrevivencia del ser humano en el planeta. Por ello los viejos conflictos socioambientales son, al mismo tiempo, nuevos y cruciales. Puede tratarse de parecidas situaciones de conflicto, pero ahora éstas tienen nuevas lecturas y nuevas implicancias ambientales y políticas.

Desde los conflictos socioambientales a escala planetaria, es cada vez más evidente que los modelos de desarrollo elaborados y aplicados desde "arriba" aparecen como uno de los aceleradores más notables de esa crisis. En contraparte, las llamadas culturas tradicionales, representantes de todo un conjunto de civilizaciones alternativas están destinadas a jugar un papel protagónico del lado de las fuerzas que buscan amortiguar y resolver dicha crisis. Ello es así porque, como ha venido demostrando una, cada vez más importante, corriente de investigadores, las culturas indígenas son poseedoras de cosmovisiones y modelos cognoscitivos, estrategias tecnológicas y formas de organización social y productiva, más cercanas a lo que se ha visualizado como un manejo ecológicamente adecuado de la naturaleza. Se trata, por supuesto, de un nuevo paradigma que no sólo ha logrado penetrar numerosos círculos académicos, organizaciones ambientalistas y conservacionistas (Toledo, 1992). Los pueblos indígenas se han volcado hacia una resistencia y reivindicación de sus identidades y la actualización de sus

prácticas productivas frente a políticas desarrollistas para reivindicar sus mundos de vida, la apropiación de sus territorios y de autonomía.

Acosados por la imposición de un modelo de reconversión ecológica de la globalización económica, [los pueblos indígenas] diseñan sus propias estrategias de sustentabilidad para reapropiarse de sus recursos naturales y de sus territorios de vida desde sus propias identidades culturales (Leff, 2011, pág. 36).

Como bien menciona Toledo (1992), desde estos nuevos movimientos sociales, la naturaleza se ha transformado en un sujeto de la lucha política fundamental para la cultura y cosmogonía campesinas (especialmente de las indígenas), así como una lucha planetaria. Con ello, la lucha ecológico-campesina/indígena pone juntas las tres esferas de la realidad que la civilización dominante se ha empeñado siempre en separar: la naturaleza, la producción y la cultura.

El notable ascenso de la conflictividad socioambiental en toda América Latina por diversos proyectos ligados a una renovada estrategia de despojo múltiple y expropiación de lo común para ceder paso al capital transnacional con sus empresas extractivistas, pone en evidencia las luchas socioambientales que están construyendo -en medio de terribles adversidades- formas alternativas capaces de negar, subvertir e ir más allá del sistema de producción actual.

Los conflictos socioambientales se han convertido en uno de los principales desafíos políticos en América Latina. En el caso particular de la actividad minera, su expansión en territorios latinoamericanos está en aumento<sup>2</sup> y conllevan características comunes, sobre todo cuando los proyectos se ubican en territorios de poblaciones indígenas (pérdida de identidad, apropiación de bienes comunales).

La industria extractiva de minerales gira en torno a la lógica y la estrategia del capital

---

<sup>2</sup> Ver Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina en <http://www.conflictosmineros.net/>

financiero transnacional como también a las condiciones y actores político-económicos de cada país. Muchos países latinoamericanos afectados por la deuda externa y los ajustes estructurales impuestos, entre otras razones, ven a la economía de exportación, basada sobre el sector minero, como una solución. Así, varios países de América Latina orientan sus políticas hacia la apertura del sector minero con sus inversiones privadas bajo políticas de desregulación y liberalización del mercado.

En oposición a estas ventajas macroeconómicas de la minería, se ha desarrollado una amplia literatura sobre los impactos negativos de la minería a gran escala. El principal argumento es que las poblaciones locales no se benefician de los ingresos que genera la minería, así como también, varios estudios demuestran que las comunidades locales que dependen de los recursos naturales sufren pérdidas territoriales, ambientales, económicas, sociales y culturales como consecuencia de la actividad minera (Gouley, 2005). La incapacidad de los Estados-nación para proteger los derechos de sus ciudadanos es un denominador común en los conflictos mineros que enfrentan los países latinoamericanos.

Concretamente, en México se vive un verdadero boom minero, impulsado por la gran demanda internacional y los altos precios de los minerales, ocupando el tercer lugar a nivel mundial en la producción de plata, el quinto en plomo, así como el sexto en molibdeno y zinc (INEGI, 2013), lo que invita a las grandes corporaciones internacionales a obtener ganancias extraordinarias, es decir, réditos mayores a los que usualmente se obtienen en otras ramas productivas.

A partir del gobierno de Carlos Salinas de Gortari se han creado las condiciones para que los capitales mineros extranjeros inviertan en México. La modificación a la Ley Minera en 1993 y a la Ley de Inversión Extranjera en 1996 facilitó a las empresas extranjeras tener propiedades y

concesiones en minas. También, desde 1994 el Tratado de Libre Comercio de América del Norte abrió las puertas a las compañías estadounidenses y canadienses.

Según (Castro Soto, 2013) en México hay 732 proyectos en exploración por desarrollarse -el 75 % de ellos son canadienses- y, según el Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina (OCMAL), en México se registran 25 conflictos mineros en el año 2013.

La extracción de minerales en México tiene una larga historia pero las variantes están en el actual discurso, es decir, en el uso ambiguo de palabras como progreso, desarrollo, crecimiento, bienestar y sustentabilidad. Por lo tanto, después de más de sesenta años del uso del término *desarrollo*, sus debates y controversias en torno a él continúan vigentes y pertinentes en las sociedades latinoamericanas. El discurso del desarrollo todavía concibe a las sociedades lineales, dentro de la lógica del progreso y la modernización. La modernización se caracteriza por ser universalista, manifestándose en la expansión de las fuerzas productivas y de la economía de mercado, anulando modos de vivencia diferentes. Así, la historia de la modernización bajo el discurso del desarrollo ha sido una contienda permanente por eliminar nociones y representaciones diferentes del bienestar y por homogeneizar culturas distintas según los imperativos del modelo “moderno”.

En palabras de Bolívar Echeverría (como se cita en Bello Dominguez y Aguilar Bobadill, 2001), el proceso modernizador tiene consecuencias socioeconómicas que afectan la vida de muchas poblaciones, donde la naturaleza es concebida como un simple recurso.

La expansión “sobresatisfactoria” del sistema de necesidades se da mediante un sacrificio sistemático de las grandes necesidades colectivas en beneficio de una proliferación desbordada de necesidades puntuales inconexas y una hipertrofia del microconsumo masificado. Por el otro lado junto a la destrucción incontenible de la naturaleza, obligada a cumplir un papel de simple “fuente de recursos”, se da igualmente la ineficiencia real de un

proceso técnico de producción de bienes sometido a los caprichos absurdos de un proceso económico de producción de rentas y valores especulativos (pág. 68) (sic).

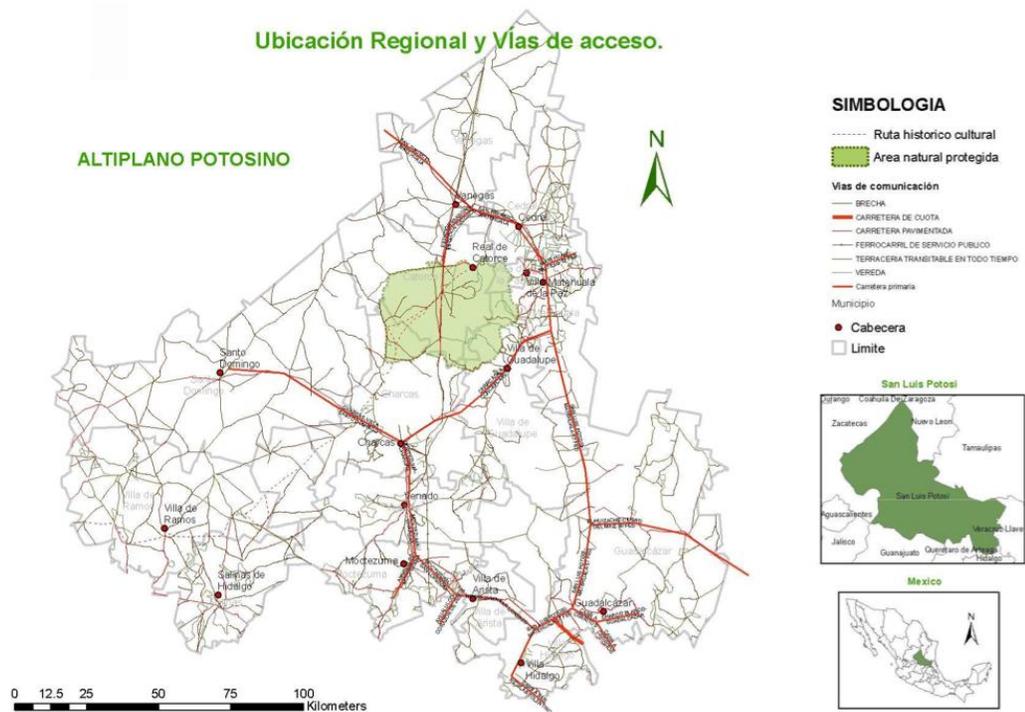
Dentro de las políticas generadas bajo la lógica de la modernidad, la industria extractiva de minerales se ha convertido en una plataforma para legitimar el discurso de progreso desde el Estado. Por lo tanto, se hace pertinente estudiar las diferentes representaciones sociales del desarrollo dentro de un conflicto socioambiental ya que es el escenario que mejor ejemplifica los significados, los antagonismos o las semejanzas de las nociones de desarrollo. Es decir, los conflictos socioambientales subyacen a las disputas de políticas públicas desarrollistas, así como también las contiendas sobre los valores culturales de la naturaleza y los imaginarios sociales y culturales del desarrollo. La confrontación de estas perspectivas no sólo se juegan entre la “comunidad conservacionista” y los intereses económicos de los Estados-nación y las grandes corporaciones de extracción de minerales, sino entre los significados y las estrategias inscritas en la racionalidad establecida en la modernidad con sus ideas de progreso y las perspectivas que plantean la “otra forma de vida” para entender un desarrollo.

Es en este contexto, la presente investigación es un estudio de caso del conflicto socioambiental de Wirikuta desde las representaciones sociales del desarrollo de los diferentes actores en contienda:

- a) pueblo wixarika
- b) población del municipio de Catorce (catorceños)
- c) empresas mineras
- d) ONG
- e) el Estado Mexicano y sus instituciones gubernamentales.

El territorio denominado Wirikuta se encuentra en los municipios de Villa de Ramos, Charcas, Salinas de Hidalgo, Villa de la Paz, Villa de Guadalupe, Matehuala y Catorce del estado de San Luis Potosí (ver Gráfico 1).

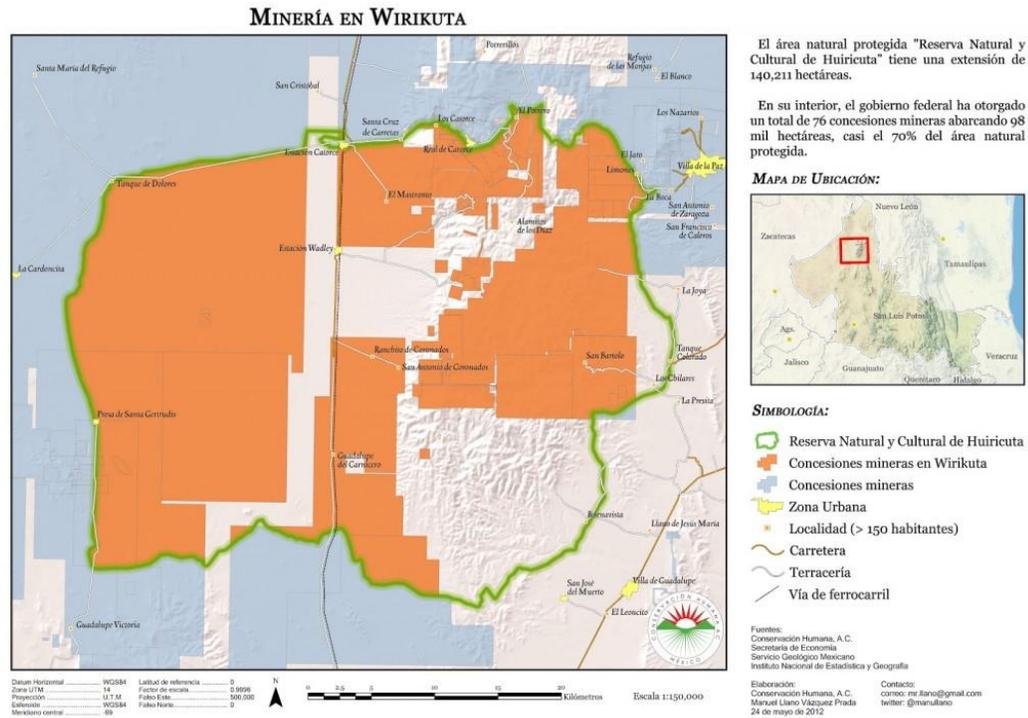
## GRÁFICO 1. Mapa de ubicación del territorio de Wirikuta



Fuente: Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental (SEGA)

Wirikuta fue incorporada en 1998 por la UNESCO a la Red Mundial de Sitios Sagrados Naturales y en 1994 fue declarado Área Natural Protegida por el estado de San Luis Potosí. En este territorio “protegido”, el gobierno federal mexicano, en el año 2010, entregó al menos 22 concesiones mineras a la empresa canadiense First Majestic Silver Corp. (los trabajos mineros serán realizados a través de su subsidiaria mexicana Real Bonanza S.A. de C.V, en el área de Real de Catorce, a este proyecto se lo denomina La Luz). Además, en diciembre de 2011 se anunció el lanzamiento del Proyecto Universo de otra empresa canadiense Revolution Resources Corp. que pretende explotar los recursos minerales en otras 59 678 hectáreas, lo que representa el 42.56% de la superficie total de Wirikuta.

## GRÁFICO 2. Concesiones mineras en Wirikuta



Fuente: Conservación Humana A.C

En el Gráfico 2 se puede observar las concesiones mineras en Wirikuta.

Se trata de un conflicto socioambiental inusual, ya que las contiendas generadas tras las concesiones otorgadas por el gobierno mexicano, no únicamente pretenden defender los recursos naturales del área sino que involucran a importantes centros ceremoniales con un gran valor cultural para el pueblo Wixarika<sup>3</sup> que no habita en este territorio.

Para el análisis del conflicto socioambiental de Wirikuta, esta investigación se basará en dos enfoques teóricos que se complementan mutuamente: *la perspectiva centrada en el actor* propuesta por el antropólogo social Norman Long (1993, 2007) y la teoría de *representaciones sociales* elaborada por la escuela de psicología social francesa desde Serge Moscovici (1961).

El primer enfoque, *la perspectiva orientada en el actor*, es un puente adecuado entre la teoría y la práctica social y se refiere “a la necesidad de entender los procesos de desarrollo en término

<sup>3</sup> Huicholes es una versión castellanizada de Wixarika (singular), Wixaritari (plural). En esta tesis se utilizará indiscriminadamente los dos términos.

de las acciones de los participantes, y no a partir de discursos oficiales o definiciones normativas” (Long, 2007, pág. 11), para lo cual, la noción de *interfaz social*, permite dilucidar “un punto crítico de intersección entre los mundos de vida, campos sociales o niveles de organización social donde es más probable localizar discontinuidades sociales, basadas en discrepancias en valores, intereses, conocimiento y poder” (Long, 2007, pág. 445). Desde esta perspectiva, se determinará las discrepancias o convergencias de los mundos de vida de los actores involucrados en este conflicto socioambiental.

La teoría de las *representaciones sociales* también “revelan lo oculto, otorgan presencia y dan voz a temas y a actores en el discurso legitimador del orden existente” (Banchs M. A., 2001, pág. 21). Se acercan a un tipo de conocimiento que aborda la diversidad dentro de la homogeneidad y los aspectos dinámicos del pensamiento. Una representación social se forma a partir de esquemas referenciales como las creencias, los esquemas conceptuales, la valoración e interpretación de nuevos datos para hacerlos familiar, asimismo, su transformación es inducida por cambios en las circunstancias externas que modifica una práctica social, por conflictos sociales y por las experiencias concretas vividas por individuos o grupos. De tal manera que la teoría de las representaciones sociales refiere a cómo se construye socialmente el conocimiento de sentido común sobre la realidad, cómo se difunde y circula socialmente y cómo tiene una eficacia y cumple una función social a través de las aproximaciones procesuales y dinámicas de la representación social (Moscovici, 1961; Abric, 1984).

A través de estos dos enfoques teóricos se identificarán los actores que forman parte del conflicto socioambiental en Wirikuta y el significado o los significados que ellos tengan sobre el desarrollo, cómo los grupos se apropian de éste y cómo sus prácticas sociales generan y mantienen determinadas versiones de él.

Paralelamente, en esta investigación se retoma la noción de *desarrollo sustentable* que se presenta como una opción reconciliadora entre las dimensiones económica, ambiental y social.

La perspectiva de sustentabilidad -en el marco de esta investigación- no alude exclusivamente al crecimiento económico o a menguar los impactos ambientales, por el contrario, la sustentabilidad integra el bienestar de la población en el más amplio sentido del desarrollo humano. Desde esta perspectiva de *desarrollo sustentable*, se pretende rebasar la visión ecologista para reconocer las diferentes particularidades culturales e identitarias de los actores amenazados por la industria minera.

El concepto que se acerca más a la idea de sustentabilidad como reconocimiento a la diversidad es el proclamado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en 1997, que promulga:

(...) un proceso que aumenta la libertad efectiva de quienes se benefician de él para llevar adelante cualquier actividad a la que atribuyen valor. En esta concepción del desarrollo humano (por oposición al desarrollo puramente económico), el progreso económico y social está culturalmente condicionado. En esta perspectiva, la pobreza no sólo implica carecer de los bienes y servicios esenciales sino también de oportunidades para una existencia más plena, más satisfactoria, más valiosa y máspreciada. La elección puede ser también de un sentido de desarrollo diferente, basado en valores distintos” (Bello Dominguez y Aguilar Bobadill, 2001, pág. 81).

Como menciona E. Leff (2011), actualmente la crisis ambiental que apunta hacia una nueva concepción del mundo y de las relaciones sociedad-naturaleza, las discusiones teóricas posmodernas con sus críticas a modelos desarrollistas y las demandas, resistencias y reivindicaciones del “vivir bien” en las comunidades indígenas, han llevado a la aparición de nuevas expresiones que surgen como una “legitimidad del derecho del ser cultural como formas de vida que hoy se proponen como alternativas al desarrollo” (pág. 26). En esta línea, este estudio pretende evidenciar las representaciones del desarrollo y del bienestar de las poblaciones donde se platea realizar trabajos de extracción minera.

## **1.2 PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN**

Para analizar el conflicto socioambiental de Wirikuta desde las representaciones sociales del desarrollo, se plantea las siguientes preguntas:

1. ¿Qué actores se presentan en este conflicto socioambiental y cuáles son los intereses en juego en las demandas sobre el territorio de Wirikuta? Esta pregunta permitirá realizar una genealogía del conflicto.
2. ¿Cuáles son los diferentes intereses de cada actor en el conflicto de Wirikuta?
3. ¿Qué y cómo se representan todos los actores la lógica del desarrollo?
4. ¿Qué y cómo se representan todos los actores el bienestar?
5. ¿Cuáles son las convergencias y divergencias de las representaciones sociales del desarrollo que tienen los diferentes actores en este conflicto? Con esta interrogante se pretende identificar las negociaciones o discontinuidades de los actores frente a este conflicto.

## **1.3 OBJETIVO GENERAL**

Determinar las representaciones sociales del desarrollo de los actores que intervienen en el conflicto socioambiental del territorio de Wirikuta con el fin de aportar en la discusión del concepto de desarrollo sustentable.

## **1.4 OBJETIVOS ESPECÍFICOS DE LA INVESTIGACIÓN**

- Analizar la genealogía del conflicto socioambiental
- Identificar los actores involucrados en el conflicto de Wirikuta y sus intereses
- Identificar las representaciones sociales del bienestar desde los actores
- Analizar las interfaces del desarrollo en el conflicto de Wirikuta.

## ***1.5 CONFLICTOS SOCIOAMBIENTALES EN EL ALTIPLANO POTOSINO***

A lo largo de la historia, el acceso y el control de los recursos naturales han sido fuentes de creación de riquezas, pero también de conflictos. En América Latina, donde los recursos naturales constituyen un alto porcentaje de los recursos estratégicos y fuente de subsistencia económica, los conflictos socioambientales emergen cada vez con mayor fuerza.

El conflicto socioambiental de Wirikuta no es el único conflicto que se ha presentado en la zona del Altiplano Potosino. La puesta en marcha del proyecto minero San Xavier, de la empresa canadiense Metallica Resources Inc y Glamis Gold Ltd., generó un conflicto al interior de la población de la zona cuando una parte de la misma se manifestó en contra de la propuesta minera y comenzó a desarrollar acciones para impedir la instalación de la empresa en el histórico pueblo minero Cerro de San Pedro localizado a 20 km de la capital potosina. Este conflicto data desde 1996 y el centro de la controversia es la barata y eficiente tecnología, el alarmante uso de cianuro y su impacto en los pozos de agua, el medio ambiente y la salud de los pobladores, así como la destrucción de patrimonios históricos y la reubicación geográfica de varios de varios pobladores de la comunidades de Cerro de San Pedro ya que la explotación se realiza por medio de un tajo a cielo abierto para obtener oro y plata a partir del método de lixiviación en montones, con concentraciones bajas de cianuro. Ante los diversos impactos ambientales se organizó el Frente Amplio Opositor a Minera San Xavier (FAO) que nucleó a sujetos diversos tanto del propio Cerro de San Pedro como de la capital del estado de San Luis Potosí, el cual desarrolló una lucha legal constante ante las diversas instancias gubernamentales y la misma empresa minera. El FAO ganó varios puntos cruciales respecto de la legalidad del estudio de impacto ambiental y ciertos permisos ejidales, llegando incluso a paralizar las operaciones de la mina en 2009. Sin embargo, desobedeciendo a la justicia con aval político, la empresa retomó sus actividades y SEMARNAT y PROFEPA, instituciones federales que ejercen el control de este tipo de emprendimientos,

renovaron sus permisos. Así, hacia mediados de 2010, la empresa continuaba sus operaciones con el aval de la mayoría de la población de Cerro de San Pedro, la pasividad de la población de San Luis y la continuación de la lucha por parte del FAO hasta la fecha.

Mientras que el conflicto actual en Wirikuta se suscitó cuando Felipe Calderón (presidente de México 2006-2012) a inicios de 2010, otorgó alrededor de veintidós concesiones a la empresa minera First Majestic Silver Corp., con su subsidiaria Minera Real de Bonanza A.C y Minera Real de Catorce A. C., y otras tantas concesiones a la empresa minera Revolution Resources Corp, para la explotación de recursos minerales bajo el nombre de proyectos “La Luz” y “Universo”, respectivamente.

A partir de las concesiones, el nivel de interés nacional e internacional sobre la problemática en este territorio aumentó considerablemente puesto que, al ser Wirikuta uno de los lugares sagrados para los wixaritari, se emprendieron varios esfuerzos legales en contra de la presencia de empresas mineras. Dentro de las estrategias en defensa al territorio de Wirikuta se formó Frente de Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa -conformado por comunidades wixaritari y diferentes actores sociales- el cual ha organizado varias movilizaciones y campañas mediáticas en contra de la minería. A su vez, la población de Real de Catorce, uno de los sitios en que se pretende explotar mineral y donde se instalaron las oficinas de la empresa minera Real Bonanza, se convirtió en el ojo del huracán por los antagonismos que se suscitaban.

Un primer amparo de protección a Wirikuta fue concedido en el mes de febrero de 2012 por los tribunales federales de México, se falló a favor de la petición del pueblo Wixarika a fin de que no se otorgue ningún permiso de explotación para el proyecto minero “La Luz”, en el municipio de Catorce en San Luis Potosí, en tanto no se resuelva el fondo del asunto planteado.

También, en el mes de mayo de 2012, el Gobierno Federal, a través de los titulares de las Secretarías de Gobernación, Economía, Reforma Agraria, Medio Ambiente y la Comisión para el

Desarrollo de los Pueblos Indígenas, comunicó que en la modalidad de un Decreto Presidencial se declara Reserva Minera Nacional una área de aproximadamente 45 000 hectáreas en Wirikuta, pero este anuncio del gobierno, en el que supuestamente se llegaba a un acuerdo con la minería y el pueblo Wixarika, no fue más que el acuerdo de respetar únicamente una parte del territorio que ya se había discutido a inicios del 2011 con las empresas mineras.

Otro de los últimos acontecimientos es la denuncia de la privatización de los patrimonios históricos de Real de Catorce (Socavón de la Purísima) y la apropiación de la carretera Real de Catorce - Estación Catorce por parte de la minería. Esta denuncia por parte de los habitantes de Catorce, específicamente de quienes viven del turismo, fue publicada en el periódico El Pulso, del estado de San Luis Potosí, en septiembre de 2012.

En los últimos días de la presidencia de Felipe Calderón (noviembre de 2012) se declaró Reserva de la Biosfera a la zona de Wirikuta y se agregaron 500 km<sup>2</sup> más a los 1400 km<sup>2</sup> que se habían reconocido como reserva cultural desde 1994. Pero esta medida fue suspendida a causa de un amparo efectuado por los ejidatarios de la zona auspiciados por las empresas mineras con el discurso de la pérdida de injerencia en su territorio.

Asimismo, este conflicto enfrenta el hecho de que el reciente presidente del municipio de Real de Catorce, Héctor Moreno, esté a favor de la minera y haciendo una campaña de desprestigio en contra de las ONG que están en contra de la minería en el sector.

Al día de hoy, las empresas mineras tienen proyectos activos en la región pese al amparo que el pueblo Wixarika interpuso buscando la suspensión de las concesiones para que se haga efectivo el derecho al consentimiento libre, previo e informado de los pueblos indígenas afectados. El Proyecto Universo, a cargo de la empresa canadiense Revolution Resources, está trabajando en silencio y con aparente “permiso”, en la localidad de la Cardoncita, en los ejidos de

Gertrudis, Tanque de Arena y Tejolote. Además, el trabajo de intervención de la empresa minera First Majestic continúa efectuándose a través de estrategias persuasivas hacia los pobladores del territorio en que se efectuarán la explotación minera. Las concesiones no han sido canceladas lo que vislumbra un conflicto socioambiental a largo plazo.

Del conflicto minero en Wirikuta se han desarrollado varios análisis, destacándose el trabajo de Irene Álvarez (2012) y de Paul Liffman (2013). El estudio de I. Álvarez trata sobre las dimensiones sociales, políticas, culturales y epistemológicas del concepto de movimiento social a partir del estudio del Frente en Defensa de Wirikuta (FDW) y sus estrategias de comunicación. Para Álvarez, las estrategias del FDW intentan irritar al sistema político a partir de generar adhesión de instancias que abogan por la preservación de tradiciones indígenas y la conservación ambiental, al hacerlo sus preocupaciones pueden ser tematizadas políticamente puesto que no se trata de proteger las tradiciones religiosas de una minoría étnica, ni de la importancia de las cactáceas (peyote), sino que la defensa de Wirikuta se presenta como un tema relativo a estándares internacionales en derechos humanos y ambientales (Irene Álvarez, 2012).

P. Liffman realiza un estudio sobre los aliados de los wixaritari (ONG) desde la idea de un modelo alternativo y sustentable de desarrollo regional en términos de la cosmopolítica - reivindicaciones expresadas en la voz de los ancestros- plasmada en grandes eventos públicos y los medios masivos y, últimamente, apoyadas en discursos científicos mediatizados sobre agua, calentamiento global, especies naturales y toxicología (Paul Liffman, 2013).

Esta investigación se propone estudiar al conflicto socioambiental de Wirikuta desde las representaciones sociales del desarrollo para profundizar las nociones de bienestar de los actores afectados por la industria minera y poner en evidencia sus demandas culturales e identitarias ante los modelos extractivistas respaldados por el gobierno mexicano.

## **1.6 METODOLOGÍA**

Esta investigación es de corte cualitativo porque realizó un análisis inductivo con los diferentes y sucesivos hallazgos que se encontraron durante el transcurso de la investigación. Es de diseño no experimental porque la validación de las conclusiones obtenidas se las hizo a través del diálogo, la interacción y la vivencia con los sujetos de estudios. Es de tipo exploratorio ya que al investigar las representaciones sociales del desarrollo de los actores involucrados en el conflicto socioambiental de Wirikuta, no se establecieron hipótesis completamente definidas sino conjeturas iniciales porque fue el proceso de la investigación en sí mismo el que determinó los resultados.

El método utilizado en esta investigación es el etnográfico, el cual permitió documentar las prácticas de los actores en sus contextos sociales y culturales y las maneras en las que se despliegan las relaciones sociales, los recursos materiales y no materiales, los discursos, los significados y sus representaciones sociales. “Los estudios sobre Representaciones Sociales constituyen una suerte de descripción antropológica o etnográfica de las creencias, conocimientos, valores, intereses, normas y objetos socialmente relevantes en diversas culturas y grupos” (Banchs M. A., 2006, pág. 207).

Se privilegió la co-producción de información más que la captura de información, cuestión que en términos epistemológicos y metodológicos supone e implica asumir una relación de simetrías en la diferencia; quienes intervienen en la producción de datos e informaciones (investigador, pueblo Wixarika, pueblo del municipio de Catorce, otros actores) despliegan sus relatos desde sus lugares bajo el criterio de referencialidad etnográfica del sujeto: “no existe un centro de referencia único sino referencialidades desde la experiencia cultural de quienes producen discursos” (Hammersley, 1995, pág. 87). Entonces, esta investigación es un trabajo

conjunto con los actores involucrados en este conflicto para plasmar sus visiones sobre desarrollo o bienestar.

Para la metodología-teoría *centrada en el actor*, la etnografía es el recurso propicio que da la posibilidad de encontrar muchos actores a nivel local o en las arenas del conflicto e interpretar o presentar las significaciones de los mundos de vida de los actores. Para lo cual, Long sugiere prestar atención a las *discontinuidades y transformación* de los significados.

Conjuntamente a la perspectiva centrada en el actor, y para obtener una mejor comprensión de los problemas de intervención planeada y el desarrollo en sí, esta investigación adopta la *noción de interfaz social* para comprender las contiendas y negociaciones que se suscitan en el conflicto minero de Wirikuta. “Las interfaces se caracterizan por una discontinuidad de intereses, valores y poder, y su dinámica implica negociación, acomodación y la lucha en torno a definiciones y fronteras” (Long y Villareal, 1993, pág. 3). El interfaz social también permite analizar tanto los discursos como las prácticas de cada actor y donde están interactuando, es decir la zona de interfaz social, entonces, de alguna manera posibilita ver cómo la gente cambia de lugar de acuerdo al tipo de poder en una situación determinada.

Entendiendo que las RS son conocimientos prácticos que se elaboran o se construyen en condiciones y experiencias socioculturales concretas y tienen un papel en la construcción de la realidad, tomando la tarea de mantener y/o transformar el conocimiento de sentido común, así como la guía de las acciones, es importante entender cómo se construyen estas representaciones sociales, cómo se apropian, las transforman o las negocian. Esta investigación adopta la teoría de las representaciones sociales desde su enfoque procesual para elucidar a nivel cognitivo las nociones de desarrollo desde un análisis del contexto histórico y social de cada uno de los actores.

Cabe precisar algunas de las dificultades metodológicas y prácticas respecto al trabajo de campo realizado. Una de las limitantes fue que la investigadora no habla la lengua wixarika y por lo tanto, se tuvo que recurrir a la ayuda de traductores lo que limitó el grado de libertad y la fluidez en las entrevistas y no se pudo profundizar en temas claves que aparecieron a lo largo de las entrevistas. Además, el tiempo de duración del trabajo de campo fue corto y limitado lo que no permitió generar y mantener un contacto estrecho con las poblaciones en estudio.

### **1.6.1      *Técnicas Metodológicas Empleadas***

Se combina el uso de varias técnicas de las disciplinas que pertenecen al campo de las ciencias sociales a fin de lograr los objetivos de la investigación.

#### **1.6.1.1      *Observación Participante***

Para Velasco (1997) la observación participante exige la presencia en escena del observador para percibir el modo de vida de los sujetos de estudio. Esta técnica de investigación es el modo de aproximación a los sujetos estudiados y la plataforma con la cual se configuran relaciones sociales en el trabajo de campo. Es un proceso de socialización, es decir, el investigador debe adoptar el papel de aprendiz de otra cultura, donde el objetivo principal es lograr un conocimiento profundo, un acceso al significado de los comportamientos de los sujetos de estudio, para realizar un relato dirigido a otros acerca de cómo son, cómo viven, piensan y ven el mundo. “Se trata de un aprendizaje controlado, una socialización sin retorno previsto, una socialización irreversible, aunque este juego no conduce estrictamente a un cambio de identidad ni a asumir el riesgo de una desnaturalización” (pág. 21).

Por su parte, B. Malinowski (1922) en su capítulo introductorio del libro “Los argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica” plantea claramente que una investigación tiene buenos resultados si se aplica tres principios

científicos: primero, el investigador debe conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna, es decir, sus estudios deben estar basados en propósitos estrictamente científicos; segundo, es la convivencia con los sujetos de estudio; y tercero, es utilizar cierto número de métodos precisos para recoger, manejar y establecer sus pruebas. El segundo principio (la convivencia con los sujetos de estudios) se refiere a la observación participante (Malinowski, 1995 (1922), pág. 13).

En el trabajo de campo realizado en el municipio de Catorce se visitó su cabecera cantonal Real de Catorce, así como localidades aledañas de El Potrero, Los Catorce, Las Carretas y el ejido Las Margaritas. Mientras que las comunidades wixaritari en donde se realizó el trabajo de campo fueron San Miguel Huaixtita, San Andrés Cohamiata y Mesa del Tirador.

#### *1.6.1.2 Diarios de Campo*

La observación participante es la principal herramienta de trabajo de la etnografía y se apoya para registrar sus “impresiones” en el llamado diario de campo. Este no es otra cosa que un registro continuo y acumulativo de todo lo acontecido durante la vida del proyecto de investigación. Se realizaron diarios de campo en cada trabajo de campo, así como de las entrevistas semiestructuradas realizadas a actores clave. Los diarios de campo son el complemento y parte importante para el soporte del análisis de resultados de este estudio<sup>4</sup>. En total se registraron 47 diarios de campo.

---

<sup>4</sup> Anexo 1: Ejemplo de Diario de campo.

### *1.6.1.3 Entrevista Semiestructurada*

Una entrevista se caracteriza por la preparación anticipada de un cuestionario guía que se sigue, pero en una entrevista semiestructurada este requerimiento no es rígido, lo que permite crear un diálogo más profundo con los sujetos de estudio<sup>5</sup>.

Si bien es cierto que las conversaciones casuales con los pobladores del municipio de Catorce como con los wixaritari se privilegió en el trabajo de campo, las entrevistas semiestructuradas se realizaron tanto a actores clave (representante de la empresa minera Real Bonanza, representante de la CDI en el conflicto de Wirikuta, fundador de AJAGI, comisarios y autoridades agrarias de las comunidades wixaritari, investigadores sociales, representantes de organizaciones de turismo de Real de Catorce) como a la población en general.

En total se hicieron 40 entrevistas semiestructuradas (22 hombres y 18 mujeres) en la población catorceña<sup>6</sup>, y 49 entrevistas semiestructuradas (25 hombres y 24 mujeres) en la población wixárika, 3 entrevistas a investigadores sociales conocedores del tema, 1 entrevista al representante de la empresa minera Real Bonanza, 1 entrevista al representante del departamento del desarrollo de la municipalidad de Catorce y varias entrevistas con el ex-encargado de la CDI en San Luis Potosí de la protección de sitios sagrados wixaritari y al fundador de AJAGI.

### *1.6.2 Matriz de Congruencia de la Investigación*

Una matriz de congruencia permite organizar cada una de las etapas del proceso de la investigación y es útil para comprobar la coherencia entre ellas. Esta herramienta fue de utilidad para la elaboración de la guía de preguntas de las entrevistas semiestructuradas tanto para informantes claves, investigadores sociales y sujetos de estudio. Asimismo, la matriz de congruencia permitió analizar la información recopilada desde las variables: desarrollo/bienestar,

---

<sup>5</sup> Anexo 2: Guía de preguntas para las entrevistas.

<sup>6</sup> Catorceño es el gentilicio para los habitantes del municipio de Catorce.

conflicto minero e identidad étnica y cultural.

**CUADRO 1 Matriz de congruencia de la investigación**

<b>Título de la investigación</b>	<b>REPRESENTACIONES SOCIALES DEL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS WIXARIKA Y REAL DE CATORCE EN EL CONFLICTO MINERO DE WIRIKUTA.</b>				
Preguntas de investigación	¿Quiénes son los actores involucrados y qué características tiene el conflicto socioambiental de Wirikuta?	¿Cuáles son las representaciones sociales del desarrollo de los wixaritari en el conflicto socioambiental de Wirikuta?	¿Cuáles son las representaciones sociales del desarrollo de los catorceños en el conflicto socioambiental de Wirikuta?	¿Cuáles son las interfaces de los mundos de vida de los actores en el conflicto minero?	¿Qué posibles alternativas por parte de las poblaciones en conflicto se plantean para la resolución de este conflicto?
Objetivo general	Analizar las representaciones sociales del desarrollo de los pueblos Wixarika y Real de Catorce en el conflicto minero en el territorio sagrado de Wirikuta para aportar en la discusión del concepto de desarrollo sustentable.				
Objetivos específicos	Analizar el conflicto socioambiental de Wirikuta	Identificar las representaciones del desarrollo de los wixaritari en el conflicto socioambiental de Wirikuta	Identificar las representaciones del desarrollo de los catorceños en el conflicto socioambiental de Wirikuta	Determinar las <i>discontinuidades</i> , convergencias, negociaciones de las diferentes nociones de desarrollo en el conflicto minero	Fortalecer el reconocimiento de la diversidad de modelos de vida y nuevas posibilidades de desarrollo sustentable
Hipótesis	<p>1. El pueblo Wixarika y Catorceño tienen representaciones distintas de desarrollo. Para los primeros es importante y primordial la comunión con sus sitios sagrados, sus usos y costumbres sobre intereses económicos, mientras que para los otros el desarrollo implica progreso y oportunidades económicas.</p> <p>2. En el conflicto socioambiental de Wirikuta se vislumbra dos posturas irreconciliables. Las dimensiones culturales (valor simbólico) y socioeconómicas (valor al desarrollo económico) son visiones totalmente opuestas.</p> <p>3. Desde las dimensiones del desarrollo sustentable (social, económico, ambiental y cultural) se podría elaborar un conjunto de estrategias y proyectos en los que se respete las demandas de los actores involucrados en el conflicto.</p>				
Variables	Conflicto socioambiental	Desarrollo		Identidad étnica y cultural	Sustentabilidad Social/Cultural
Principales posturas teórica	Perspectiva orientación al actor	Representaciones Sociales		Noción de la Interfaz	Desarrollo Sustentable

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

### 1.6.2.1 Definiciones de las variables

**CUADRO 2 Definición de las corrientes teóricas**

Posturas Teóricas	Definición
Identidad étnica y cultural	La identidad étnica se refiere al conjunto de herencia cultural, a sus relaciones sociales y sus símbolos culturales que tienen un grupo de personas o pueblos (Sodowosky, Kwan y Pannu 1995).
Representaciones Sociales	Conocimiento socialmente elaborado y compartido constituido a partir de experiencias, informaciones o modelos de pensamiento que se reciben o transmiten mediante la tradición, la educación y la comunicación (Jodelet, 1986).
Orientación centrada en el actor	<i>La orientación centrada en el actor</i> se refiere a la necesidad de entender los procesos de desarrollo en términos de las acciones de los participantes, y no a partir de discursos oficiales o definiciones normativas. El concepto de actor difiere radicalmente de la visión que el utilitarismo tiene del individuo al incorporar el entorno sociocultural y la mediación de comunidades epistémicas como componentes esenciales en la definición de situaciones e intereses.
Interfaz	<i>La interfaz</i> denota la contingencia de cualquier propuesta sobre “cómo debe ser el desarrollo”, ya sean públicas (agencias estatales) o privadas (las empresas, ONG): siempre son mediadas por las percepciones y posibilidades de quienes pretendan aplicarlas, por un lado, y de quienes son objeto de su aplicación, por el otro (Long, 2007).
Desarrollo Sustentable	El desarrollo sustentable es un proceso integral que exige a los distintos actores de la sociedad compromisos y responsabilidades en la aplicación del modelo económico, político, ambiental y social para construir una mejor calidad de vida (Víctor Toledo).
Sustentabilidad Social	La sustentabilidad social es un proceso estático que permite crear la estructura para organizar el espacio y las relaciones sociales dentro de un grupo o comunidad, considerando la equidad, las interacciones sociales, así como la identidad social y simbólica (G. Foladori).

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

### 1.6.2.2 Operacionalización de las variables

**CUADRO 3 Operacionalización de las variables**

Variable	Dimensión	Indicador	Ítem
CONFLICTO SOCIOAMBIENTAL	Trascendencia del conflicto	Identificación de la importancia del conflicto	1. ¿Qué sabe del conflicto minero de Wirikuta? 2. ¿Cree que es importante este tema para su comunidad?
	Actores	Identificación de los actores y sus perspectivas ante el conflicto	3. ¿Quién les informa sobre el conflicto minero? ¿Cómo comunican la información sobre este conflicto? 4. ¿Quiénes son las personas encargadas de cuidar Wirikuta? 5. ¿Cuál es la postura de su comunidad con respecto al

Variable	Dimensión	Indicador	Ítem
			conflicto minero de Wirikuta? 6. ¿Qué espera que suceda con este conflicto? 7. ¿Qué actitud tiene usted ante este conflicto? 8. ¿Qué acción están tomando como comunidad ante el conflicto? 9. ¿Qué piensa sobre la minería?
IDENTIDAD ÉTICA Y CULTURAL	Relacional	Relación con el otro (Su relación fuera del grupo social)	10. ¿Cómo es su relación con los Catorceños?/ ¿Cómo es su relación con los huicholes? 11. ¿Qué piensa de las autoridades nacionales, estatales, municipales y de su comunidad? ¿Cómo están actuando las autoridades para resolver este conflicto? 12. ¿Tiene amigos en Real de Catorce que no sean huicholes? ¿Qué le dicen ellos sobre el conflicto?
	Situacional y procesual	Disputa por el espacio	13. ¿Wirikuta a quién le pertenece? 14. ¿Quién debe defender Wirikuta?
	Subjetiva	Autoidentificación	15. ¿Algún familiar trabajó en minería? 16. ¿Por qué es importante peregrinar o vivir en Wirikuta? 17. ¿Alguna vez ha peregrinado a Wirikuta? ¿Piensa ir, por qué si o por qué no?
DESARROLLO	Imaginario de “otro” desarrollo	Calidad de vida	18. ¿Qué entiende por buen vivir/vivir bien/bienestar? 19. ¿Qué características comprenden el vivir bien?
	Elementos significativos del desarrollo	Representación social del desarrollo	20. ¿Qué es el desarrollo para usted? 21. ¿Cómo es una sociedad desarrollada? 22. ¿Qué es lo más importante en el desarrollo? 23. ¿El pueblo Catorceño / Wixarika está desarrollado?
	Desarrollo, medio ambiente y economía	-Medio ambiente -Tenencia de la tierra -Actividades productivas	24. ¿Qué representa la tierra para usted? 25. ¿Cuál es su opinión si destruyen su entorno natural?
	Desarrollo Social y Humano	-Salud -Educación -Equidad	26. ¿Cómo calificaría la salud y educación en el pueblo? 27. ¿Las mujeres qué papel

Variable	Dimensión	Indicador	Ítem
		-Nutrición -Responsabilidad del gobierno	desempeñan en esta población? 28. ¿Cómo calificaría su alimentación?
	Desarrollo cultural	-Identidad -Expresiones culturales -Sitios sagrados -Usos y costumbres	29. ¿Cómo se imagina a su comunidad en el futuro? 30. ¿Qué aspectos le gusta de su comunidad? 31. ¿Qué aspectos le gustaría cambiar de su comunidad?
SUSTENTABILIDAD SOCIAL	Social/Cultural	Legitimación cultural	Valoración de sitios sagrados. Análisis de conflictos socioambientales
	Ambiental	Impactos ambientales	Análisis de impactos sociales y ambientales de la minería
	Económico	Situación socioeconómica	Pobreza, fuentes de empleo, ingresos.
	Diferencias y simetrías culturales.	Resolución de conflicto	32. ¿Están involucrados en los planes de las mineras? 33. ¿Qué posibles soluciones se plantea ante el conflicto minero? 34. ¿Cómo se puede llegar a un acuerdo entre todos los actores? 35. ¿Cuáles son sus propuestas alternativas a la minería?

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

## 1.7 PLAN DE ESTUDIO

En cuanto a la organización del texto, esta investigación está dividida en cinco capítulos además de una introducción y bibliografía. El primer capítulo desarrolla el marco teórico de la investigación, se aborda la perspectiva centrada en el actor, la teoría de las representaciones sociales desde sus dos enfoques y la noción de la interfaz social. Asimismo, en este capítulo, se analizan los diferentes debates teóricos sobre el concepto de desarrollo y desarrollo sustentable. El segundo capítulo desarrolla el contexto del problema de investigación a través de una revisión general de la historia indígena en México desde la Revolución hasta nuestros días, tomando como eje el papel que ha jugado la idea de progreso y sus efectos; igualmente se presenta la historia de la minería en México y su

presencia en la actualidad. Además, en este capítulo se describe a la población huichola y a la población catorceña como actores directamente afectados por la presencia de la industria minera. En el tercer capítulo se realiza la genealogía del conflicto socioambiental de Wirikuta para identificar los actores involucrados y presentar la visión de cada uno de ellos frente a este problema, además se evidencia las diferentes iniciativas de protección a este territorio. En el capítulo cuarto se desarrolla la interpretación del trabajo de campo y el análisis de los datos recopilados en la investigación para identificar las representaciones sociales del desarrollo y del bienestar de cada actor en el conflicto, así como las intersecciones o desacuerdos de las visiones en torno a la lógica del desarrollo, también se realiza una contribución al concepto de desarrollo sustentable. Finalmente, en el capítulo cinco, se desarrollan las conclusiones y discusiones obtenidas en la investigación.

## **2. CAPÍTULO I: TEORÍAS DEL DESARROLLO, PERSPECTIVA CENTRADA EN EL ACTOR, INTERFACES DEL DESARROLLO Y REPRESENTACIONES SOCIALES, UN PLANTEAMIENTO TEÓRICO**

Para determinar las representaciones sociales del desarrollo en el conflicto socioambiental de Wirikuta, es ineludible revisar las diferentes teorías del desarrollo para comprender las perspectivas y acciones históricas que se han asumido respecto al desarrollo de una nación, esta revisión teórica permite no sólo aclarar conceptos sino, también, desmitificarlos presentando nociones diferentes y alternativas de bienestar desde los mundos de vida de los actores inmersos en este conflicto. Asimismo, desde la noción de desarrollo sustentable -entendido como una condición social dentro de un país en la cual las necesidades de su población sean satisfechas, que las diferentes culturas sean respetadas y valoradas, que se ejerza una verdadera participación ciudadana y se reconozcan alternativas de cambio estructural- se propiciarán recomendaciones para continuar con el debate en torno al desarrollo social.

Para determinar los actores partícipes del conflicto socioambiental, sus intereses, disputas, defensas y negociaciones en esta contienda, es necesario retomar las ideas que Norman Long (1993) propone para el trabajo investigativo social. Desde la *perspectiva centrada en el actor*, se reconoce el rol central que juega la acción humana en un conflicto social, de tal manera que, esta investigación indaga el cómo entran o se articulan las intervenciones externas a los *mundos de vida* de los sujetos de estudio, y cómo son mediadas y transformadas por esos mismos actores y estructuras, a través de la influencia de sus representaciones sociales, de sus concepciones del mundo y de sus intereses. La

noción de *interfaz social* contribuirá para localizar las intersecciones, negociaciones o disputas en esta *arena* de contiendas.

Para examinar las significaciones del desarrollo de cada actor involucrado en el conflicto socioambiental de Wirikuta, se precisa de una teoría que permita identificar, interpretar, analizar y reivindicar las diferentes ideas y prácticas sociales del concepto “desarrollo”, por lo que, desde la teoría de las representaciones sociales desde Moscovici, (1961) es la adecuada para este análisis.

## **2.1 DEBATES TEÓRICOS SOBRE EL DESARROLLO**

Como bien nos recuerda Escobar (1997), la palabra desarrollo aparece en el lenguaje de las relaciones internacionales en 1949 para designar su contrario, el “subdesarrollo”<sup>7</sup> como la parte de la población del planeta que no tenía acceso al “progreso”. Hasta los años setenta del siglo XX, el desarrollo era entendido como el crecimiento económico de un país, crecimiento lucrativo que era medido a través de cifras y estadísticas, dejando de lado al sujeto como tal, de manera que muchos modelos de desarrollo han sido propuestos o impuestos a los países “subdesarrollados” por organismos internacionales; en el caso de México, la industrialización, la sustitución de importaciones y el neoliberalismo han sido estrategias económicas para el crecimiento del país.

Después de la segunda guerra mundial, el desarrollo fue entendido como “el proceso dirigido a preparar el terreno para reproducir en la mayor parte de Asia, África y América Latina las condiciones que se suponían caracterizaban a las naciones económicamente más avanzadas del mundo” (Escobar, 1997, pág. 497). Estas eran: industrialización, alta tasa de

---

<sup>7</sup> La palabra "subdesarrollo" nació en la Casa Blanca en un discurso del presidente Truman conocido como Punto Cuatro.

urbanización y educación, tecnificación de la agricultura y principios de la modernidad como la racionalidad e individualismo. Desde esta perspectiva, el desarrollo es simultáneamente un reconocimiento y negación de la diferencia; “mientras que a los habitantes del Tercer Mundo se los considera diferentes, el desarrollo es precisamente el mecanismo a través del cual esta diferencia deberá ser eliminada” (Escobar, 1997, pág. 497).

Desde los años setenta del siglo XX, a raíz de los nulos resultados obtenidos con las promesas de un crecimiento económico, se trajo a primer plano el interés hacia los factores sociales y culturales en los proyectos de desarrollo. En esa década, se ampliaron los programas internacionales de desarrollo, junto a la proliferación de las ONG y se fue incorporando la idea en los organismos mundiales que los profesionales de las ciencias sociales podían desempeñar un buen papel en el proceso de dar más participación a los beneficiarios de las políticas y entenderse con ellos (en donde la población rural pobre ocupaba un lugar privilegiado). De este modo, los sujetos sociales forman parte importante en el nuevo camino del concepto desarrollo de un país, siendo estos quienes propicien su desarrollo, tomando en cuenta sus condiciones, demandas y realidades (Escobar, 1997).

En las décadas de los setentas, se va consolidando una matriz de enfoques del desarrollo que Escobar (1997) expresó claramente como antropología *para* el desarrollo vs antropología *del* desarrollo. La primera se refiere a la participación de los investigadores sociales acompañando los programas de desarrollo, con posiciones más críticas o más funcionales, pero como parte interna de las organizaciones. En la antropología *para* el desarrollo están involucradas aquellas personas que trabajan dentro de las instituciones para el fomento del desarrollo, así la dimensión cultural del desarrollo se convirtió en una parte importante de la elaboración teórica y de la elaboración de proyectos.

Mientras que la antropología *del* desarrollo es una mirada diversamente crítica, sea más enfática o como simple posición de análisis descentrado respecto de los programas de desarrollo. Se podría considerar que la antropología del desarrollo tiene como antecedente las posiciones de la sociología y antropología críticas de los años sesenta y setenta, y se presenta tan variada como lo fueron esas postulaciones anteriores e incorpora el movimiento intelectual del posestructuralismo.

La antropología *del* desarrollo hace una desconstrucción del concepto de desarrollo que, en la formulación más fuerte, ubica los programas en un contexto de colonización (en los diversos planos económico, político y cultural) y se habla de un posdesarrollo. Desde esta perspectiva, se estudian las ideologías detrás de los programas desarrollistas, los intereses involucrados, la legitimación en el transcurso de los mismos programas de las diferencias culturales y desigualdades sociales.

La antropología del desarrollo es una crítica tanto del desarrollo y de la antropología para el desarrollo tal como se viene elaborando desde finales de los ochentas por parte de un número creciente de antropólogos inspirados en teorías y metodologías posestructuralistas. La antropología del desarrollo no trata de ofrecer nuevas bases para mejorar el desarrollo, sino de examinar los mismos fundamentos sobre los que se construyó el desarrollo como objeto de pensamiento y de práctica para desestabilizar aquellas bases con el fin de modificar el orden social que regula el proceso de producción del lenguaje.

Para llegar a este análisis teórico crítico del desarrollo, es importante mencionar cuatro grandes corrientes de cómo se explica el desarrollo. La primera es la teoría de la modernización.

### **2.1.1 *Teoría de la Modernización***

Surge a finales de los años cuarenta, en el contexto de la guerra fría. Esta teoría determina un modelo de desarrollo que sustenta y sostiene el capitalismo, y a la vez es sostenido por éste. No otra cosa es la modernización, sino la utopía capitalista o la fórmula socialista que reeditó la visión de progreso de la modernidad industrial. La ideología del progreso expresada en el desarrollo científico-tecnológico, el crecimiento económico, la modernización capitalista, la expansión mercantil, la obsesión productivista, etc.

El paradigma del desarrollo está basado en una interpretación positiva y etnocéntrica de un proceso histórico particular, la emergencia del capitalismo, y la revolución industrial en Europa occidental. De acuerdo a esta interpretación, la modernización o el desarrollo no es meramente un fenómeno económico sino que este requiere de “un largo alcance y fundamental transformación de la sociedad desde sus formas ‘tradicionales’ que limitan el desarrollo económico hacia una forma ‘moderna’ la cual promueve el desarrollo económico” (Hoben, 1982, pág. 10).

Este proceso de “modernización”, dice Hoben (1982), implica la progresiva erosión de valores, instituciones y prácticas tradicionales para remplazarlos por aquellos que son más racionales, científicos y eficientes. En este sentido, los valores tradicionales son vistos como más particulares, arbitrarios y menos pragmáticos que las sociedades más desarrolladas.

Asimismo, Escobar (1998), plantea que la modernización está medida a través de la productividad económica de cada país, valiéndose de la ciencia y la tecnología, entonces, lo que pretendían los países que lograron este desarrollo es una reestructuración total de aquellos países que se encontraban lejos de estos parámetros de desarrollo. De tal manera

que el desarrollo poco a poco se adentró en el imaginario colectivo como un fenómeno necesario al que los países tercermundistas debían someterse. De esta forma, los problemas de los países "subdesarrollados" son sistematizados y homogeneizados y, obviamente, la solución es también homogeneizada. El autor afirma que los países llamados tercermundistas son producto de los discursos y los proyectos de desarrollo por parte de los países hegemónicos, quienes conciben a estos países como su objeto de intervención. "La invención del tercer mundo", afirma Escobar, se da a través del discurso del desarrollo y para desligarnos de este pensamiento se debe crear nuevas formas de pensamiento o, simplemente, rescatar otras formas de pensar y de vida (Escobar, 1998, pág. 49).

A su vez, Bonfil (1987), hace un exhaustivo análisis de lo que implica el proceso de modernización. Para este autor, el indigenismo fue la expresión consecuente de los proyectos desarrollistas y modernizadores en el área de la economía y la política, en los que se embarcaron los gobiernos de América Latina con la idea de acortar la distancia que los separaba cada día más de los países llamados "primer mundo". Así, se impusieron teorías según las cuales el atraso, la falta de modernidad, entendida siempre desde los países dominantes, eran la causa de la desigualdad de desarrollo, siendo los indígenas el ejemplo del atraso, ignorancia, y falta de civilización, como diría Bonfil Batalla. Por lo tanto, el proyecto de modernización, implicaba homogenizar, suprimir la diversidad, construir una nación próspera logrando que los "indios dejaran de ser indios mediante el sencillo expediente de cambiar su cultura por la cultura dominante" (pág. 13).

Resumiendo, para la teoría de la modernización, la idea principal era hacer que las sociedades tradicionales se conviertan en modernas bajo patrones económicos de la

civilización occidental y el desarrollo es netamente concebido como crecimiento económico<sup>8</sup>.

### **2.1.2 *Teoría de la Dependencia***

Surge a finales de los años cincuenta e inicios de los sesenta en América Latina, bajo los análisis de Raúl Prebisch, quien justamente con su idea de centro-periferia en los años 40 instaló el debate en la intelectualidad latinoamericana. El lugar de debate fue la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), ubicada en Santiago de Chile, la cual fue albergando en aquella época a los intelectuales más destacados de Latinoamérica<sup>9</sup>. De acuerdo a esta corriente de pensamiento, el problema de las economías latinoamericanas no era estar ubicadas en un grado de evolución anterior al que vivían por entonces las economías más avanzadas, como las del occidente europeo, Japón o Norteamérica, sino más bien en el tipo de articulación establecido entre aquellas y estas economías. Se trataba de una vinculación asimétrica, puesto que los grados de poder y dependencia que cada parte tenía en ella no estaban igualmente repartidos. Los países latinoamericanos venían a ser las partes “débiles” en la relación, mientras los europeos o norteamericanos eran las partes “fuertes”. Nuestras economías latinoamericanas se hallaban, así, dominadas por las economías más desarrolladas, al imponer éstas las condiciones en las que se daba la articulación.

---

<sup>8</sup> Teóricos-economistas como N. Smelser en su libro “Mecanismos de ajustes al cambio” de 1969 o W. Rostow con “Las etapas del desarrollo económico un manifiesto no comunista” de 1960 planteaban las vías para alcanzar ese tan esperado desarrollo económico occidental.

<sup>9</sup> Theotonio Dos Santos, André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Celso Furtado, Enzo Faletto y Fernando Henrique Cardoso fueron algunos teóricos que contribuyeron al desarrollo de esta teoría. Un texto fundamental para entender la teoría de la dependencia es “Dependencia y Desarrollo en América Latina” de F.H Cardoso y E. Faletto.

Esta dependencia podría definirse como el conjunto de consecuencias derivadas de la relación entre dos países desiguales en cuanto a su grado de desarrollo económico. La economía del país más atrasado resultará en esta circunstancia modelada de acuerdo a las demandas del país más adelantado, y no según la conveniencia de su propio desarrollo. El país más fuerte (el más adelantado) ejercerá sobre el más débil una influencia mayor que la que corre en sentido inverso, que no dejará a éste crecer y volverse más adelante un país fuerte o, en cualquier caso, “normal”.

Basándose en las tesis marxistas, y la teoría de Max Weber cuyo pensamiento influyó notablemente en la estructura de este pensamiento cepalino, Immanuel Wallerstein (1979) analiza el capitalismo como un sistema basado en una relación económica, social, política y cultural que surgió a finales de la Edad Media y que dio lugar a un sistema mundial y a una economía mundial. Este enfoque, que distingue al centro de la periferia y la semiperiferia, enfatiza el rol hegemónico de las economías centrales en la organización del sistema capitalista. Existe una interconexión de la pobreza global con la polarización social y la desigualdad entre y dentro de los países. A su vez, André Gunder Frank (1967, 1976) sostuvo que las relaciones de dependencia en el mercado global se reflejaban en las relaciones de dependencia estructural dentro de los países y entre las comunidades (Spicker, Alvarez, Gordón, 2012).

Aunque existen diferencias entre los enfoques de la dependencia, generalmente la pobreza es explicada como un resultado de las circunstancias particulares de la estructura social, el mercado laboral, la condición de explotación de la fuerza de trabajo y la concentración del ingreso<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Para esta teoría se pueden identificar distintas etapas en la historia de América Latina en términos de las

Resumiendo, la teoría de la dependencia sostiene que el subdesarrollo está directamente ligado a la expansión de los países industrializados; desarrollo y subdesarrollo son dos aspectos diferentes del mismo proceso; el subdesarrollo no es ni una etapa en un proceso gradual hacia el desarrollo ni una precondition, sino una condición en sí misma; la dependencia no se limita a relaciones entre países, sino que también crea estructuras internas en las sociedades; existe un rechazo al desarrollo evolutivo lineal ya que las diferencias entre las economías desarrolladas y las no desarrolladas no radican en el grado de evolución sino en su posicionamiento en la estructura internacional del mercado.

De estas tesis surgen las reivindicaciones nacionalistas para no depender de los grandes imperios, de los organismos internacionales coercitivos como el FMI o el BM para ceder al Estado mayor intervención, para crear políticas propias de desarrollo, dándole valor a la industrialización nacional y al mercado interno (se fomentó el sistema de Sustitución de Importaciones).

### **2.1.3 *Teoría del Sistema-Mundo***

Nace a finales de los años sesenta en el contexto de cambios profundos en la lógica del sistema económico mundial. Los países del este de Asia (Japón, Corea del Sur, Singapur) experimentan un notorio índice de crecimiento económico mientras la crisis llegaba a los países socialistas soviéticos así como el sistema capitalista a nivel mundial. El representante principal de esta teoría es Inmanuel Wallerstein<sup>11</sup>.

Para esta teoría, hay un solo sistema que rige al mundo, una lógica universal: el

---

relaciones de producción dominantes en las sociedades (Sunkel y Paz, 1975) y la producción de la pobreza. Por ejemplo, Cardoso y Faletto (1969) identifican las plantaciones y la minería con la semiservidumbre o la esclavitud. Así, la estructura de tenencia de la tierra permite explicar la extensa pobreza rural que caracterizó a algunos países dependientes en los siglos XIX y XX.

<sup>11</sup> Para una explicación más exhaustiva, consultar el libro de I. Wallerstein, “El Moderno Sistema Mundial”.

capitalista y, por lo tanto, nadie está fuera de ese sistema y todas las sociedades están articuladas a éste. Para Wallerstein, un sistema-mundo es un sistema social que no tiene fronteras ni estructuras ni grupos miembros ni reglas de legitimación. Está compuesto por las fuerzas conflictivas que lo mantienen a través de la tensión. Tiene las características de un organismo, es decir, tiene una vida útil en la cual sus características cambian en algunos aspectos y permanecen estables en otros.

El análisis del moderno sistema-mundo se basa principalmente en la comprensión de las dinámicas de la “economía-mundo capitalista” como un sistema social total. Es decir, se busca la comprensión de los procesos que determinaron cómo la economía capitalista europea del siglo XVI logró expandirse e integrar a las otras economías-mundo hasta constituirse en el actual sistema-mundo con las consiguientes lógicas de centro-periferia (el concepto de economía-mundo proviene de la historia económica y tiene relación con la capacidad de un modo de producción e intercambio de configurar un mundo en sí mismo en un espacio-tiempo determinado).

En el plano del análisis mismo, la perspectiva usada en el estudio de los sistemas-mundo es intrínsecamente histórica y posee tres ejes articuladores principales; en primer término, un sistema económico integrado a nivel mundial de naturaleza polarizadora con una lógica de cadenas de mercancías que poseen una forma centrípeta. En segundo término, un sistema político basado en Estados soberanos independientes jurídicamente pero vinculados a través de un sistema interestatal donde las diferencias se hacen patentes. Y por último un sistema cultural que es capaz de dar coherencia y legitimidad, conocido como *geocultura* (Wallerstein, 1974).

Hacia esta teoría existen muchas críticas, de importancia es la elaborada por Erik Wolf (1987) en su texto “Europa y los pueblos sin historia”. Wolf plantea que el sistema mundial

capitalista no se define previamente por la ampliación del mercado sino por su difusión, es decir, el capitalismo se articula con otros modos de producción a los cuales les subsume.

Pero es desde los años ochenta, siempre del siglo XX, en los que ciertos números de descripciones etnográficas y estudios<sup>12</sup> se centraron en la resistencia hacia la modernidad y el crecimiento económico así como a valorar la importancia de los recursos naturales. Así, se inauguró la tarea de poner en relieve el hecho de que el desarrollo en sí mismo encontraba resistencia activa de modos variados.

#### **2.1.4 Postdesarrollo y Teoría Crítica**

Después del fracaso de los modelos desarrollistas concernientes al crecimiento económico, y más que nada, gracias a las luchas de resistencia y reivindicación que los pueblos indígenas de América Latina sostienen desde hace más de 500 años, se ha creado una nueva forma de comprender y practicar el desarrollo, obligando a buscar nuevas alternativas en el interior de la sociedad y no fuera de ella como era obligado en el modelo desarrollista.

Surge así, en primera instancia, el *indigenismo participativo* que no se trataría de “una política para los indios, sino con los indios”, la idea fue involucrar a la población indígena en todas las etapas de la acción de los proyectos de desarrollo, desde la identificación y jerarquización de los problemas hasta la decisión de las medidas a tomar y ejecución de los proyectos. Pero un concepto más elaborado sobre lo que debería ser el desarrollo será el de *etnodesarrollo* definido en la “Declaración de San José sobre etnocidio y el etnodesarrollo” en 1981:

---

<sup>12</sup> Ejemplos de estos estudios son los Gudeman y Rivera en 1990, Dhal y Rabo en 1992, Descola y Pálson 1996, entre otros.

Entendemos por etnodesarrollo la ampliación y consolidación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo y el ejercicio de la autodeterminación, cualquiera que sea el nivel que considere, e implican una organización equitativa y propia del poder. Esto significa que el grupo étnico es la unidad político-administrativa con autoridad sobre su propio territorio y capacidad de decisión en los ámbitos que constituyen su proyecto de desarrollo dentro de un proceso de creciente autonomía y autogestión.

El etnodesarrollo, a diferencia del indigenismo participativo, no plantea solamente tomar en cuenta la opinión y las aspiraciones de los pueblos indios y admitir su participación, sino que afirma que son ellos mismos -y únicamente ellos- quienes deben tomar en sus manos las riendas de su propio destino histórico (Bonfil, 1987, pág. 34).

A mediados del siglo XX el desarrollo era concebido como un medio de alcanzar mejores condiciones de vida. El objetivo seguía siendo económico, es decir, aumentar los niveles de producción y las tasas de crecimiento mediante la modernización de las sociedades. Sin embargo, como ya se mencionó anteriormente, se empezaron a considerar ingredientes no económicos, como eran la participación social y la responsabilidad ciudadana. La “Declaración de San José” sobre etnodesarrollo dio un paso decisivo en la conceptualización del desarrollo al incorporar la defensa de la cultura como un indicador de mejora en las condiciones de vida. Así, el concepto de etnodesarrollo fue definido como la ampliación de los ámbitos de cultura propia, mediante el fortalecimiento de la capacidad

autónoma de decisión de una sociedad culturalmente diferenciada para generar su propio *control cultural*<sup>13</sup>.

Más específicamente, el etnodesarrollo, en palabras de Guillermo Bonfil es “el ejercicio de la capacidad social de un pueblo para construir su futuro, aprovechando para ello las enseñanzas de su experiencia histórica y los recursos reales y potenciales de su cultura, de acuerdo con un proyecto que se defina según sus propias valores y aspiraciones, haciendo de ésta una acción culturalmente sustentable” (Salvador, 2011).

El etnodesarrollo tiene como tesis fundamental que la cultura étnica contiene en sí misma un potencial de desarrollo, capaz de generar transformaciones endógenas y gestionadas autónomamente. Ese potencial está implícito en la experiencia histórica de los pueblos indios desde el momento mismo del contacto y se fue desarrollando a lo largo de las distintas fases por las que ha pasado la formación, consolidación y desarrollo del Estado en nuestros países. Sin embargo, el etnodesarrollo se puso en marcha en América Latina, precisamente en México, con el fervor indigenista del inicio de la administración de Miguel de la Madrid (1982-1988) cuando se impulsaron varios proyectos entre diferentes comunidades como los yaquis de Sonora, algunas de Los Altos de Chiapas y los otomíes de Querétaro, proyectos que, sin embargo, fueron prontamente desechados por la burocracia indigenista de aquella época, por cuanto significaba dotar a la comunidades de capacidades de decisión propias dejando al antiguo Instituto Nacional Indigenista sin las anteriores facultades rectoras y promotoras del desarrollo social de los pueblos indígenas (Salvador, 2011).

---

<sup>13</sup> Guillermo Bonfil Batalla planteo en su teoría sobre el *control cultural* una serie de propuestas que hoy todavía se discuten. Una de ellas es precisamente la cuestión del poder, que remite a la autonomía cultural de los pueblos indígenas es decir a la capacidad de controlar los flujos entre la cultura propia y la cultura ajena (Bonfil, 1987).

Los movimientos sociales de América Latina han dejado en claro que el capitalismo del desarrollo, a pesar de su poderosa presencia y crecimiento, no ha conseguido cambiar su identidad y su relación con la naturaleza. Claro ejemplo de estas luchas contra el desarrollo impuesto son los conflictos mineros que en los últimos años se han presentado en América Latina y con esto el surgimiento de defensas de nuevas visiones de vida.

Siendo parte del proceso de crítica al desarrollo económico, desde los años setentas se impulsa el concepto de *desarrollo sustentable* (1987) que también genera muchas discusiones teóricas por ser un concepto muy ambiguo. En el siguiente apartado se hará referencia a este concepto y el alcance que tiene en esta investigación.

## **2.2 EL DESARROLLO SUSTENTABLE**

El concepto de desarrollo sustentable es empleado indiscriminadamente para referirse a muchos tipos de procesos de cambio social, intervención y en general de desarrollo. Fue propuesto en 1987 en Noruega en el marco de las reuniones de la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, presidida por la ministra de ese país, Gro Harmelm Brundtland:

El desarrollo sustentable es aquél que se lleve a cabo “sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades”, y agrega: “no se puede asegurar sustentabilidad física si las políticas de desarrollo no prestan a consideraciones tales como cambios en el acceso a los recursos y en la distribución de costos beneficios”. Asimismo se asevera que, “los objetivos de desarrollo económico y social se deben definir desde el punto de vista de sustentabilidad en todos los países, ya

sean desarrollados o en desarrollo, de economía de mercado o de planificación centralizada” (Informe Nuestro Futuro común, 1987).

Este concepto ha sido muy debatido por sus claras omisiones y falta de precisión en torno al precepto desarrollo y sus objetivos. Para ese entonces el aspecto cultural y social no era tan relevante como la dimensión ambiental que justificaba el adjetivo *sustentable*. La definición de desarrollo sustentable desde el Informe Brundtland, al ser tan ambigua e imprecisa, no proporciona un sustento teórico para esta investigación.

Arturo Escobar (1998) realizó una crítica del concepto de desarrollo sustentable desde la perspectiva del análisis postestructural del discurso. Su crítica al Informe Brundtland, dice:

En el discurso del desarrollo sustentable, la naturaleza es reinventada en tanto capital, no la naturaleza ni la cultura, debe ser sustentable. Es el capital, vía el discurso, lo que debe ser sustentable. Ahora todo el mundo es visualizado como un sistema global, la narrativa de administración se vincula con la visión de la tierra como una “frágil pelota”. El concepto se impone como una nueva cruzada para readministrar los recursos naturales de los más recónditos “jardines”. El discurso del desarrollo sustentable redistribuye en un nuevo campo los principales conceptos del desarrollo clásico: necesidades básicas, población, recursos, tecnología, cooperación institucional e industrialización (pág. 47).

Las críticas son devastadoras contra el desarrollo sustentable pero ¿cómo es posible reivindicar un desarrollo sustentable en el que se involucre lo social, cultural, económico y ambiental de forma alternativa al modelo socioeconómico actual? Esta investigación

intentará dar algunas pautas generadas desde los actores involucrados en el conflicto minero quienes tienen sus propias representaciones de desarrollo sustentable.

Ya en 1995 Robert Godland habló de tres tipos de sustentabilidad: social, económica y ambiental. La primera se logra con una sistemática participación comunitaria y participación de la sociedad civil. La cohesión de la comunidad, la identidad cultural, la diversidad, solidaridad, tolerancia, etc. son factores que hablan de sustentabilidad social; la segunda aborda los límites del crecimiento respecto a la posibilidad y disposición real de los recursos naturales, vía el subsistema económico humano pero el problema en esta percepción continúa en la valoración al capital natural vía dinero<sup>14</sup> y, por último el tercer tipo de sustentabilidad, la ambiental implica que la humanidad debe aprender a vivir respetando las limitaciones biofísicas del medio ambiente, la cual debe propiciar la protección y renovación de los recursos que procuran el bienestar humano.

Desde los años noventa, una leve idea de sustentabilidad relacionada a lo social y no únicamente a lo ambiental, empieza a dilucidarse. Víctor Toledo (1992, 1996) define al desarrollo sustentable desde una visión más incluyente a los actores sociales, “se puede definir un desarrollo comunitario sustentable como aquel mecanismo de carácter endógeno por medio del cual una comunidad toma (o recupera) el control de los procesos que la determinan y afectan” (como se cita en Guzmán, 1998, pág. 82).

Esta definición rebasa al concepto “oficial” de desarrollo sustentable definido en el Informe Brundtland. Toledo no sólo propone el control de los aspectos económicos desde los actores sociales sino, explícitamente, se refiere a seis dimensiones que las comunidades

---

<sup>14</sup> Para una mejor discusión sobre los límites del crecimiento, el carácter finito de los recursos naturales y su valoración monetaria, se recomienda revisar a (Foladori, 2001).

deben atender para recuperar su capacidad autogestiva: territorial, ecológica, cultural, social, económica y política. La comunidad, grupo o etnia debe tomar el control efectivo de su territorio, lo cual implica el deslinde y reconocimiento por parte del Estado de sus derechos al acceso irrestricto a este. Enseguida debe diseñarse un plan adecuado de manejo de recursos naturales, que promuevan su aprovechamiento y conservación. Al hablar de *control cultural*, Víctor M. Toledo (1992, 1996) se refiere a la necesidad de fortalecer la cultura y los valores asociados a esta. En lo económico se refiere a la “regularización de intercambios económicos”, que se traduciría en una toma de conciencia a nivel comunitario sobre los fenómenos externos que afectan la vida productiva. La última dimensión reconoce la capacidad de la comunidad para crear su propia organización y autonomía (como se cita en Guzmán, 1998, p. 83).

Toledo afirma que uno de los valores fundamentales para poder plantear un proyecto de desarrollo sustentable es el fortalecimiento de la organización y de los lazos familiares y comunales que enriquecen la cultura (Guzmán, 1998).

El paradigma del desarrollo sustentable es muy complejo y no debe ser reducido únicamente a una simple transferencia de tecnología, ni a una contabilización monetaria de los costos ambientales, ni un simple análisis de impactos ambientales para el arreglo de daños. Un desarrollo sustentable verdadero trata de revertir los procesos macroestructurales que han provocado la pérdida de la biodiversidad cultural y biológica, la pérdida del conocimiento local, tradicional, la miseria de millones de personas y la degradación de ecosistemas. Los fines y los valores de la sustentabilidad establecen principios éticos y normativos: la vida en armonía con las condiciones ecológicas del planeta, la diversidad cultural, el reconocimiento del otro. “La racionalidad ambiental convoca a la creación de un

nuevo mundo: un mundo complejo, abierto a la diversidad, a la diferencia y a la otredad. Éstos son los retos de sociología ambiental y las perspectivas de un futuro sustentable” (Leff, 2011, pág. 39).

Las políticas desarrollistas que el Estado mexicano ha impulsado en el campo son desde un enfoque meramente interventor en el que las decisiones son tomadas verticalmente por grupos de técnicos, se hace urgente plantear nuevas concepciones de sustentabilidad donde la revalorización de su cultura y sus visiones de bienestar, son los adecuados. Por lo tanto, la intención de esta investigación es la de estimular un debate necesario y hoy prácticamente ocultado por las autoridades mexicanas sobre las nociones multiformes del desarrollo. El comprender, desde el conflicto socioambiental de Wirikuta, las disyuntivas del desarrollo implica un entendimiento y respeto de mundos de vida capaces de generar acciones transformadoras hacia la construcción de un concepto de sustentabilidad incluyente.

La transición hacia la sustentabilidad no habrá de producirse por una dialéctica trascendental o por la ecologización del mundo; implica la construcción de una nueva racionalidad y su incorporación en actores sociales capaces de movilizar un conjunto de procesos que permitan alcanzar un propósito (Leff, 2011, pág. 37).

El indagar sobre las representaciones sociales del desarrollo de los actores partícipes en este conflicto minero implica abrir brechas hacia modelos sustentables de producción y de vida, a través de sus saberes y creencias.

### 2.3 LA PERSPECTIVA CENTRADA EN EL ACTOR

El énfasis en la práctica y en los actores sociales puede ser percibido en distintas obras a lo largo de la historia de las ciencias sociales -especialmente aquellas desde la antropología- las cuales han tenido diferentes impactos e influencias<sup>15</sup>. Tendríamos que mencionar a Bourdieu, Thompson, Williams y Barth, cuyos trabajos, aunque diferentes entre sí, han sentado las bases teóricas para reconocer la presencia de sujetos históricos y la importancia de sus acciones en la historia (Lidón, 2008, págs. 815-829). La obra de Norman Long, quien ha impulsado de manera explícita una perspectiva centrada en el actor para el estudio del cambio social, es fundamental para entender las representaciones sociales del desarrollo.

Norman Long ha desarrollado un acercamiento que reconoce la importancia de considerar que distintos actores sociales con diversos intereses, valores y recursos generan diferentes interpretaciones y prácticas. Lo anterior lo ha llevado a proponer un enfoque centrado en el actor para el estudio del campo mexicano. Para Long (1998, pág. 49) “el estudio de la reestructuración de la vida agraria y de las formas y estilos de vida de los actores rurales bajo el neoliberalismo, debe centrarse en un análisis de cómo los procesos de mercantilización transgreden o configuran las vidas cotidianas y las estrategias de diversos actores económicos”.

Long propone que las ideas mercantiles deben ser contextualizadas, analizando la forma en que las nociones y los condicionantes externos se convierten en significados localizados y en acción (1998, pág. 71). De esta manera es posible reconocer “las teorías alternativas”

---

<sup>15</sup> Uno de los pensadores para quienes la perspectiva del actor en antropología es fundamental es Marvin Harris (1982), para quien la distinción entre etic y emic marca una diferencia epistemológica fundamental en el análisis antropológico. Para una mejor revisión, consultar su obra *El materialismo cultural*.

que los actores presentan sobre el valor social (1998, pág. 62). Estas teorías alternativas bien podrían equipararse a las *estrategias de control* propuestas por Giddens (1984), quien las define como el modo en que los agentes sociales manipulan los recursos a los que tiene acceso para reproducir su autonomía estratégica.

La perspectiva centrada en el actor abre la posibilidad de identificar estas prácticas sociales y las interpretaciones culturales desarrolladas por los diferentes actores a la hora de afrontar determinados problemas. En cada situación “problemática” los actores recurren explícita o implícitamente a experiencias e interpretaciones previas e involucran a cuanto recurso social, material o simbólico disponen para resolver los problemas tal y cómo los perciben. Lo anterior, por lo tanto, implica reconocer las posibles luchas entre los actores sobre la atribución de significados, valores sociales y sobre el acceso a recursos.

Al considerar que las diferentes estrategias, interpretaciones y compromisos sociales de los distintos actores representan respuestas diferenciadas a problemáticas similares, la noción de estructura, entendida como una serie de fuerzas o condiciones externas que delimitan o regulan los modos de acción específicos, no resulta fundamental para Long. El interés de este autor radica en reconocer que los actores sociales cuentan con espacio para impulsar sus propios proyectos dentro del marco de tales sistemas. Son precisamente estos proyectos y la forma en que se llevan a cabo, los elementos centrales de su obra (Long, 1998).

Así, es importante considerar a las políticas de *desarrollistas* como “una serie de procesos negociados, continuos y socialmente contruidos que involucran actores específicos y no como transformaciones estructurales despersonalizadas que no implican

una interacción entre personas con recursos diferenciados” (Long, 1998, pág. 53). Lo anterior cobra sentido si entendemos la *agencia social* como la capacidad transformativa que permite a los actores lograr objetivos. No obstante, es importante considerar que a pesar de que una de las potencialidades que poseen todos los actores sociales es la capacidad para producir variaciones históricas, lo anterior se llevan a cabo bajo condiciones desiguales de poder y dentro de límites históricos y espaciales definidos, como sugiere P. Bourdieu (1997)<sup>16</sup>.

A través de esta perspectiva se pretende desarrollar una investigación que no se limite a la descripción y presentación de factores estructurales, sino que reconozca el rol central que juega la acción humana pero sin dejar de lado las limitaciones estructurales que “configuran el comportamiento de los actores<sup>17</sup>”.

El *enfoque orientado al actor* se pregunta por la existencia de respuestas diferenciales a situaciones estructurales similares y asume que esos patrones diferenciales que aparecen son en parte creación de los mismos actores (Long, 2007).

La noción de *actor social*, está en estrecha articulación con la de *agencia humana* (que, en sentido general, es la capacidad de procesar la experiencia personal e idear formas de encarar la vida aún en situaciones de extrema coerción). Los actores sociales son *agentes activos* en los procesos de intervención de desarrollo, capaces de procesar información y de armar estrategias de negociación con otros actores (Long, 2007).

---

<sup>16</sup> Para mayor detalle remitirse a Pierre Bourdieu. 1997, Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción. Barcelona. Anagrama.

<sup>17</sup> Para profundizar más sobre las limitaciones estructurales de los agentes sociales, se puede consultar *El poder y sus disfraces: perspectivas antropológicas de la política* de John Gledhill o *Poder, derecho y clases sociales* de Pierre Bourdieu.

Para Long (2007), la perspectiva orientada en el actor implica:

1. Adoptar como punto de partida cuestiones o eventos críticos definidos por los actores.
2. Tomar en consideración cuestiones de heterogeneidad con vistas a lograr una comprensión de las interpretaciones y respuestas diferenciadas a las circunstancias. Atender a las realidades múltiples.
3. Identificar a los actores relevantes para las arenas específicas de acción y contienda.
4. Documentar etnográficamente las prácticas de los actores situadas socialmente, y las maneras en que se despliegan las relaciones sociales, las tecnologías, los recursos materiales y no materiales, los discursos y los textos.
5. Explorar las interfaces críticas que muestran los puntos de contradicción o discontinuidad entre los diferentes (y con frecuencia incompatibles) mundos de vida de los actores, incluyendo no sólo a los actores “locales”, sino también a los actores institucionales que intervienen o a otros actores cuyos intereses están en juego.
6. Elucidar los procesos de construcción de conocimiento/poder implicados en las arenas e interfaces de contienda y negociación, otorgando atención especial a la reconfiguración de patrones de autoridad y control.
7. Analizar las maneras en que cuestiones de escala y complejidad influyen en las prácticas organizativas al tiempo que son producidas por éstas.
8. Identificar analíticamente los apuntalamientos discursivos y prácticas de las formas sociales y conectividades que estén emergiendo (2007, págs. 441-442).

En definitiva, esta investigación parte de un enfoque centrado en grupos concretos, actores y luchas históricas, combinada con perspectivas sistémicas de los discursos desarrollistas a nivel global, regional y local.

Como complemento de la perspectiva centrada en el actor, la teoría de las representaciones sociales será de mucha utilidad para descifrar ese conocimiento común o la idea de cada actor sobre el desarrollo o el vivir bien. Así, se hace necesario realizar un recorrido sobre esta teoría.

#### **2.4 LA NOCIÓN DE INTERFAZ SOCIAL**

Otra de las teorías necesarias en esta investigación es la *noción de interfaz*, propuesta por Norman Long (1993), la cual permite determinar las convergencias, *discontinuidades*, negociaciones, intersecciones y disputas sobre las representaciones sociales del desarrollo de los actores sociales.

Una interfaz es:

“Definimos una interfase (sic) social como el punto crítico de intersección entre distintos sistemas sociales, campos o niveles de orden social donde es más probable encontrar discontinuidades estructurales basadas en diferencias de valor normativo e interés social” (Long y Villareal, 1993, pág. 7).

Así, el enfoque de interfaz, es un análisis de las discontinuidades en la vida social, las cuales se caracterizan por “discrepancias en términos de valores, intereses y poder” (Long y Villareal, 1993, pág. 7). Estas interfaces ocurren en los momentos donde se intersectan diferentes y conflictuantes mundos de vida. Por lo tanto, el análisis de interfaz busca “elucidar los tipos de discontinuidades que están presentes en tales situaciones y caracterizar los diferentes tipos de formas culturales y organizativas que las reproducen o

transforman”.

Conjuntamente a la noción de interfaz, el concepto de *agencia humana*<sup>18</sup> es central en la noción del actor social, “dado que atribuye al actor (sea individuo o grupo social) la capacidad para procesar la experiencia social y diseñar maneras de manejar sus vidas, aún bajo las condiciones más extremas de coerción” (Long y Villareal, 1993, pág. 14).

Entonces, el desarrollo expresado en el conflicto socioambiental de Wirikuta, implica una negociación de conceptos, representaciones, construcciones imaginarias, significados y proyectos que se *internalizan* en grados diversos y con diferentes niveles estructurales por parte de los actores involucrados.

Sumado al reconocimiento de las “realidades múltiples, de intereses normativos sociales conflictivos” y a “cuerpos de conocimiento fragmentados y diversos” es necesario, profundizar en la cuestión de cuáles interpretaciones o modelos prevalecen sobre los otros actores y bajo qué condiciones. Pero además, se debe reconocer y examinar, dentro de este espacio restringido o limitado, cómo los actores identifican y crean espacios para sus propios intereses y para el cambio.

“Todo esto forma parte de un proceso de negociación por medio del cual los actores intentan cambiar ciertos componentes o condiciones, al tiempo de lucha por mantener otros. Así, el poder siempre implica lucha, negociación y compromiso” (Long y Villareal, 1993, pág. 16).

Esta capacidad de *agencia* de los actores, envueltos en el proceso de generación de una política pública o cualquier política desarrollista, únicamente puede ser visto desde un análisis de interfaces de los diferentes actores, como sostiene (Rodríguez Bilella, agosto

---

<sup>18</sup> Uno de los teóricos sociales que más ha insistido en *agencia* es Anthony Giddens, quien lo hace para marcar la diferencia con el concepto de actor, más pasivo y menos participativo en el proceso social.

2004).

“El análisis de interfaces presta especial atención a examinar las discontinuidades que existen en las situaciones de desarrollo, y las dinámicas de la interacción que tienen lugar entre ellas. El interés reside en entender cómo las acciones, percepciones, valores, intereses y relaciones de los actores son reforzados o remodelados por este proceso, y al mismo tiempo, cómo la intervención misma es cambiada”.

Es decir, como se explicará en el capítulo IV, en el conflicto de Wirikuta existen diversas contiendas entre agentes y también heterogeneidades de las visiones sobre la presencia de empresas mineras y, por lo tanto, de la idea de desarrollo que viene tras del conflicto. En este sentido, el enfoque de interfaz puede otorgarnos las herramientas analíticas necesarias para abordar la situación desde un enfoque integral. La utilidad de este enfoque permite percibir en el nivel microlocal y regional, que interactúan una serie de actores, individuales o colectivos, representando diferentes cosmovisiones y miradas de mundo. Asimismo, permite analizar las diversas lógicas culturales y de conocimiento de los actores que interactúan en esos niveles, los tipos de relaciones sociales que establecen entre sí producto de esas lógicas, y las consecuencias que ese proceso tiene.

Para Long (2007) en el análisis de interfaz, la intervención planificada deja de ser un plan de acción con productos esperados, para ser visualizado ahora como un proceso de construcción social, donde los agentes están en un transcurso constante de negociación. Entonces, una interfaz, es una herramienta para explorar y entender problemas de heterogeneidad social, diversidad cultural y los conflictos inherentes en procesos que involucran intervenciones externas.

De la forma más simple, el concepto de interfaz se podría interpretar como intersecciones de dos variables diferenciadas como A y B, detrás de estas articulaciones existe una multiplicidad de intereses variados, relaciones de poder, modos de racionalidad de los actores, quienes se sitúan en *dominios* institucionales, de conocimiento y poder. Así que para emplear esta metodología es necesario exponer las voces, experiencias y prácticas de todos los actores sociales involucrados en esta problemática socioambiental.

En esta investigación, la adopción del *enfoque orientado en el actor* y de la *interfaz* se ajusta al contexto heterogéneo y de múltiples voces encontradas en disenso o en consenso en torno a las representaciones sociales del desarrollo en un conflicto socioambiental.

Estos encuentros de interfaz apuntan hacia un reconocimiento de la incompatibilidad en la negociación, del conflicto en sí.

Un estudio detallado de interfaces nos proporciona información importante sobre los procesos por medio de los cuales la política se transforma, cómo se generan formas de poder y ‘empoderamiento’, cómo se crea espacio de maniobra tanto por los interventores como por sus ‘clientes’, y cómo se enrola a las personas dentro de los ‘proyectos’ de otros a través del uso de metáforas e imágenes del desarrollo (Long y Villareal, 1993, pág. 3).

Para conocer las concepciones del desarrollo de todos los actores involucrados en el conflicto minero de esta investigación, se estima pertinente analizar la teoría de las representaciones sociales.

## 2.5 *TEORÍA DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES*

Moscovici en su obra psicosocial se consagró al estudio de las sociedades contemporáneas, retomando la obra de algunos de los fundadores de la sociología como Durkheim, es así como su visión psicosocial de los fenómenos sociales se sitúa en la vía de las ciencias sociales y dando cuenta de los conflictos que oponen a los individuos o grupos con la sociedad. Moscovici, se interesó en estudiar el funcionamiento del pensamiento de sentido común, elaborando la teoría de las Representaciones Sociales (RS) subrayando su importante función simbólica y su poder en la construcción de la realidad, así como una guía de comportamientos y prácticas sociales (Ortega E. , 2006). Esta teoría aborda las construcciones *socio-cognitivas* propias del sentido común, y puede definirse “como conjunto de informaciones, creencias, opiniones y actitudes a propósito de un objeto determinado” (Abric, 1994, como se cita en Giménez, 2008, pág. 78).

Para Denisse Jodelet, las representaciones sociales son “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, que tiene una intencionalidad práctica y contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (Jodelet, 1986, pág. 4).

El presupuesto que subyace a este concepto sería el propuesto por Abric (1994):

No existe una realidad objetiva a priori; toda realidad es representada, es decir, apropiada por el grupo, reconstruida en su sistema cognitivo, integrada a su sistema de valores, dependiendo de su historia y del contexto ideológico que lo envuelve. Y esta realidad apropiada y estructurada constituye para el individuo y el grupo la realidad misma (pág. 78).

Entendidas así, las representaciones sociales no serían un simple reflejo de la realidad, sino más bien una organización significante que depende de factores más generales, como

el contexto social<sup>19</sup> e ideológico y cultural, el lugar de los actores sociales en la sociedad, la historia de los individuos y de los grupos, y de los intereses en juego.

Para las RS, el *conocimiento de sentido común* es fundamental; éste se constituye a partir de las experiencias, de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento recibidos y transmitidos a través de la tradición, comunicación o educación. Así, este conocimiento es *socialmente elaborado y compartido*.

E. Casado (2001) propone ciertas pautas para entender mejor la teoría de las representaciones sociales:

- La cognición es social por su origen y no únicamente porque se refiere a estímulos del ambiente social.
- En la cognición están involucrados los aspectos formales, tales como mecanismos y procesos cognitivos, como los contenidos de la cognición. El conocimiento de sentido común es un proceso sociocultural válido.
- Todo proceso de conocimiento de la realidad está mediado por procesos simbólicos. Es decir, que el sujeto co-construye al objeto a medida que lo representa.
- La realidad representada es construida socialmente y cumple funciones sociales determinadas que explican su existencia.
- Entre el sujeto y el objeto hay un vínculo social que da cuenta de las cosas que se dicen, se piensa o se sienten frente a ese objeto.
- Las RS son un producto que emerge de la interacción social comunicativa y se convierten en una dimensión constituyente de la interacción social misma.

---

<sup>19</sup> En las RS lo social interviene de varias maneras: a través del contexto concreto en que se sitúan los individuos y grupos, a través de la comunicación entre ellos, a través del bagaje cultural, de los códigos, valores ideologías relacionados con las posiciones y pertenencias sociales específicas (Jodelet, 1986).

- Las RS son un modo particular de adquirir y comunicar conocimiento. Forman parte del pensamiento social y se articulan a los otros tipos de conocimiento.
- Representan una de las formas en que los individuos elaboran información de los objetos de la realidad cotidiana, dentro de un colectivo determinado.
- Las RS son también conocimientos de tipo práctico y funcional en cuanto orientan a la acción, la interacción, las prácticas sociales y cumplen funciones sociales.
- Implican un conocimiento compartido y consensuado dentro de un grupo social aunque no siempre igualdad de contenido o de actitudes representativas, pero sí igualdad en los elementos centrales o en los principios generadores con las cuales se actúa y se conoce sobre la realidad.
- Las RS son construcciones, las cuales adquieren un sentido y son interpretadas en el marco de un espacio sociocultural determinado.

Entonces, se podría resumir el concepto de RS a “procesos cognitivos y procesos simbólicos: de cómo un sujeto, en interacción con otros sujetos y por la interiorización de producciones socioculturales, conoce la realidad y cómo este conocimiento se convierte en productos que circulan y permiten interpretar, pensar la realidad y actuar sobre ella” (Casado, 2001, pág. 69).

Ahora bien, hay elementos que nos pueden ayudar a entender mejor esta teoría. En primer lugar, las representaciones sociales se definen por un contenido: informaciones, imágenes, opiniones, actitudes, etc., y este contenido se relaciona con un objeto y un sujeto; en segundo lugar, las RS conlleva un *carácter significativa*; en tercer lugar, siempre hay una actividad de construcción y re-construcción en el acto de representación. Además, éstas tienen un carácter autónomo y creativo, esto quiere decir que las RS se reformulan gracias

al lenguaje y comunicación y por supuesto a la *agencia* de los individuos o grupos sociales; así, el sujeto es co-productor de sentido.

Al ser una teoría en constante evolución, se presentan los dos principales enfoques que se han desarrollado en torno a las representaciones sociales, el pionero de Serge Moscovici (1961) denominado procesual, y el otro, llamado estructural propuesto por J.C. Abric (1994), discípulo de Moscovici. Para el análisis de la información recolectada en el trabajo de campo de la presente investigación, será de utilidad únicamente el enfoque procesual de las R.S. ya que este enfoque, está centrado más en el aspecto *constituyente*, es decir, en la formación y contenido de la representaciones sociales que en el aspecto *dinámico* de las representaciones sociales que refiere a la estructura y dinámica de la representaciones sociales (Ortega E. , 2006). Se abordarán los procesos y dimensiones que inciden en la formación de las representaciones del desarrollo en los diversos actores sociales.

### **2.5.1      *Enfoque Procesual***

El enfoque procesual de las RS se originó a partir de algunos postulados del interaccionismo simbólico y tiene influencia de la literatura foucaultiana en cuanto a análisis del discurso, cabe recalcar que el enfoque procesual se ha desarrollado más en América Latina que en Europa. Este enfoque conlleva una postura socioconstructivista, ya que es una actividad de reinterpretación continua que emerge del proceso de elaboración de las representaciones en un espacio de interacción.

Este enfoque se caracteriza por considerar que para acceder al conocimiento de las RS se debe partir desde una perspectiva hermenéutica, entendiendo a una colectividad como productora de sentidos; es un enfoque centrado en la diversidad y en los aspectos significantes de la actividad representativa; tiene un interés focalizado sobre el objeto de

estudio en sus vinculaciones culturales y sociohistóricas (Banchs M. A., 2006).

Para la construcción de las representaciones sociales, según la visión procesual, es necesario realizar el proceso de objetivación y de anclaje, los cuales se revisan a continuación:

a. La objetivación

“Objetivizar es reabsorber un exceso de significados materializándolos” (Jodelet, 1986, pág. 281). Esto se refiere a poner en imágenes las nociones abstractas, dar una textura material a las ideas, hacer corresponder cosas con palabras, dar cuerpo a esquemas conceptuales.

Por medio del proceso de la objetivación transforma en concreto lo que es abstracto, “los conceptos o ideas se transforman en algo ‘real’, la imagen se materializa, se acoplan palabras a las cosas, lo convencional pasa a ser considerado indicador de fenómenos comprobados, el símbolo pasa a ser signo [...] lo invisible se hace visible, perceptible” (Casado, 2001, pág. 76).

La objetivación, también tiene una función social, que es facilitar la comunicación, simplificar y expresar de manera sencilla y comprensible conceptos y teorías complejas y abstractas. “La gente se apropia de un saber para comunicarlo de manera asequible para él y los demás” (Casado, 2001, pág. 34).

También, la objetivación permite a un grupo social construir un saber común sobre la base de los intercambios entre sus miembros. La objetivación conlleva las siguientes fases:

- La selección: implica un filtraje de la información disponible sobre el objeto de la representación. Esta selección depende de un marco cultural y de los sistemas de valores del grupo social.
- La formación de un esquema figurativo: es una imagen que tiene sentido y es

coherente para los individuos del grupo social.

- La naturalización: las ideas de la representación se presentan como herramientas de comunicación entre los individuos del colectivo.

b. El anclaje

Este segundo proceso se refiere al “enraizamiento social de la representación y de su objeto” (Jodelet, 1986, pág. 286). El proceso de anclaje permite comprender cómo se confiere el significado al objeto representado; cómo se utiliza la representación en tanto que sistema de interpretación del mundo social, marco e instrumento de conducta y cómo se opera su integración dentro de un sistema de recepción y la conversión de los elementos de este último relacionados con la representación. El anclaje expresa la identidad de un grupo, contribuye a construir relaciones sociales.

Así, si se entiende que las RS son un conocimiento orientado a la acción y a la comunicación en la estructura social, el proceso de anclaje es un mecanismo que permite la inserción de la RS en los sistemas sociocognitivos preexistentes, es decir, lo extraño se hace familiar. Entonces, el anclaje supone “incorporar nuevos elementos del saber en una jerarquía de valores y a una red de categorías más familiares” (Casado, 2001, pág. 79).

En las comunidades wixaritari que se llevó a cabo este estudio, la palabra desarrollo no es familiar. Para ellos, el desarrollo está asociado al crecimiento infantil o espacial aunque quienes están en contacto con proyectos productivos o de infraestructura otorgados por el gobierno mexicano, asocian el desarrollo con obras de servicio público. Los elementos representacionales nuevos, al imbricarse a un sistema conocido social ya existente adquieren un sentido y una nueva significación social, las ideas o conceptos como el bienestar, el vivir bien, los servicios básicos y proyectos productivos, que son discutidos en las asambleas huicholas, representan la noción de un todo: el desarrollo. El anclaje, desde

su funcionalidad, define la identidad de los grupos y define las relaciones entre grupos.

El enlace entre estos dos procesos (objetivación y anclaje) es dialéctico. En efecto, el primer mecanismo describe cómo se forma una representación, y el segundo cómo es modulada, practicada en función de los grupos sociales, de los sistemas de pensamiento y de los marcos interpretativos preexistentes (Seca, 2001).

### **2.5.2 *Enfoque Estructural***

En cuanto al enfoque estructural de la teoría de representaciones sociales, J. C. Abric (1974, 1987, 1994) desarrolla dos conceptos que únicamente son citados en este marco teórico pero no serán utilizados en el análisis de datos puesto que el interés de esta investigación no es identificar la estructura y dinámica a través del reconocimiento del núcleo central y de los elementos periféricos de las representaciones sociales.

#### a) El núcleo central

El núcleo central está relacionado y determinado por las condiciones históricas, sociológicas e ideológicas de un colectivo y están fuertemente marcadas por la memoria colectiva y por el sistema de normas al que dicho núcleo se refiere. El núcleo central de una representación social es estable, coherente y resistente al cambio y, es de cierta manera, relativamente independiente en el contexto social y material inmediato en el que la representación es puesta en evidencia. (Banchs M. A., 2001). Es decir, el núcleo central está constituido por elementos conectados entre sí para darle a la representación su significación. Tiene una determinación social, está asociado a normas y valores. Presenta un “anclaje” que está enraizado en la memoria colectiva social, y se conforma por elementos estables y rígidos.

#### b) El sistema periférico

Los elementos periféricos son dependientes del núcleo central desde su significación. Son más variables, flexibles y dinámicos y permiten la adaptación a las circunstancias particulares. Tiene una determinación más personalizada y contextualizada y su “anclaje” es psicológico a la realidad mediata.

En fin, la teoría de las representaciones sociales explica cómo se transforma un “concepto” desconocido, por reflexión de un colectivo, en algo familiar. Para que esto ocurra, lo desconocido deber ser “socialmente relevante, ser amenazante para la identidad colectiva y existir una presión a la inferencia” (Casado, 2001, pág. 76). Es decir, que el conocimiento sobre un objeto social cumple una función importante para el grupo y por eso el colectivo presiona para que se asuma una posición sobre ese objeto.

En resumen, se entiende que la realidad social es, parcialmente, producto de una reconstrucción que los actores sociales realizan a través de sus relaciones y en las cuales intercambian creencias, ideas y ejecutan acciones. En esta realidad, existe una diferencia entre las *representaciones colectivas* de Durkheim y las representaciones sociales de Moscovici, las primeras proponen que la realidad constituida existe fuera del sujeto, se le impone y lo constriñe, mientras que las RS como realidad constituyente, son construidas por los individuos, es decir, son dinámicas y cambiantes pero también están determinadas por factores externos de poder.

“La teoría de las RS se aleja de la postura moderna mecanicista, basada en leyes y en el establecimiento de las relaciones de causalidad” (Banchs M. A., 2006, pág. 205). Para las RS es importante las nociones de sistema, estructura, modelo y proceso, asimismo, en las RS no existe la dicotomía sujeto-objeto puesto que el acto del conocimiento y el producto del conocimiento son inseparables, el objeto es una continuación del sujeto. Además, hay que tener en cuenta que las RS producen prácticas sociales y esas prácticas no pueden

desligarse de una estructura social que define roles, normas y comportamientos socialmente aceptados.

### **2.5.3 Representaciones Sociales y Cultura**

S. Moscovici, siguiendo el pensamiento de Lévi-Strauss, defendió la importancia de todo tipo de conocimiento o creencia, desde las llamadas creencias mágico-religiosas hasta los conocimientos científicos. Para él, el pensamiento social del mundo “civilizado” no es más ni menos racional o válido que las otras formas de pensar. Este argumento es fundamental para orientar esta investigación puesto que la cultura y creencias para la población huichola, su cultura y creencias rigen su modo de vida. Por lo tanto, la cultura huichola, como otras, desde sus creencias y explicaciones que ofrecen a los fenómenos de su vida cotidiana y de su bienestar no son mejores ni peores, ni más ni menos racionales, que las explicaciones que sobre esos mismos fenómenos pueden ofrecer los conceptos “racionales” (Banchs M. A., 2006).

Desde el concepto de “*polifacia cognitiva*” elaborado por S. Moscovici (1961), se plantea que en las sociedades hay una coexistencia de diversos modos de pensamiento que corresponden cada uno a modos de relaciones específicas. De tal manera que, en cada grupo social, en cada cultura, las RS “pertenecen a una comunidad, y la comunidad misma es co-construida por la gente en sus prácticas sociales y comunicaciones” (Banchs M. A., 2006, pág. 213).

Para aclarar esta idea Casado (2001) plantea que las representaciones sociales son elaboraciones de grupos sociales que sirven para mantener la estabilidad de su mundo de vida particular, las RS están atadas a contextos sociales, esto es, atadas a grupos y mundos de vida y que requieren formas específicas de pensar, hablar y actuar.

Resumiendo, las representaciones sociales son *conocimientos prácticos* elaborados por un grupo social en condiciones y experiencias socioculturales concretas y que tienen un papel en la construcción de la realidad. Conjugan una doble dinámica de mantenimiento y transformación de sentido común y de su realidad (Banchs M. A., 2000).

A partir de las RS se está generando un nuevo conocimiento sobre la vida cotidiana de grupos y comunidades humanas, o como diría Moscovici “una antropología de la vida cotidiana, para lo cual la idea de construir un conocimiento prudente para una vida decente” (Banchs M. A., 2006, pág. 206). La representación social “es un instrumento para comprender al otro, para saber cómo conducirnos ante él e, incluso, para asignarle un lugar en la sociedad” (Jodelet, 1986, pág. 472).

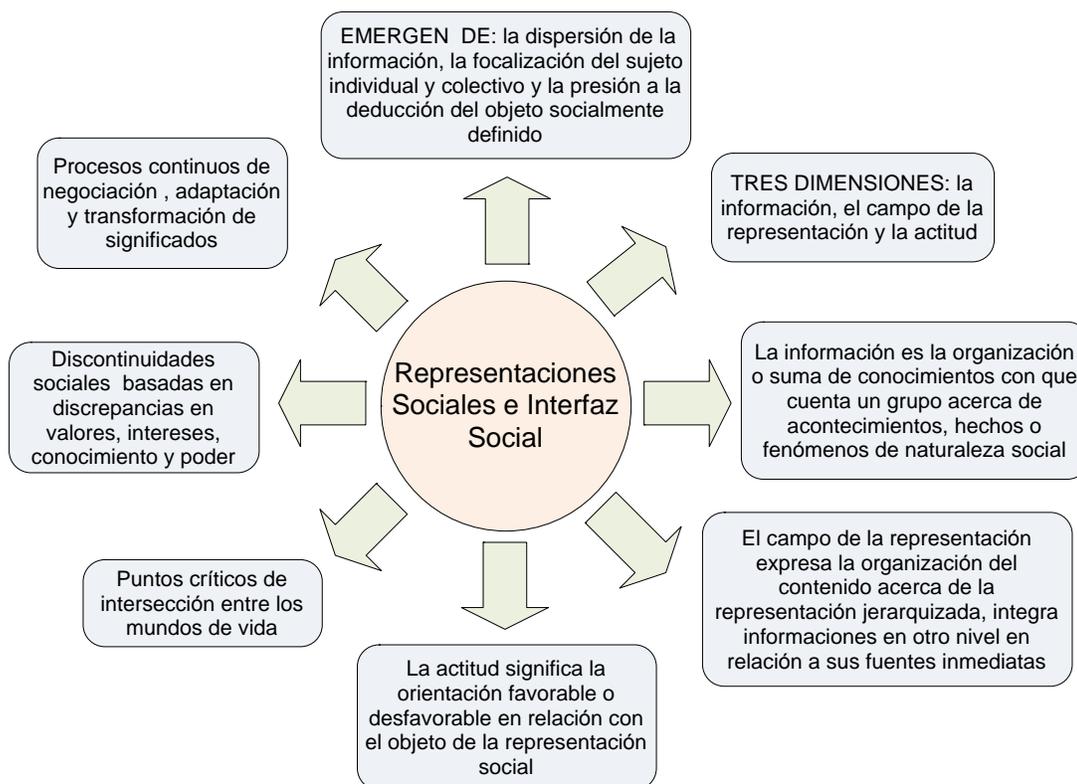
La utilidad del análisis de una representación social como sugiere C. Herzlich (1975), permite remitirse a una dinámica social, teorizada alrededor de la identidad de un grupo, a la influencia de actores o de instituciones antagonistas o dominantes que desafían explícitamente o no la visión de la realidad del grupo de estudio. Además, la teoría de las representaciones sociales obligan a pensar en una estructura social que, por sus ideologías, sus reglas jurídicas y sus limitaciones tanto económicas como tecnológicas, forman un marco frente al cual una comunidad debe situarse, aceptar o no de cambiar sus concepciones, sus mundos de vida o sus creencias o enfrentar desde alternativas más contestatarias (Seca, 2001).

Desde la *perspectiva orientada en el actor*, la *teoría del interfaz social* y la *teoría de las representaciones sociales* se identificará a los diferentes actores presentes en el conflicto socioambiental de Wirikuta para determinar las representaciones de la categoría “desarrollo” e identificar sus apropiaciones o reapropiaciones de este concepto, también se

establecerá las nociones de bienestar de cada actor y los puntos de intersección o negociación frente a esta contienda social.

Ahora bien, es importante analizar el nivel estructural del conflicto, es decir, hacer visible el proyecto modernizador promovido por y desde el Estado mexicano en las últimas décadas que condujo a la expropiación de los recursos naturales, lo que no sólo ha causado impactos ambientales sino conflictos sociales para lo cual, se realiza un recorrido por los diferentes debates teóricos sobre el concepto de desarrollo, el cual se presenta de forma intrínseca en una economía extractiva promulgada por el gobierno mexicano. Es decir, en nombre del desarrollo, progreso y bienestar se ejecutan numerosos proyectos de extracción de recursos naturales ocasionando conflictos sociales y ambientales cuando se invaden territorios en los que diferentes grupos étnicos han desarrollado su vida por cientos de años.

**GRÁFICO 3. Ejes en común entre la Teoría de las RS y la Interfaz Social**



Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

El Gráfico 3 explica las funciones de la teoría de las representaciones sociales que, al igual que la noción del interfaz social, estudian: la información (conocimientos de un grupo acerca de un hecho o fenómeno social), el campo de la representación social (organización del contenido acerca de la representación jerarquizada, informaciones en otro nivel en relación a sus fuentes inmediatas, discursos) y la actitudes (orientación favorable o desfavorable en relación con el objeto de la representación). De las representaciones de cada grupo, es importante analizar los puntos críticos de intersección entre ellas es decir, las discontinuidades sociales basadas en discrepancias en valores, intereses, conocimiento y poder, así como las negociaciones y transformaciones de significados.

### **3. CAPÍTULO II: LOS INDÍGENAS Y LA MINERÍA EN MÉXICO**

El objetivo de este capítulo es presentar un panorama general de la historia de los indígenas mexicanos y su situación actual, así como la historia de la minería en México y la importancia en la actualidad a nivel nacional. Este recuento tiene la intención de presentar una perspectiva macro que muestre los elementos que tienen influencia en el conflicto socioambiental actual de Wirikuta.

Este capítulo está dividido en dos apartados: el México indígena y el México minero. El primer apartado es una reflexión sobre cómo los pueblos indígenas mexicanos han sido concebidos desde el Estado-Nación. Se incluye indicadores sociodemográficos que corroboran el carácter estadístico que los ha estereotipado como individuos o colectivos atrasados, pobres y discriminados que, sin ser una falacia, ha inducido a que se dictaminen políticas públicas cuyo objetivo es “desarrollarlos”. En esta misma sección, se interpreta las reivindicaciones y luchas desde los propios pueblos indígenas para comprender las incidencias en la construcción de lo que hoy es ser indígena.

El segundo apartado de este capítulo tiene como objetivo abordar la historia de la minería en México y su situación actual. Desde este análisis contextual se puede interpretar las políticas desarrollistas por parte del Estado mexicano basadas o dependientes de un modelo extractivista.

Finalmente, se describe a la población wixarika y a la población catorceña puesto que son las los dos actores fundamentales en este conflicto.

### **3.1 EL MÉXICO INDÍGENA**

#### **3.1.1 Indicadores Sociodemográficos de la Población Indígena de México**

Según las cédulas de información básica de los pueblos indígenas de México de 2005 elaboradas por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)<sup>20</sup>, basándose en una comparación estadística entre los resultados del XII Censo General de Población y Vivienda del año 2000 y del II Conteo de Población y Vivienda del año 2005, se determinó que la población indígena mexicana representa el 9.8% de la población total del país, es decir que el conteo 2005 registra 150 mil indígenas menos que en 2000. Mientras que el último censo de Población y Vivienda 2010 dictamina que en México hay 6 millones 695 mil 228 personas mayores de 5 años que hablan alguna lengua indígena, es decir el 6% de la población total<sup>21</sup>. Por su parte, el Consejo Nacional de Población (CONAPO) estima que la población indígena en el 2010 es de 14 172 483, más del doble de la población contabilizada por el censo de Población y Vivienda 2010<sup>22</sup>.

Desde estas estadísticas, es importante considerar el criterio que las Instituciones mexicanas (Instituto Nacional de Estadística y Geografía INEGI, Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo CONEVAL, CONAPO o CDI) emplean para identificar a los indígenas en cada censo nacional. Los censos y conteos de la población que ha ejecutado el INEGI desde 1895 han sido contruidos a partir de categorías relativas a lo que se considera ser indígena en México, en los censos de población mexicana el criterio lingüístico ha sido fundamental aunque se ha recurrido a otros como la autoadscripción, así como la vestimenta y la alimentación. El criterio lingüístico siempre se impuso sobre

---

<sup>20</sup> [www.cdi.gob.mx](http://www.cdi.gob.mx)

<sup>21</sup> Anexo 3: Lenguas indígenas en México.

<sup>22</sup> Anexo 4: Indicadores demográficos de la población indígena.

cualquier otro criterio cultural; así, en el transcurso de los años, la cantidad de lenguas censadas ha ido en aumento. Según (Sarukhán, José et al, 2009) en México existen 291 lenguas vivas.

Pero la inclusión de las lenguas en los censos con el propósito de captar a la población indígena tiene algunos problemas. A decir de (Durin y Moreno Zúñiga, 2008) uno de los problemas tiene que ver con la ausencia de fronteras explícitas que distingan las lenguas entre sí, es decir, no toma en cuenta el avance sistemático del dominio lingüístico del español, la posibilidad de que se oculte el habla de una lengua, el olvido de la lengua con el tiempo por la necesidad de comunicarse en español, la exclusión de los niños menores de 5 años y las respuestas imprecisas.

Teniendo en cuenta las limitaciones de los criterios lingüísticos y de las autoadscripciones (criterio que reaparece en el censo del año 2000), el CONAPO construyó un nuevo indicador -hogares indígenas- el cual tiene la virtud de incorporar a la población que comparte normas, valores y costumbres comunitarias que definen a la población como indígena, a pesar de haber dejado de usar o no haber aprendido la lengua de sus ancestros. Si bien es un gran avance como indicador todavía existe el limitante de no tomar en cuenta la población urbana indígena y su movilidad. Con este análisis del cómo son “contabilizados” los indígenas en México se puede ya visualizar la ceguera de las instituciones estatales para mirar a los indígenas.

En cuanto a la estimación de las condiciones de vida de los pueblos indígenas, la CDI revela un mejoramiento en cinco años<sup>23</sup>. A decir de la CDI, la asistencia a educación básica

---

<sup>23</sup> Fuente: Comparación estadística entre los resultados del XII Censo General de Población y Vivienda del

aumentó 4.5% entre la población indígena; en 5 años se incrementó el nivel de instrucción de la población indígena; el analfabetismo en mujeres indígenas disminuyó 3.5% respecto al 2000; el acceso a los servicios de salud se ha incrementado en un 8.0%, entre otras mejoras. Con estos datos se pretende demostrar que los pueblos indígenas, a pesar, de padecer discriminación, pobreza y mala situación económica, el ansiado “progreso” les están llegando a cuenta gotas.

Por el contrario, la misma CDI elaboró un Índice de Rezago Social de los Pueblos Indígenas (IRSPI) 2000 - 2005, el cual permite conocer el grado de atraso en que viven los pueblos indígenas en las diferentes áreas geográficas, a través de cuatro dimensiones: educación, infraestructura social, condiciones de las viviendas y disponibilidad de bienes que integran el patrimonio del hogar. Las conclusiones de este trabajo muestran un desarrollo desigual en México, donde los estados de Chiapas, Durango, Nayarit, Chihuahua y Guerrero presentan los niveles más altos de rezago social para los pueblos y comunidades indígenas.

Asimismo, el Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas en México realizado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en el 2010 presenta cifras de profunda desigualdad de oportunidades para los pueblos indígenas. Los hallazgos de este informe muestran que la población indígena se encuentra en clara desventaja en los logros en salud, educación y particularmente en las oportunidades de generación de ingreso. Por otra parte, se encuentra que la asignación del gasto público federal se ha focalizado hacia los municipios con población indígena con menor desarrollo humano. Sin embargo, no existe evidencia contundente de que estos recursos estén

---

año 2000 y del II Censo de Población y Vivienda del año 2005. [www.cdi.gob.mx](http://www.cdi.gob.mx).

beneficiando a los indígenas, lo cual abre una brecha de análisis sobre la planeación eficiente y eficaz del uso de los recursos públicos.

El PNUD (2010) sostiene que:

La medición de pobreza multidimensional utilizada por el CONEVAL, en la cual se incorporan seis derechos sociales: educación, salud, seguridad social, vivienda, servicios básicos y alimentación, muestra que para el año 2008 el 93.9% de la población indígena estaba privada al menos de uno de estos derechos y el 64.2% al menos de tres. Específicamente se clasifica como población en pobreza multidimensional al porcentaje de personas con al menos una carencia social y que son pobres por ingresos; en esta categoría se ubicaba en ese año el 70.9% de la población indígena (págs. 15-16).

Igualmente el PNUD, al evaluar los programas públicos como Oportunidades, Empleo Temporal, Procampo y Desarrollo Productivo de la Mujer, concluye que “no han sido suficientes para recortar las brechas en el acceso a más y mejores oportunidades de desarrollo humano” (PNUD, 2010, pág. 17). También, habría que anotar que el incremento de la migración aparece como un problema importante para entender el “retraso” de los Pueblos Indígenas, según la CDI, en el período 2000-2005 el 2.5% de la población indígena de cinco y más años cambió su lugar de residencia a otra entidad o país.

Con estas cifras estadísticas se presenta el panorama general de las condiciones socioeconómicas de los pueblos indígenas mexicanos y su marginación o “retraso” que actualmente adolecen.

### 3.1.2 *Interpretación del Indigenismo Mexicano. Breve Reseña Histórica*

Para interpretar el *indigenismo* en México es necesario citar cómo se entiende a éste, “el indigenismo en América Latina es, para empezar, una *corriente* de opinión favorable a los indios, que inmediatamente nos señala que el indigenismo es una posición que tienen los no indígenas ante los indios, y que la encontramos específicamente en América Latina” (Korsbaek, 2007). Esta definición marca el cómo los indígenas son vistos por los “otros” es decir, los “otros” miran a los indígenas como un problema que requiere solución y atención. Otra definición de *indigenismo* podemos encontrar en el texto *México diverso. El debate por la autonomía* de Héctor Díaz Polanco y Consuelo Sánchez (2002) quienes mencionan al indigenismo como “una teoría y práctica de Estado, particularmente excluyente y opresiva, que se aplica en toda Latinoamérica casi sin excepción” (Korsbaek, 2007).

De manera más clara, encontramos la definición de G. Dietz (1995), quien afirma que el indigenismo:

“son todas aquellas acciones que el Estado nacional despliega específicamente frente a la parte de su población calificada como "indígena", con el objetivo de inducir a través de políticas de desarrollo cambios de diversa índole. Lo común de todas estas políticas es su origen 'exógeno', puesto que son mestizos -en México, el Estado es mestizo por definición- los que elaboran y llevan a cabo los programas de desarrollo y cambio inducido (Dietz, 1995, pág. 23).

En México<sup>24</sup>, el *indigenismo* surge tras el movimiento revolucionario de 1910-1917, de cuyas filas procede una legión de intelectuales que se integrará orgánicamente al nuevo

---

<sup>24</sup> No hay que olvidar al indigenismo en su contexto latinoamericano puesto que la construcción de lo

régimen para construir una ideología adecuada a los intereses de la orientación económico-política del grupo gobernante. La figura fundamental en esta primera fase formativa del indigenismo es Manuel Gamio, considerado el padre de la antropología mexicana y fundador de la ideología indigenista. Manuel Gamio, quien en 1916 publicó su libro *Forjando Patria. Pro-nacionalismo*, fue el primer antropólogo influyente políticamente en México. Como director del Instituto Indigenista Interamericano (después será el Instituto Indigenista Mexicano y posteriormente la CDI en el 2003) propició acciones para la “modernización” del país dividiéndolo en áreas culturales, creando institutos de castellanización y, lo “indígena” quedó relegado en la conservación de elementos simbólicos como el arte y artesanías. En este sentido, la tarea indigenista planteaba la incorporación de la modernidad a la vida cotidiana de los indígenas permitiendo que algunos elementos de su cultura, los “positivos”, no desaparecieran, como por ejemplo, su arte, la solidaridad comunal y la capacidad de trabajo. Es así como, la nueva nación se fundó en homogenizaciones, “la utopía posrevolucionaria sería interpretada de muchas maneras, pero nunca en ventaja para los indígenas” (De la Peña, 2011, pág. 67).

Para Manuel Gamio, el ideal mexicano sería un México mestizo, producido a través de un proceso de fusión. A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, los antropólogos concebían a lo indígena como lo “salvaje” retomando teorías evolucionistas. Esta interpretación unilineal de México era, a su vez, compatible, con el positivismo, el liberalismo y teóricos de la Revolución Mexicana, como Luis Cabrera, Manuel Gamio, José Vasconcelos, Gonzalo Aguirre Beltrán, entre otros, quienes asumían y promulgaban que “el

---

“indígena” en México no difiere de los demás países latinoamericanos ya que sus premisas han sido erigidas en la dependencia colonialista.

mestizaje biológico y cultural era el instrumento idóneo para solucionar la problemática planteada por la diversidad social y cultural de México” (De la Peña, 2002, pág. 38).

Guillermo de la Peña menciona que las políticas públicas mexicanas hasta 1968 eran netamente nacionalistas que “había asumido un papel privilegiado en la construcción simbólica de una *comunidad imaginada* para todos los mexicanos” (De la Peña, 2011, pág. 36). Para los gobiernos de ese entonces, los proyectos desarrollistas hacia los indígenas significaban “rescatarlo de pasado y redimirlo en el presente” (Lommitz-Adler, 2001, pág. 12). De tal forma, la misión era diseñar estrategias de inserción en la nación y modernizarlos, es decir se incorporarían a una única cultura, la mestiza.

La segunda fase del indigenismo mexicano es el período en que se ejecutaron drásticamente las ideas indigenistas desde 1940 hasta finales de 1960 a través de su institucionalización<sup>25</sup>. Por Ley, el 10 de noviembre de 1948, se fundó el Instituto Nacional Indigenista (INI) cuya política principal era *aculturar* y alfabetizar a los indígenas. Los fundamentos operacionales del indigenismo fueron formulados por Gonzalo Aguirre Beltrán<sup>26</sup> con su obra *Formas de gobierno indígena* publicada en 1953. Para ese entonces, se trataba de mexicanizar al indio y el indio deberá dejar de ser lo que es para integrarse a la nación mexicana, como un ciudadano más, a través de políticas estatales (Korsbaek, 2007).

---

<sup>25</sup> Creación de la Dirección de Antropología de la Secretaría de Fomento (1917-1924), el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas (1936-1947), la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1938), el Instituto Nacional de Antropología e Historia (1939), el Instituto Indigenista Interamericano (1940), el Instituto Nacional Indigenista (1948-2004), la Sección de Antropología de la Universidad Nacional (1963) y el nuevo Museo Nacional de Antropología (1964) (De la Peña, Guillermo, 2011).

<sup>26</sup> Gonzalo Aguirre Beltrán es considerado el ideólogo del indigenismo, como subdirector del INI, elaboró una teoría de *aculturación* vinculada a la modernización de las *regiones interétnicas* mediante la acción de los Centros Coordinadores Indigenistas los cuales tenían como misión el diagnosticar la situación de los poblados indígenas para que las entidades gubernamentales puedan accionar, a través de política públicas, en favor del desarrollo de los indígenas.

En las décadas de 1960 a 1970 además de este discurso oficializado a través del Instituto Nacional Indigenista, se incorporó el de la modernización con la ideología capitalista imperante en esa época, “la dicotomía indio/mestizo correspondería a la brecha entre lo tradicional y lo moderno” (De la Peña, 1998, pág. 42).

Importante también es mencionar dos procesos que se presentaron en la plataforma social con respecto a la visión de lo indígena: el primero es su “folclorización”, es decir convertir a lo indígena en “la representación genuina” del pueblo mexicano pero fuera de su contexto; y el segundo su “exotización” que se refiere a “atribuirle una otredad misteriosa, fascinante pero ajena a la «normalidad», con el fin de acrecentar su atracción en los mercados literarios, artísticos y turísticos. [De tal forma que]... las artesanías debían entenderse no sólo en términos utilitarios, sino como parte de la cultura expresiva de un pueblo, y por lo tanto en su relación con la cosmovisión, rituales y costumbres” (De la Peña, 2011, pág. 32).

Es por esto que, desde varios estudios se llegó a conformar un gran acervo de información sobre la producción artística de los indígenas en México pero, lastimosamente, las instituciones indigenistas y los programas culturales de gobierno, si bien han protegido la artesanía indígena, han alentado su comercialización.

### **3.1.3 *Interpretación del Indigenismo Mexicano en la actualidad***

El movimiento estudiantil de 1968 produjo una ruptura generacional en las políticas indigenistas mexicana y por ende, en la concepción de ser indígena. En esos años se conformó un grupo de intelectuales antropólogos, integrado por Guillermo Bonfil Batalla,

Enrique Valencia, Arturo Warman, Mercedes Olivera, Rodolfo Stavenhagen, Ángel Palerm y Margarita Nolasco<sup>27</sup> quienes cuestionaron fuertemente a los preceptos del indigenismo.

En los años setenta, después de un sinnúmero de escritos en defensa, crítica y exploración sobre el indigenismo, parecería que se llegó a concordar que el indigenismo había llegado a un callejón sin salida, y que se tenía que buscar otros caminos, en lo que a la problemática indígena se refiere. A partir de esa década, la mirada hacia los indígenas se hace a través de estudios regionales. Estas investigaciones construyeron el concepto de *campesinado* introducido a la antropología mexicana por autores norteamericanos, específicamente Robert Redfield, Eric Wolf y George Foster. Los campesinos eran situados en la problemática de la formación histórica del capitalismo dependiente. El concepto de *campesinado* “se lo utilizó para entender el comportamiento social de los pequeños productores rurales (fueran o no indígenas) y su articulación con el Estado y los mercados. La atención se dirigía a las relaciones entre las comunidades, la ciudad y la empresa de agricultura [...] en un contexto global cambiante” (De la Peña, 2002, pág. 37).

Entender a los indígenas implicaba abrirse a factores de transformación como los cambios de los mercados nacional e internacional, los saltos poblacionales, la devastación ecológica, la proletarización, el agotamiento de la frontera agrícola y la migración. Además, se trataba de indagar las conexiones entre el poder local y las formas de operación de las instituciones republicanas. Los análisis sobre el poder local, es decir el “caciquismo”, estaban presentes en casi todos los estudios regionales y campesinos. Cabe resaltar que los aportes de los estudios regionales están en la desmitificación del carácter único de nación

---

<sup>27</sup> Un libro fundamental para comprender esta ruptura es *México Profundo* (1987) escrito por Guillermo Bonfil Batalla.

en México. “[...] todos estos estudios llevaron a relativizar el carácter pretendidamente monolítico del sistema mexicano” creado por el *indigenismo* (De la Peña, 2011, pág. 14).

Los cuestionamientos al indigenismo, varios intelectuales críticos al indigenismo, los promotores de la iniciativa del cambio social formados por el INI y, sobre todo, las exigencias y movilizaciones por parte de pueblos indígenas, sentaron las bases de la corriente indianista actual o el *indigenismo participativo* que, en un primer momento, cuestionaron el proyecto desarrollista del Estado-Nación, las ideas de aculturación y “desindianización” hacia los pueblos indígenas mexicanos para proponer el reconocimiento y legitimación del pluralismo étnico en la nación, lo que significaba, en palabras de Bonfil Batalla “que se acepten las variadas especificidades culturales dentro del proyecto de futuro de la sociedad en su conjunto” (Bonfil, 1987, pág. 95). En resumen, se podría decir que el *indigenismo participativo* ya no es para los indios sino con los indios, éste indigenismo plantea el involucramiento de la población indígena en todas las etapas de la acción, desde la identificación de los problemas hasta la decisión y la medidas a tomar y la ejecución de las políticas referentes a cada cultura india.

Es así como, para los años noventa, la idea de multiculturalidad se incorporó en la agenda pública a través de la reforma constitucional federal de 1992 creando el artículo 4 en el cual –después de 75 años– se reconocía que existían los pueblos indígenas y más aún que eran el “sustento originario de la nación”. Esta reforma obligada fue la precondition para que el Senado de la República pudiera ratificar el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes de 1989.

También, la reforma constitucional federal del 14 de agosto de 2001 que modificó los artículos 1º, 2º, 4º, 18º y 115º, fue un paso muy importante para avanzar en la construcción de una nueva relación entre el Estado-nación, los pueblos indígenas y la sociedad, ampliando el “reconocimiento” de los indígenas sobretodo en el valorar y reconocer las diferentes lenguas nativas. Obviamente, estos reconocimientos fueron posibles gracias a las presiones de las mismas organizaciones indígenas y a raíz de los conflictos suscitados por la modificación del artículo 27 de la Constitución y Nueva Ley Agraria (1992) declarando el fin del régimen de los ejidos y permitiendo su venta, lo cual desató una movilización general de los indígenas mexicanos hasta desembocar en el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) el primero de enero de 1994. Cabe recalcar que el EZLN puso en evidencia los problemas agrarios, económicos y de derechos culturales de los pueblos indígenas mexicanos.

Se puede concluir que, pese a que la condición jurídica de los grupos indígenas haya cambiado, su situación social no lo ha hecho, de tal forma que podemos constatar que hoy en día “el ser indígena es un sinónimo de ser pobre lo que suele atribuírsele a su «atraso cultural» o a la subordinación y explotación secular de esta población” (De la Peña, 2011, pág. 97).

Desde los setenta, la agonía del indigenismo en México se percibiría en los meros discursos indigenistas sin políticas reales, en proyectos netamente asistencialistas<sup>28</sup> y en la liquidación del Instituto Nacional Indigenista (INI)<sup>29</sup> después de 55 años de existencia. Pero, desde políticas de diferentes gobiernos se ha continuado con la misma idea de

---

<sup>28</sup> Por ejemplo el Programa Nacional de Solidaridad, hoy en día Programa Oportunidades.

<sup>29</sup> El INI dejó de existir en abril de 2003.

“ayuda” a los problemas indígenas a través de políticas públicas o proyectos asistencialistas ahora bajo un contexto neoliberal que lacera la vida, no sólo de los pueblos indígenas sino la de todos los mexicanos.

Simplemente se cambió las siglas de la institución indigenista, antes Instituto Nacional Indigenista y hoy Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, pero se continúa con las mismas políticas asistencialistas y paternalistas buscando el tan ansiado desarrollo de los pueblos indígenas lo que demuestra la continuidad de la misma concepción hacia el indígena: “son un problema a resolver”. Un claro ejemplo de la continuidad de ese indigenismo anulador se observa en la falta de respeto y reconocimiento a la valoración de cosmovisión de lugares sagrados de la población Wixarika en pro de la llegada de empresas mineras en Wirikuta.

Realmente si se quisiera un cambio significativo de las realidades sociales y económicas de los pueblos indígenas mexicanos, el gobierno o las instituciones estatales tendría que erradicar la marginación, pobreza y paternalismo permitiendo ser a los pueblos indígenas, con su propia identidad, formas de gobierno, autonomía y visiones de “desarrollo”.

### **3.1.4 *El Pueblo Wixarika***

#### **3.1.4.1 *Sus orígenes***

El origen de los huicholes ha sido trabajado por Beatriz Rojas (1992, 1993) quien sugiere que la Sierra Madre Occidental fue poblada por el éxodo de los indígenas después de la incursión de la conquista española; Marie-Areti Hers (1992) determinó la presencia de un grupo indígena, en la época Preclásica, con similares características culturales a las de

los huicholes asentados en las ciudades, que hoy se conoce como Huejuquilla y Tenzompa; Weigand y García (1996) sostienen que los huicholes han estado en la cuenca del río Chapalagana (Sierra Madre Occidental) al menos desde el año 1200 D.C, es decir, 300 años antes de la conquista de los españoles y 500 antes de la pacificación de Sierra Madre Occidental con la conquista de El Nayar en 1722. En la actualidad se acepta que los wixaritari habitan la Sierra Madre Occidental desde tiempos prehispánicos (Fajardo, 2010).

En el análisis de Durin (2003) la región de origen de las actuales comunidades wixaritari de Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas fue una organización pre-estatal pluriétnica al momento de la conquista española en 1530. En ese sector, habría una quincena de lenguas habladas, es decir, los ancestros de los wixaritari pertenecieron a un grupo muy heterogéneo llamado nayaritas que ocupaban la franja oriental de la Sierra. Estos grupos mantenían relaciones comerciales y guerras con otros grupos étnicos culturales del occidente meso americano.

Los ancestros de los wixaritari vivieron en la zona montañosa del norte, constituyendo una de las cuatro provincias nayaritas, un término que se refería a la mayor parte de grupos que no fueron sometidos en el inicio de la conquista española, y que habitaban en el norte del Río Grande de Santiago, al oeste de los estados Caxcanes, al sur de los Tepehuanes y al este de los pueblos de la costa del Pacífico de Acaponeta, Centispac e Ixcuinntla. El término nayarita incluía, entre otras etnias, a los wixaritari y los coras.

Esta zona nayarita estaba dentro de un sistema regional, el cual tenía su propio comportamiento, ciclos ceremoniales y simbólicos muy desarrollados, así como rutas de comercio, de intercambio y de guerras y conflictos territoriales. Cada provincia nayarita contaba con territorios, jerarquías sociales, estructuras políticas e instituciones formales de poder. La provincia que dominaba la zona nayarita se denominaba Tzcaimuta, las tres

restantes fueron Hahuanica, Mimbre y Hueitzolme, en esta última provincia se encontraban los wixaritari.

Cuando los españoles llegaron a esta zona, a partir de 1530, gran parte de las comunidades que la habitaban estaban en guerra. Este período estuvo marcado de sangrientos episodios, de esclavitud y de imposiciones tributarias<sup>30</sup>. Al ser encontrados yacimientos de plata en estos territorios (en 1548 fueron descubiertas ricas vetas de plata en Zacatecas), la pacificación y el sometimiento de los habitantes de esta zona se hizo necesaria. Desde 1590 a 1600, la situación violenta de sometimiento a los indígenas cambiará debido a la nueva táctica de pacificación a los “indígenas rebeldes”, la cual se basó en una “[...] política de pacificación orientada hacia la diplomacia paternalista. Basada en la dotación de regalos y la protección de los indios por las autoridades del Virrey” (Durin, 2003, pág. 39)<sup>31</sup>.

Miguel Caldera, nacido en Zacatecas e hijo de una madre indígena y padre español, desempeñó un rol importante en la pacificación de la zona nayarita. Su estrategia consistía en la negociación con los jefes indígenas y la dotación de regalos (tabaco, telas, cacao), además se les enseñaba las técnicas agrícolas con la provisión de arados y bueyes y campañas de evangelización. A cambio, Caldera, debía brindarles protección a todas las comunidades indígenas pacificadas. Así, en 1590, se creó el distrito de Colotlán donde los “indios fronterizos”, entre ellos los antiguos wixaritari, no pagaban tributo a cambio de ser milicianos.

---

<sup>30</sup> De 1530 a 1550, la población indígena se encontraba dispersa y descendió a un 77%. En las décadas siguientes, las oleadas de epidemias y violencia ocasionaron la dramática disminución de la población indígena. En 1650 se había reducido en un 92% en comparación con su dotación inicial de 1530. Sin embargo, ella seguía siendo mayoría y representa más del 50% de la población total, y la mitad restante se compone de dos tercios de los españoles y mestizos y mulatos tercera y esclavo (Durin, 2003).

<sup>31</sup> Traducción propia.

De 1600 a 1722, cuando el último jefe guerrero nayarita murió, las sociedades indígenas emprendieron un proceso de recomposición social y política. Con la creación del distrito de Colotlán y la entrada de misioneros franciscanos<sup>32</sup> en la zona wixarika, en 1650, las tres nuevas comunidades wixaritari fueron formadas con autoridades civiles y eclesiásticas. Sus linajes fueron reestructurados alrededor de los centros ceremoniales o *tuki*, y, como miembros del distrito de Colotlán, la comunidad wixaritari tuvo un estatus especial como “indios fronterizos” quienes estaban exentos del pago tributario; a cambio, tenían que proteger el avance de los colonos hacia el norte, así como las rutas de transporte y los metales preciosos<sup>33</sup>.

Resumiendo, la primera etapa de la pacificación de la actual población wixaritari se llevó a cabo desde 1585 con promesas de autonomía y regalos. Sin embargo, no se consolidó hasta los que los coras fueron sometidos a la orden colonial, es decir en 1722 (Durin, 2003, pág. 46).

Ahora bien, como explica Durin (2003), en ausencia de un líder a quien respetar y venerar, la tierra y sus frutos son concebidos como pertenecientes a la comunidad y sus miembros. Los derechos sobre su territorio ya no dependían exclusivamente de la relación de los antepasados deificados sino también la relación con las autoridades de la Corona. Así que el nacimiento del sentido de comunidad está estrechamente vinculado al fenómeno de la integración en el orden colonial. Durante el siglo XVII, los “indígenas principales” paulatinamente fueron desplazados por la mediación de las autoridades comunitarias con

---

<sup>32</sup> La mayor parte del territorio huichol, las actividades evangelizadoras comenzaron después de 1722 con un “éxito” relativo. A finales del siglo XVIII, los pueblos wixaritari recibieron títulos de propiedad comunal de la tierra que hasta hoy son el fundamento legal de los límites de cada comunidad.

<sup>33</sup> Los territorios fuera de las fronteras del noreste y sureste de la Sierra Nayaritas eran ricas en minerales preciosos. En 1548, se descubrieron las ricas minas de plata de Zacatecas en 1550 y las Minas del Tepeque, más tarde llamado minas Bolaños (Durin, 2003).

las autoridades coloniales, en particular en lo que respecta al reconocimiento de los territorios indígenas.

Desde el siglo XVIII, los grupos étnicos lucharán por el reconocimiento y la preservación de sus territorios. El recurrir a las instituciones coloniales y republicanas era la estrategia de los indígenas para regular y arbitrar los conflictos locales, y cuando estas instituciones del gobierno central no respondieron, los wixaritari se rebelaron, como fue el caso de la rebelión de Manuel Lozada. En ese siglo, las tierras de los indígenas comenzaron a ser reclamadas por los colonos españoles de los distritos vecinos de Colotlán, por lo tanto, la lucha de las comunidades indígenas huicholas de la Sierra fueron -y siguen siéndolo- con el propósito de conseguir la titulación de sus tierras<sup>34</sup>. Como afirma Durin (2003, pág. 53): “la tierra era el nervio de la guerra y el fundamento del vínculo social comunitario indígena: el territorio fue sacralizado”.

El entorno geopolítico de las comunidades wixaritari cambió durante el período liberal. Por un lado, la desamortización de las tierras comunales generó un proceso de separación entre las comunidades wixaritari, situados cerca de la Sierra. Y por otro lado, las haciendas invadieron y ampliaron los límites de las comunidades de la Sierra. Además, bajo el liderazgo de la revuelta lozadista, la Sierra se divide ahora entre los dos estados, Nayarit y Jalisco, luego cuatro, Durango y Zacatecas. Y es así que, desde finales del siglo XVIII, los conflictos territoriales se intensificaron y se convirtieron en el tema central de la vida de los wixaritari.

En conclusión, el origen de los actuales problemas agrarios de las comunidades se explica principalmente a los acontecimientos del siglo XIX. En los albores de la

---

<sup>34</sup> Los indígenas de Nostic obtuvieron el título de sus tierras en 1733, los de Huajimict en 1755, los de Santa Catarina en 1758. (Rojas, Beatriz como se cita en Durin, 2005)

revolución, los límites de las comunidades de la Sierra han sufrido las consecuencias de la expansión de las haciendas (Camotlán, Tule, San Juan Capistrano) y de la apropiación de sus vecinos mestizos (Durin, 2003, pág. 58).

Así, a finales del siglo XVIII, los habitantes del Gran Nayar (wixaritari y nayeri o coras) formaron parte de la sociedad colonial, dejando de ser guerreros pero en cuestión de culto y otros rituales continuaron practicando en la clandestinidad, especialmente el culto a los antepasados. Asimismo, la principal problemática de los wixaritari, desde finales de ese siglo, fue en torno al reconocimiento de sus tierras por lo que las relaciones con las autoridades coloniales y mexicanas siempre estuvieron sujetas a esa demanda.

#### 3.1.4.2 *Situación actual*

En el siglo XX, específicamente en los años cincuenta y sesenta, a raíz de la multiplicación de las invasiones y de la dificultad de obtener el reconocimiento de sus territorios, la violencia penetró en la Sierra, una vez más<sup>35</sup>. Los años siguientes, estuvieron marcados por la política indigenista y los trabajos de infraestructura durante la presidencia de los presidentes Echeverría y López Portillo. Los wixaritari experimentaron un auge de “modernización” basado en las políticas indigenistas de ese entonces, se construyeron carreteras, pistas aéreas, escuelas albergues, bodegas CONASUPO y algunos centros de salud. Los problemas agrarios permanecían irresueltos, por tal razón en 1991 se crea la Unión de Comunidades Indígenas Huicholes de Jalisco (UCIHJ) por el Instituto Nacional Indigenista (INI) para “resolver” los conflictos territoriales<sup>36</sup>, y en 1990 fue formada la Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas (AJAGI), en común acuerdo con

---

<sup>35</sup> Como ejemplo podemos citar los casos de gran violencia sufridos en la comunidad de Mesa del Tirador, municipio de Bolaños.

<sup>36</sup> Para mayor información sobre los conflictos agrarios de los wixaritari véase (Durin, Mexique, 2003).

las autoridades de las comunidades, para la asistencia jurídica sobre conflictos agrarios con mestizos y con el Estado mexicano.

En esos años, también, se presentaron muchos cambios económicos, políticos, jurídicos y sociales para los wixaritari. En el campo económico, las políticas neoliberales fueron puestas en marcha en la presidencia de Miguel de la Madrid (1982 - 1988) y consumadas por Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) con la firma del Tratado de Libre Comercio con Canadá y Estados Unidos, lo que representó un viraje en las políticas sociales de “compensación social”, dirigidas hacia los pueblos “pobres” o marginados”; así aparecieron programas como PRONASOL, después PROGRESA (Programa para la Escolarización, la Salud y la Alimentación).

Otro hito importante en esta década es la ratificación del Convenio 169 de la OIT en 1990 da lugar a la declaración de país multicultural en el artículo 4 de la Constitución mexicana, representando un gran “avance” para el reconocimiento de los pueblos indígenas. Así como la reforma del artículo 27 constitucional que suscitó el descontento general de los pueblos indígenas.

En la actualidad, la relación de los wixaritari con la sociedad mexicana es cada vez más acelerada e intensa. Estas relaciones han sido propiciadas por las peregrinaciones, la comercialización de artesanías y la intrusión de acciones gubernamentales.

También es importante señalar la percepción de los mexicanos hacia los huicholes. A partir de los años sesenta del siglo XX, los wixaritari fueron el nuevo centro de atención de visitantes. La sierra huichola permaneció desconocida para los antropólogos hasta 1895, cuando el noruego Carl Lumholtz se adentró por primera vez en sus parajes, sus trabajos más relevantes son *El arte simbólico y decorativo de los huicholes* (1986 [1900-1901]) y el

México desconocido (1982 [1902]), otro de los etnógrafos que retrató la vida de los huicholes fue Robert Zingg quien publicó *Los huicholes. Una tribu de artistas* (1984 [1938]) abordándose el tema del peyote y la peregrinación a Wirikuta. En las etnografías contemporáneas el periodista Fernando Benítez y el novelista y antropólogo Carlos Castaneda fueron quienes construyeron, de cierta manera, una imagen del pueblo Wixarika. Fernando Benítez, con su obra *Los Indios de México* (1994 [1968]) planteó una reivindicación y toma de conciencia sobre la realidad de los indígenas mexicanos, demandando una revalorización de su cultura aunque con muchas limitaciones ya que no logra distinguir las diferentes peregrinaciones y realiza múltiples generalizaciones (Gutiérrez, 2002). Mientras que, Carlos Castaneda (1986) popularizó la imagen psicodélica y mística de los wixaritari a través de una quincena de obras en las que relata sus experiencias alucinógenas provocadas por la ingesta del peyote consumido ritualmente por los wixaritari. De tal manera que, los wixaritari se convirtieron en un “pueblo exótico” que ha atraído a muchas ONG, investigadores, *new agers*, etc.

Para Durin (2008), estos trabajos han participado en la construcción de una imagen de los indígenas wixaritari, vistos desde una sociedad mexicana urbana en búsqueda de sus raíces. Es así como los wixaritari han sido calificados como un pueblo aislado, que no mantiene relaciones con el Estado mexicano, sus instituciones o grupos políticos. Sin embargo, como la antropóloga afirma, la realidad es distinta, como mexicanos, los wixaritari son los destinatarios de políticas sociales, y en su calidad de miembros de comunidades agrarias, tienen los derechos garantizados por la Ley Agraria, formando parte de la sociedad mexicana. A su vez, es necesario entender que sus métodos de organización social son en parte una función de cómo este grupo gestiona su situación de dependencia o subordinación con el Estado mexicano. El pueblo wixaritari debe diferenciarse de la

sociedad dominante y de otros grupos étnicos y al mismo tiempo responde a los desafíos que les impone la modernidad. Estos desafíos incluyen enfrentarse a las políticas sociales que, en la mayoría de los casos, han tenido como objetivo explícito la transformación de sus formas de vivir y de pensar. En este contexto ambiguo, los wixaritari “saben jugar con sus mecanismos sociales para regular su orden social” (Durin, 2008, pág. 5).

Como se puede constatar, los huicholes no han estado alejados del proceso histórico de la nación mexicana, sino, por el contrario, son parte de los avatares y decisiones gubernamentales.

#### 3.1.4.3 *Caracterización del espacio territorial y social*

Existe mucha bibliografía sobre las comunidades huicholas. De las más sobresalientes están los trabajos realizados de Lemaiste, Rossi, Kindl, Gutiérrez, Liffman, Sahneffer, Anguiano, Aedo, Benzi, Casillas, Geist, entre otros, en la comunidad de San Andrés Cohamiata; Fikes, Neurath, Torres, Durin y Talavera en la comunidad de Santa Catarina; Weigand, Fajardo, Chávez en la comunidad de San Sebastián, y en los huicholes de Nayarit encontramos investigaciones de Furst, Myerhoff, Jáuregui y Otis (Durin y Aguilar, 2008).

El pueblo Wixarika<sup>37</sup>, es uno de los 64 pueblos indios de México. Viven en la Sierra Madre Occidental, en los municipios de Mezquitic y Bolaños, al norte del estado de Jalisco, así como en los municipios de La Yesca y el Nayar, en el estado de Nayarit, pero también hay grupos menores en los estados de Zacatecas y Durango. Se estima una población de 46 601 huicholes. El INEGI estima que en el estado de Durango habría 2038 huicholes, en el estado de Jalisco 18409, en el estado de Nayarit 25151 y en el estado de Zacatecas 1003.

---

<sup>37</sup> Wixarika significa “tierra de los huicholes” (Torres, José de Jesús. El hostigamiento a “*el costumbre*” huichol. México. Colegio de Michoacán-Universidad de Guadalajara. 200, p.23).

Una vez más, cabe recalcar que la estadística de población elaborada por el INEGI no contempla a la población wixarika móvil o migrante. Los flujos de población entre las comunidades, los ejidos y las ciudades son continuos, ya que sólo una minoría de los wixaritari es sedentaria. “Su territorio vivido supera grandemente los límites de las comunidades agrarias y es construido de manera permanente con los ires y venires de los indígenas” (Durin, 2008, pág. 379).

Es decir que existe una constante y dinámica migración temporal de los huicholes hacia ciudades cercanas como Colotlán en Jalisco, Tlatenango y Fresnillo en Zacatecas y la costa de Nayarit. En estos lugares son contratados como jornaleros en los campos agrícolas o como albañiles, o simplemente migran a vender sus artesanías. Este desplazamiento temporal hacia otras ciudades se realiza en los intervalos de las ceremonias de su calendario agrícola, el cual se vincula directamente a la “cultura del maíz”.

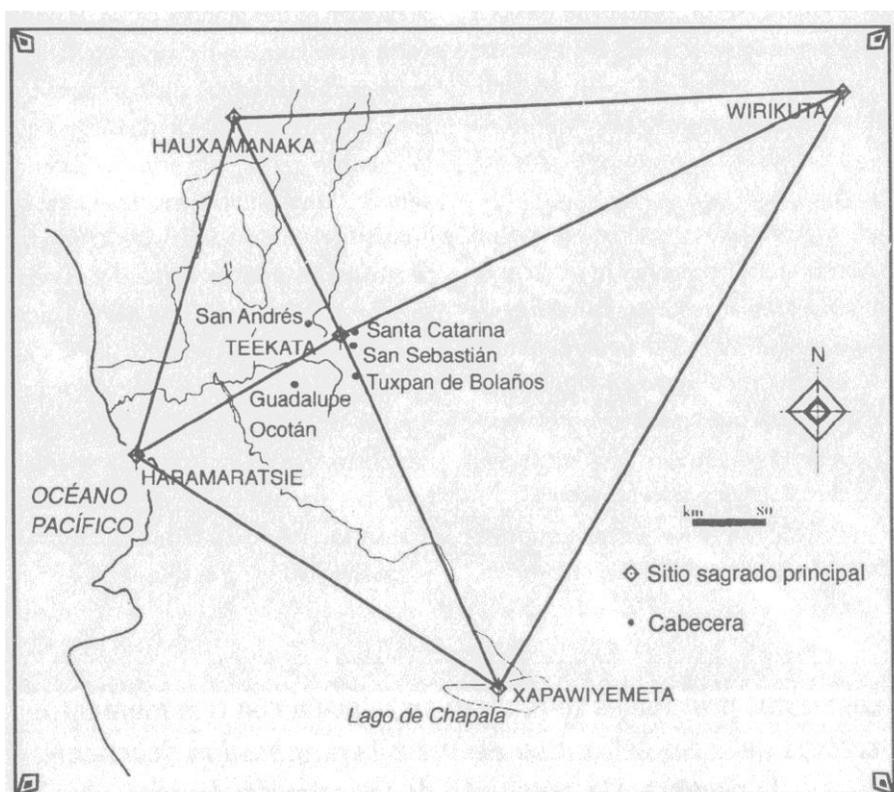
“El cultivo de este grano, aunque en términos monetarios pueda ser menos importante que la ganadería o la producción de artesanías de tipo comercial, constituye un elemento central para la organización del espacio, del tiempo y la estructura social huichola” (Fajardo, 2010, pág. 24).

El idioma de este pueblo es el wixarika o el *tewi niukiyari*, que significa “palabras de la gente”, esta lengua pertenece a la rama uto-azteca. Los wixaritari son uno de los pueblos indígenas de México con mayor porcentaje de monolingüismo, se reporta que el 25% de la población huichola habla únicamente su lengua (Rojas, 2012).

De igual manera, al delimitar el territorio wixarika es importante definirlo tomando en cuenta sus prácticas peregrinas y no únicamente los estados en los que viven. El *kiekari*

(territorialidad) abarca alrededor de 90 000 km<sup>2</sup> y está delimitado por sus sitios sagrados: *Tee'kata* (el centro de las comunidades) en el centro; *Haramaratsie* (San Blas, Nayarit) al oeste; *Xapawiyeme* (Chalapa, Jalisco) al sur; *Hauxa Manaka* (Cerro Gordo, Durango) al norte; y *Wirikuta* (San Luis Potosí) al este (Durin, 2008). Ver Gráfico 4.

**GRÁFICO 4. Mapa de los cinco territorios sagrados para los huicholes**



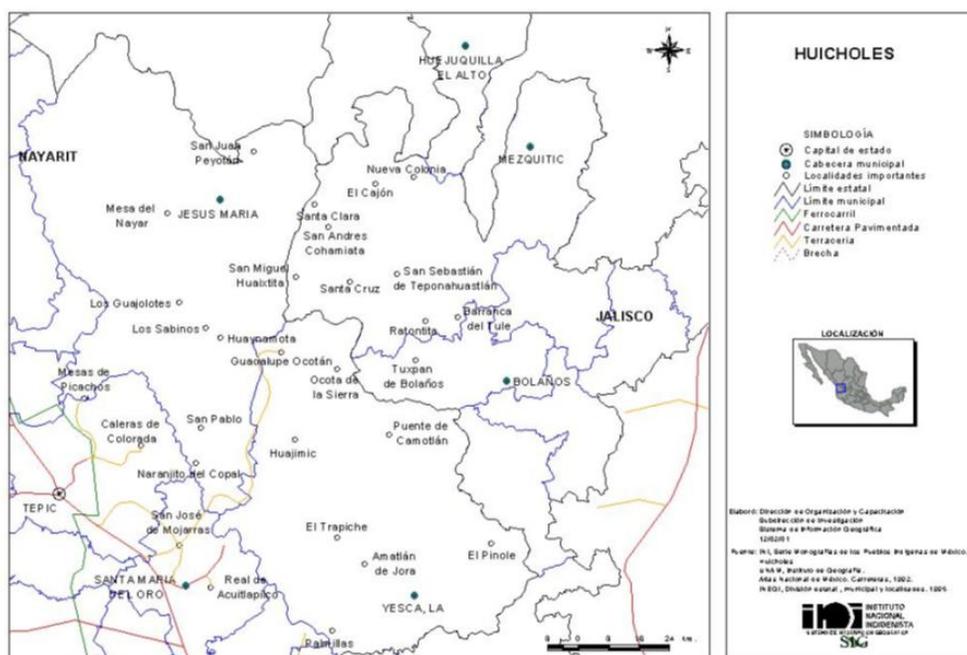
Fuente: Paul Liffman (2012)

Como explica Liffman (2012), los wixaritari redefinen constantemente sus límites geográficos y en el transcurso de los siglos, el sistema de organización social de los huicholes se ha extendido sobre cinco estados de México, constituyendo un vasto territorio ceremonial o *kiekari*. “El *kiekari* representa un modelo alternativo para la organización del Estado mexicano, dado que descansa en la reciprocidad, la integración del espacio sagrado y la reproducción de la cultura antes del capital” (pág. 38).

Los huicholes viven en 4 000 km<sup>2</sup> reconocidos oficialmente, sin embargo, su territorio ceremonial -al que tratan de tener acceso estacionalmente, sin reclamarlo en propiedad-, se extiende sobre un área mucho más amplia (veinte veces más grande). Aún más, el *kiekari* no es únicamente el territorio físico visible, es decir, este remite a gente, plantas, animales, formas de producción económica, organización social e intercambio ceremonial y, para pertenecer al *kiekari* se tiene que articular y reproducir sus “dramas ancestrales” (Liffman, 2012).

Los wixaritari que viven en el estado de Jalisco se encuentra asentados en tres grandes comunidades, donde residen los gobiernos tradicionales: San Sebastián Teponahuatlán (*Wautia*) y su anexo Tuxpan de Bolaños (*Tutsipa*), al sudoeste; Santa Catarina Cuexcomatlán (*Tuapurie*) al noreste; y San Andrés Cohamiata (*Tateikie*) y su anexo Guadalupe Ocotán (*Xatsitsarie*), al este. Ver Gráfico 5.

**GRÁFICO 5. Mapa de las comunidades wixaritari en México**



Fuente: INI

#### 3.1.4.4 *Algunas características identitarias de los Wixaritari*

En sierra huichola, la economía indígena gira en torno a una agricultura de autoconsumo cambiante pero primordial para su subsistencia. Otra de las actividades que realizan los huicholes son la cacería, la recolección y el pastoreo y algo de comercio. Como menciona Liffman (2012), todas estas prácticas, inclusive la ganadería, están ritualizadas.

Las actividades que no son gobernadas por rituales son controladas por fuereños, como por ejemplo la explotación forestal comercial, el cultivo de marihuana y amapola, la migración laboral agrícola y la producción de arte comercializado a nivel nacional. Asimismo, existe un cuerpo creciente de profesionales indígenas con educación universitaria, dedicados, sobre todo, a la educación, quienes gozan de una importancia política creciente (Liffman, 2012).

En líneas anteriores, se mencionó que los wixaritari han sido catalogados como una cultura muy cerrada que mantiene sus tradiciones casi “íntactas” a tal punto de ser mitificados. Como bien afirma la antropóloga H. Fajardo “ha sido una cultura muy volcada hacia sí, muy íntima de alguna manera que llegaron a ser un pueblo poco conocido. Los huicholes nunca han pedido la ayuda de otros ni han pedido más allá porque tenían una sobrevivencia económica muy precaria” (entrevista a H. Fajardo, 21 de mayo de 2012). Pero, es cierto también, que han sabido negociar con los no indígenas (gobierno, Iglesia, ONG, etc.) para conseguir apoyo principalmente en defensa de su territorio o para que sean dotados asistencia social. Lo corrobora la antropóloga B. Violante, al decir que “los wixaritari suelen alejar o acercar a los mestizos cuando les conviene.” (Conversación personal con B. Violante, 22 de octubre de 2012).

Otra característica de este pueblo, son los conflictos internos a causa de los problemas

de límites de sus territorios comunales. Como explica el fundador de la Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas, AJAGI, la Reforma Agraria fue irresponsable al realizar sobreposiciones de planos geográficos por una mala concepción del territorio de cada comunidad, “ningún plano representa el territorio físico real, por ejemplo a San Andrés Cohamiata le titularon 74 940 ha pero sólo le entregaron alrededor de 67 000 y el resto fue de territorio fue entregado a otros núcleos agrarios, lastimosamente esto ocasionó una complejidad al interior de las comunidades” (entrevista a C. Chávez, 18 de noviembre de 2012).

Sin duda alguna, cada comunidad tiene sus propias características identitarias por su propio proceso histórico. En las comunidades que se realizaron los trabajos de campo para esta investigación, se advierte que San Andrés Cohamiata es la comunidad con más vinculación a las instituciones gubernamentales; San Miguel Huaixtita se caracteriza por un alto grado de educación en sus pobladores y Mesa del Tirador, al cohabitar cerca de un poblado mestizo, es la comunidad con importantes cambios culturales.

Como parte de sus características identitarias están las celebraciones de fiestas/ceremonias y las peregrinaciones que serán analizadas más profundamente en el capítulo IV.

#### 3.1.4.5 *Organización Social Wixarika*

Para hablar de la organización social de los huicholes, es importante hacerlo desde el nivel micro. Esta organización social inicia en los caseríos, los cuales son habitados por familias extensas; la casa más antigua de este caserío se distingue por la presencia de un patio en torno al cual se encuentran habitaciones separadas entre sí y el *xiriki*<sup>38</sup>. Este

---

<sup>38</sup> El *xiriki* es una habitación de adobe y techo de paja donde se guardan las reliquias de la familia y una

pertenece al jefe de familia, y alrededor de esta casa se encuentran las demás de los otros miembros de la familia. Esto podría explicar la patrilocalidad en la gran mayoría de casos, así como la gerontocracia y el patriarcado (Fajardo, 2010).

Las obligaciones ceremoniales de los huicholes se vinculan con un linaje, de tal manera que aunque haya desplazamiento hacia otro caserío por la patrilocalidad, la asistencia a las ceremonias del *xiriki* de origen es obligatoria para los hijos del matrimonio, y por ende para sus padres, aunque vivan en otro caserío (Fajardo, 2010, pág. 28).

Al juntarse varios linajes -matrimonios no legalizados-, se origina un entramado de relaciones sociales que consolidan en un segundo nivel de interrelación social, basado en el mismo esquema de un punto referencial sagrado llamado *tuki*<sup>39</sup>. Esta unión de varios linajes está expresada a través de los *jicareros*<sup>40</sup>, que son miembros seleccionados de todos los linajes de un área específica. Los *jicareros* tienen la función de cuidar la *jícara* de una entidad-ancestro comunal durante cinco años y asistir a todas las ceremonias grandes de la comunidad. Entonces, una comunidad sería el conjunto de relaciones que se realizan entre los centros ceremoniales (*tuki*) el cual alberga un conjunto de adoratorios (*xirikite*) donde se reúnen los grupos domésticos, los cuales a su vez tienen sus ranchos. Cada grupo de *jicareros* tiene un jefe quien trabaja conjuntamente con el *kawiteru*<sup>41</sup> (anciano que aconseja y que ha tenido varios cargos comunales) en la organización de sus fiestas.

---

muestra de la semilla del maíz que se sembrará la temporada siguiente. Tiene un uso ceremonial. Xirikite en plural.

<sup>39</sup> El *tuki* es un centro ceremonial, similar al *xiriki*, que enlaza a diversos linajes de cierta área geográfica.

<sup>40</sup> El número de *jicareros* está conformado por parejas y varía en cada región. Por ejemplo en San Miguel Huaixtita hay 25 *jicareros* en el *tuki* principal.

<sup>41</sup> El *kawiteru* es aquel que conoce el orden de las ceremonias y los papeles de cada uno de los participantes en ella. Su cargo es vitalicio e inicia su formación desde la infancia, seleccionado y entrenado por un predecesor.

La “entidad-ancestro” de mayor relevancia en sus ceremonias es el hermano mayor, llamado *Maxa-Venado*, el cual es equiparado con el peyote. También, los *jicareros* tienen la obligación de viajar cada año a Wirikuta para llevar las ofrendas a los diferentes sitios sagrados en este peregrinaje, como también recolectar el peyote necesario para una de las fiestas grandes llamada la fiesta del peyote.

El *mara'akame* (chamán) es un personaje central e importante en la organización social de los huicholes, es el interlocutor entre las *entidades-ancestros* y la gente, preside las ceremonias ya sea en el *xiriki* o en el *tuki*, es guía, terapeuta y curador de enfermedades. Son ellos, también, quienes seleccionan a los *jicareros* y otorgan las funciones ceremoniales específicas a los miembros de la comunidad del *tuki*. “El *mara'akame* es la clave social que amarra el linaje y los linajes entre sí al precisar una causalidad sagrada de los eventos individuales o colectivos” (Fajardo, 2010, pág. 30).

En cuanto al tipo de organización socioterritorial actual, ésta se basa en los *tukite* (plural de *tuki*). “La centralidad del *tuki* se debe a que es el espacio físico donde se condensa y materializa la red de relaciones entre los linajes de los vivos y de los ancestros. Su conservación y cuidado brinda al bienestar actual y del futuro de las generaciones.” (Fajardo, 2010, pág. 42). Además, la propiedad de las tierras es legalmente de la comunidad, *el costumbre*<sup>42</sup> (usos y costumbres) otorga derechos de uso permanente.

Con la reforma agraria del siglo XX, al crear la denominación de las comunidades indígenas, se introduce otro tipo de autoridades que son los representantes de *bienes comunales*, estructuras basadas dentro del esquema histórico su organización social del

---

<sup>42</sup> Los huicholes masculinizan al sustantivo costumbre.

patriarcado y de los *tukite*, como afirma S. Durin en (Fajardo, 2010). Este órgano de representación comunal agraria surgió de la necesidad de la defensa o de la mediación ante el gobierno, en la resolución de conflictos territoriales tanto internos como externos

En la actualidad se encuentran los siguientes cuerpos de autoridades:

a) El patriarca

b) El gobierno tradicional

En el gobierno tradicional las autoridades son designadas por los *kawiterutsixi* o *mara'akate* -a través de sueños-. Esta estructura organizacional es renovada cada año y está conformada por las siguientes autoridades:

1. Un gobernador<sup>43</sup> tradicional y su suplente quien coordina, gestiona los apoyos a la comunidad.
2. Un juez Tradicional (alguacil), quien resuelve los conflictos internos como peleas por deudas, violencia doméstica, conflictos por hijos, etc.
3. Un capitán tradicional que también se encarga de los conflictos internos.
4. Jefes de *topiles*<sup>44</sup> tradicionales.
5. Secretario tradicional y suplente.
6. Tesorero tradicional y suplente.
7. *Topil* del gobernador tradicional y de su suplente.
8. Comisario tradicional local. En cada localidad hay un comisario.

---

<sup>43</sup> SEDESOL registra once gobernadores huicholes en toda la Sierra que corresponden a la misma cantidad de comunidades agrarias registradas.

<sup>44</sup> Los *topiles* son especies de policías que resguardan la seguridad de las comunidades.

Los asuntos que atienden las autoridades tradicionales son concernientes a las relaciones con las instituciones y sus programas, como también, atienden la organización interna para la infraestructura comunal, así como la aplicación del derecho consuetudinario. A inicios de enero, los nuevos integrantes del gobierno tradicional toman sus cargos y se presentan en los municipios al que pertenece sus comunidades para registrar su inicio de funciones. En la asamblea comunal, las nuevas autoridades presentar su programa de acciones así como los salientes la rendición de cuentas de su administración y de obras ejecutadas.

c) Las autoridades de bienes comunales

El sistema de representantes de bienes comunales ha presentado algunos cambios como el involucramiento de las mujeres. Está conformado de la siguiente manera:

1. La Asamblea General como el orden supremo. Las asambleas son un espacio donde se ejerce una democracia directa; ahí se toman las decisiones y se incide en la cuestión pública. Dicha asamblea general de comuneros es la máxima autoridad de la comunidad y es el órgano de enlace con los poderes públicos. Estas reuniones son el resultado de la necesidad de obtener el reconocimiento de las tierras de la comunidad. La legislación agraria condujo a conformar el Comisariado de Bienes Comunales y dicha figura ha sido incorporada desde los años cincuenta y reinventada como parte de las autoridades de la comunidad. Sus reuniones son cada tres meses para tratar desde asuntos financieros hasta conflictos agrarios.
2. Comisariado de Bienes Comunales: 1 Presidente de Bienes Comunales, su suplente y tesorero.

3. Concejo de Vigilancia: 1 presidente, 2 secretarios.
4. Comisión de Concertación Agraria: 21 concertadores agrarios, presidente, tesorero y secretario. Todos los cargos duran 3 años y son elegidos en la Asamblea General.

Las autoridades de bienes comunales se encargan de los asuntos relacionados con la posesión de la tierra y la explotación de recursos naturales.

c) El Concejo de Ancianos<sup>45</sup>

El concejo de mayores lo conforman quienes han cumplido con sus obligaciones civiles y religiosas para con la comunidad, aparte del hecho de que cuentan con el conocimiento de las tradiciones del grupo, son los miembros más respetados y venerados de la comunidad. Tienen un presidente, tesorero y secretario. Su cargo dura 3 años. Como S. Durin (2003, pág. 257) afirma, “lo que permite ser nombrado autoridad en cualquiera de estos puestos es la participación en la red socioceremonial”.

e) La Unión Wixarika de Centros Ceremoniales de Durango, Jalisco y Nayarit

En el nivel de organización social étnico-estatal, la primera instancia en formarse fue la otrora Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIHJ) conformada en 1990 por el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) y el auspicio del INI cuyo objetivo era reagrupar a las comunidades administrativamente. La UCIHJ agrupaba las comunidades tradicionales y agrarias de las tres comunidades jalisciense y prontamente se volvió semiautónoma gracias al financiamiento adicional que recibía de ONG independientes que luchaban por los derechos indígenas y buscó dirigir una estrategia de

---

<sup>45</sup> En los tiempos del Plan Huicot (Plan desarrollista para los Huicholes, Coras y Tepehuanos en el gobierno de Luis Echeverría) se inicia la conformación y la legalización de la figura del Concejo de Ancianos, que a la fecha sólo está legalizado en Santa Catarina pero presente en otros *tukite*.

lucha en pro de los derechos regionales a la tierra, regular los procesos extractivos y fomentar la producción y el comercio autosuficiente (Liffman, 2012).

Una vez que ganó la presidencia el Partido Acción Nacional en 2000, el gobierno eliminó la UCIHJ y reemplazó al INI con la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), para canalizar el dinero proveniente del sector privado en lugar del Estado. Actualmente, la conexión con el Estado es a través de la Unión Wixarika de Centros Ceremoniales de Durango, Jalisco y Nayarit A.C (UWCC) creada por la CDI en 2003. La presidencia de esta organización es rotativa entre las tres grandes comunidades huicholas, casi siempre se encarga el puesto al Presidente de Vigilancia elegido en las asambleas comunales. La mayoría de huicholes que han participado en la UWCC son de la comunidad de San Andrés Cohamiata

En resumen, la organización social de los wixaritari muestra tres niveles: el nivel del *xiriki* o grupo familiar, el nivel *tuki* o centro ceremonial, el nivel comunitario y el nivel ético-estatal. Las comisiones agrarias oficiales, los cargos cívico-religiosos de la comunidad y la mucho más extensa jerarquía de adoratorios, templos y sitios sagrados constituyen la base formal para integrar el territorio (Liffman, 2012, pág. 118). Un territorio (*kiekari*) que está compuesto desde la unidad doméstica con los *xiriki*, los templos que conjuntas a estas unidades domésticas, los *tukite*, y los cinco puntos cardinales de la creación que definen los límites este, sur, oeste, norte y centro del territorio.

#### 3.1.4.6 *La legitimación de autoridades en el conflicto de Wirikuta*

Después de comprender la organización social de los wixaritari, es indispensable analizar la legitimación de los representantes huicholes en el conflicto de Wirikuta.

Previamente se había mencionado la existencia de conflictos internos para determinar quién o quiénes son los representantes en la defensa de Wirikuta.

Por un lado, está el Frente de Defensa de Wirikuta (FDW) encargado de la defensa legal, de evidenciar mediáticamente el conflicto, de programar acciones en contra de la minera e informar del caso ante las asambleas comunales. En la página oficial del FDW se reconoce como único espacio de coordinación en conjunto con las comunidades wixaritari para las gestiones jurídicas, administrativas y estrategia políticas, y en general en todos los ámbitos en que sean afectados y violentados en sus derechos individuales y colectivos como pueblo indígena Wixaritari y en defensa de los sitios sagrados de la zona de Wirikuta. La comunidades que avalan al FDW son San Sebastián Teponahuatlán y su anexo Tuxpan de Bolaños, Santa Catarina Cuexcomatlán, y Bancos de San Hipólito (municipio de Mezquital, Durango). Las organizaciones que forman parte son la Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas (AJAGI), el Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA), Masacalli, autoridades del Ejido Las Margaritas, Pueblo Mágico de Catorce A.C., entre otras.

La no participación de la comunidad San Andrés Cohamiata en el FDW se debe a los conflictos de territorio internos entre las principales comunidades huicholas. Para San Andrés Cohamiata, los representantes ante el conflicto de Wirikuta es la Unión Wixarika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit, A. C. (UWCC).

En los diarios de campo se evidencia la importancia, respeto y legitimidad a su organización social en la defensa del territorio de Wirikuta: “Ahora nuestra defensa es con nuestras autoridades y no esperar que nadie nos defienda” menciona Rafael, comunero de

Santa Catarina (diario de campo 1 de octubre de 2012); “Tenemos que confiar en nuestras autoridades, ellos saben hacer su trabajo. Nuestras autoridades tradicionales y agrarias tienen la gran responsabilidad de intentar resolver este conflicto” afirma Pedro, comunero de San Miguel Huaixtita, (diario de campo, 18 de octubre de 2012); “Nuestras autoridades saben lo que hacen en este conflicto” menciona José de la comunidad de Mesa del Tirador (diario de campo 11 de septiembre de 2012).

Queda claro que cada comunidad ha buscado sus propios representantes externos en este conflicto porque el Estado mexicano no reconoce la forma de organización social propia de los huicholes. Como se mencionó, la organización social legítima para los wixaritari son sus autoridades tradicionales y agrarias por lo que, cada entidad que se diga representar a los huicholes son creadas por la ausencia del reconocimiento de sus propias autoridades a nivel federal. La imposición de “representantes” desde las instancias de gobierno tiene por objeto la institucionalización de la cultura indígena.

#### *3.1.4.7 El conflicto socioambiental desde el pueblo Wixarika. La peregrinación a Wirikuta*

Es importante destacar que el pueblo huichol ha vivido conflictos agrarios desde el siglo XIX hasta la actualidad. Su historia está cargada de luchas internas por la legalización y reconocimiento de sus tierras en comunidades, así como de conflictos externos con mestizos invasores. Sus esfuerzos por recuperar sus derechos de acceso -aunque no completamente- a su territorio se intensificaron en los años noventa bajo el amparo de la Convención 169 de la OIT, del apoyo legal de la Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas, AJAGI, desde la voz de los líderes políticos huicholes en la otrora Unión de Comunidades Indígenas Huicholas y el contacto con los movimientos indígenas emergentes

en esa década, por lo tanto, el conflicto de Wirikuta es uno más de sus múltiples conflictos territoriales<sup>46</sup>.

Para entender la defensa de los huicholes a este territorio semidesértico, es indispensable analizar la importancia de su peregrinación. Se había mencionado que Wirikuta es uno de los cinco sitios sagrados para los huicholes, hacia donde realizan peregrinaciones anuales efectuadas por los *jukurikate* (*jicareros*) quienes son los encargados de los *tukipa* y de los *xirikite*, los peregrinos deben cumplir con esta labor durante cinco años y son escogidos por el cantador más viejo del rancho o del *tukipa* a través de un sueño, sin embargo, la selección no siempre es onírica, ya que los cargos se heredan de padres a hijos o de abuelos a nietos o, como propone Durin (2008) son escogidos para pagar una manda. El viaje a Wirikuta dura aproximadamente quince días, tomando en cuenta que la realizan en autobuses.

Para comprender la peregrinación a Wirikuta, se debe partir de la cosmovisión de los wixaritari que se fundamenta en el principio de una “lucha cósmica entre el inframundo y el cielo, entre la oscuridad y la luz, es decir, entre la noche y el día.” Esta lucha es importante en el concepto que los huicholes mantienen de la transformación simbólica manifiesta en su religión, es decir, para ellos, “todo lo existente está sujeto a constantes metamorfosis, noción con la que dan carácter y sentido a sus deidades, las cuales, gracias a este pensamiento, logran tener una o más identidades a la vez”. Los huicholes piensan que los creadores del universo (deidades<sup>47</sup>) son una parte sustancial de la naturaleza, y ellos como

---

<sup>46</sup> Para mayor información sobre la historia de conflictos territoriales, revisar (Fajardo, Resolución de conflictos en Comunidades Huicholas, 2010).

<sup>47</sup> En esta investigación se utilizará deidades, ancestro o antepasados para referirse a los creadores del universo huichol.

hombres son parte de esa naturaleza, pero transformados en seres humanos, y son, justamente sus antepasados quienes habitan en Wirikuta.

Al peregrinar a Wirikuta, cada *jicarero* lleva consigo una *jícara* como “símbolo comunicante” entre él y su antepasado. “El peregrino representa a todo un sector de su comunidad y al grupo doméstico al que pertenece” (Gutiérrez, 2002, págs. 30-31-279).

La peregrinación a Wirikuta estructura sus prácticas religiosas, su sistema de parentesco, su ciclo festivo/ritual y su ciclo agrícola. En la peregrinación a Wirikuta, los *jicareros* dialogan con sus antepasados, les dejan ofrendas y recogen agua de diferentes manantiales para sus ceremonias. Las peticiones que realizan a sus antepasados son cuidar sus cosechas y tener un entorno adecuado para reproducirse; en términos concretos: que el maíz crezca gracias a la lluvia producida en los rituales que los *jicareros* realizaron en Wirikuta. La peregrinación a Wirikuta tiene una razón vital, por lo tanto la defensa ante la presencia minera tiene toda justificación.

Asimismo, los *jicareros* recolectan el peyote, *hikuri*, el cual es venerado y utilizado en la mayoría de sus rituales. Los *wixaritari* asignan una importancia fundamental a esta cactácea porque, según sus creencias, son los corazones de sus antepasados deificados, por lo tanto, los peregrinos deben adentrarse al desierto de San Luis Potosí donde les esperan sus antepasados, y ofrecerse en forma de *hikuri*. El peyote y la peregrinación a Wirikuta son partes estructurales de la cultura huichola que tiene relación con los ciclos agrícola-festivo/ritual en su totalidad (Gutiérrez, 2002). Esta relación, peregrinaciones-ciclo agrícola y peregrinaciones-ciclo festivo/ritual, son el tema principal en esta investigación para entender la noción de desarrollo y de bienestar en el conflicto minero desde los huicholes.

La gente inscribe las concesiones que quiere en las imágenes de las *jícaras* votivas y se encuentra la reciprocidad de sus ancestros en el agua y el peyote que traen de vuelta. El peyote permite el diálogo con sus ancestros y ver sus caras (*nierika*)<sup>48</sup>. Estas visiones aconsejan y reparten dones que serán reproducidos en futuras obras de arte y en ofrendas de sacrificio. A cambio del tributo, los ancestros garantizan lluvias seguras y buena salud para la gente, los animales y las plantas. Si las lluvias son escasas o si prevalece el hambre y las enfermedades, es muy probable que los ancestros hayan sido desatendidos, entonces, un encargado de ceremonias de sacrificio o un chamán adivinará que *Tatewari* (“Nuestro Abuelo”, la divinidad del fuego que transmite conocimiento visionario) quiere que la gente ofrezca sacrificios (Liffman, 2012, pág. 101).

A pesar de los conflictos internos por la legitimidad de representantes ante el conflicto de Wirikuta, principalmente entre las comunidades de Santa Catarina y San Andrés, el reconocimiento de la importancia, valor simbólico y vital de Wirikuta es unánime entre todos los huicholes. En la Asamblea General de la comunidad de San Sebastián Teponahuaxtlán, celebrada los días 9, 10, y 11 de septiembre de 2012<sup>49</sup>, se resolvió no permitir ninguna extracción minera en ningún territorio de wixarika (no únicamente en Wirikuta) y sancionar drásticamente a quienes sean encontrados culpables de negociar con empresas mineras. Asimismo, en los diarios de campo realizados en comunidades huicholas

---

<sup>48</sup> *Nierika* significa “ver” o “visión”.

<sup>49</sup> La Asamblea General de la comunidad de San Sebastián Teponahuaxtlán, (*Wautia*), acuerda estar en contra de toda extracción minera en el territorio del pueblo wixarika. Se castigará a quienes se compruebe que están teniendo algún trato con empresas mineras. El castigo será de acuerdo a sus usos y costumbres a la primera vez y, si reiteran se les quitará el derecho de comuneros. Sancionar a cualquier organización civil que promueva las actividades mineras. Vigilar cualquier inicio o anomalía de incursiones mineras. Presentar esta resolución a los medios de comunicación, Frente de Defensa de Wirikuta, SEMARNAT, Secretaría de Economía de México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, entre otras instituciones (Diario de campo, 8 de septiembre de 2012).

estudiadas (San Andrés Cohamiata, Mesa del Tirador y San Miguel Huaixtita) todos y todas los wixaritari están en contra de la presencia de empresas mineras en cualquier parte de sus territorios sagrados.

Un comunero de Tuxpan de Bolaños dice: “allá [en Wirikuta] se trae el agua para las comunidades y el peyote para no dormirse en los rituales, si cualquier empresa minera destruye Wirikuta, no habría más agua ni peyote y se acabaría la cosecha” (Diario de campo, 9 de septiembre de 2012); “Aunque yo haya sido minero, no dejaría que entren a dañar nuestro territorio sagrado así me paguen cuanto porque ahí está la vida”, dice Rufino Carrillo, oriundo de la comunidad de Mesa del Tirador (Diario de campo, 10 de septiembre de 2012); “Si explotan la mina no va a llover, no habrá el venado, no tendremos nuestras cosechas. Si destruyen a Wirikuta se nos acaba todo” menciona una comunera de la localidad de Amolera (Diario de campo, 11 de septiembre de 2012); dice Rosa Zambrano, una de las primeras habitantes de Mesa de Tirador “Si entra la minería a Wirikuta, se acabaría el peyote, se muere la gente”. (Diario de campo, 11 de septiembre de 2012); Aurelio, comunero de Mesa del Tirador asegura que “si explotan la mina no va a llover, no habrá el venado. Cuando se abrió la minería en Real de Catorce empezó la sequía” (Diario de campo, 8 de septiembre de 2012); “Aunque haya sido minero, no dejaría que entren a dañar nuestro territorio sagrado así me paguen cuanto”, dice Carlos Zambrano Carrillo oriundo de Mesa del Tirador quien trabajó 27 años en la minería de Bolaños y de Zacatecas operando maquinaria (Diario de campo 10 de septiembre de 2012). Estas afirmaciones demuestran el riesgo que causará la extracción minera en Wirikuta para el ciclo vital de los wixaritari.

Como se pudo constatar, existen diferentes testimonios de huicholes que han trabajado

en algunas empresas mineras y hay indicios de que los wixaritari han tenido un involucramiento indirecto en la minería regional como arrieros de sal desde la colonia (Durin, 2003). También existen algunos relatos de índole histórico sagrado de los huicholes que habla de la transformación de la sangre sacrificial en plata, lo cual podría verse como otro indicio de la imbricación wixarika en la minería (Liffman, 2013). La conexión entre los huicholes y la industria minera tiene su propia historia.

## **3.2 EL MÉXICO MINERO**

### **3.2.1 Breve historia de la minería en México**

La extracción de minerales en México tiene una larga historia; en la época colonial la “fiebre del oro” de los españoles no tenía límites. Cortés y sus soldados, como los nobles y los banqueros europeos que financiaban los “viajes de descubrimiento” en México, padecían de una enfermedad incurable y una insaciable sed de metales preciosos.

Como analiza Kurt Hollander (2012, pág. 46), “los españoles vinieron a México por el oro pero se quedaron por la plata” desde entonces, la ambición y explotación de la plata únicamente cambiará de dueño. La plata de México y el resto del continente representaron el 85% de la producción mundial entre 1500 y 1800, y desde el siglo XVI hasta el último cuatrimestre del siglo XIX, el uso de la plata mexicana como moneda corriente se extendía por toda Europa y Asia (Hollander, 2012). En el México colonial, la plata era sinónimo de riqueza y status, durante esta época el subsuelo le pertenecía a la Corona española, después de la Independencia, los depósitos mineros se convirtieron en “propiedad” de los terratenientes, tanto mexicanos como extranjeros. Es así como, los negocios mineros de México estuvieron en manos de la compañía norteamericana ASARCO (American

Smelting y Refining Co.) desde finales del siglo XIX hasta la década de 1960, siendo el monopolio más grande en la historia minera de México.

En 1961 el gobierno decretó la ley de mexicanización<sup>50</sup> de la minería favoreciendo a los capitalistas mexicanos y dándoles más control sobre los minerales extraídos del subsuelo y permitiéndoles adquirir grandes extensiones de tierra hasta entonces federales.

Entre 1988 y 1996, se emprendió un proceso gradual de privatización de las empresas mineras del sector público y reservas naturales. En ese período se desincorporaron cerca de 6.6 millones de hectáreas de reservas mineras nacionales, lo que representaba cerca del 98% de éstas. Además, en 1996 se reformó la Ley de Inversión extranjera favoreciendo la presencia de capital extranjero en los negocios mineros (Sariego Rodríguez, 2008).

En México las concesiones mineras se otorgan casi siempre en menos de un año y sin debate público. Además, las leyes mexicanas tratan a las compañías mineras como empresas de servicio público, por lo que se les permite revender o rentar la tierra, no explotar el subsuelo hasta que el precio sea el que ellos consideran adecuado, expulsar a las comunidades, acceder a los mantos acuíferos, confiscar la tierra, y las concesiones que reciben duran cincuenta años y son fácilmente renovables<sup>51</sup> (Hollander, 2012).

La política neoliberal, en su máxima expresión, se visualizó en el gobierno de Salinas de Gortari con la puesta en venta de las empresas mineras en manos del gobierno, así como de su participación en el capital social de compañías mexicanizadas. Como resultado,

---

<sup>50</sup> La ley de mexicanización de la minería fue decretada el 5 de febrero de 1961 en la cual se obligaba a todos los consorcios extranjeros a poner a la venta y en manos de nacionales al menos el 51% de su capital social. Para mayor información consultar el texto de Sariego, Reygadas, Gómez y Farrera (1988) “El Estado y la minería mexicana. Política, trabajo y sociedad durante el siglo XX”.

<sup>51</sup> Ley Minera Mexicana publicada en el Diario Oficial de la Federación el 26 de junio de 1992. Texto Vigente. Última reforma publicada DOF 26-06-2006.

emergió un grupo de empresas con capital mayoritariamente mexicano que conforman, en la actualidad, el sector del “gran capital minero” integrado por los dos grandes consorcios monopólicos: Grupo México e Industrias Peñoles.

Después de la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) la inversión minera en México creció exponencialmente y desde la última década, México y los países latinoamericanos estamos asistiendo a un nuevo fenómeno en el sector de la mediana minería, la presencia de las empresas y capital canadiense. La minería es ahora la segunda industria más importante en México, detrás del petróleo, pero por encima del turismo, aportando con el 19% de la producción mundial (Hollander, 2012).

### **3.2.2 *La minería mexicana en la actualidad***

J. Sariego Rodríguez (2011) afirma que la minería mexicana actual “[está] asistiendo a una fase con perfiles nuevos que suponen una ruptura contrastante con el pasado reciente”, se podría hablar de tres novedades: la primera es la recomposición de la estructura de la propiedad dentro de la rama es decir, son nuevas empresas que aparecen en el escenario minero mexicano, especialmente las extranjeras canadienses; la segunda es la reconfiguración de la geografía de la minería así como la de sus impactos territoriales y la tercera es la aparición de nuevos actores políticos en un escenario conflictivo (Sariego Rodríguez, 2008).

Para el desarrollo de esta investigación realizaremos un análisis del primer y tercer cambio en la industria minera mexicana.

La aparición de empresas canadienses en México, necesariamente debe ser entendida en el contexto de la entrada de capital extranjero a raíz de la firma del Tratado de Libre

Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994, así como de la entrada en vigor de la nueva Ley Minera en 1992 y su Reglamento en 1993, la cual liberalizó una serie de controles sobre concesiones, como el tamaño de las superficies concesionadas, el período de su duración -hasta 50 años- y la comprobación de trabajos regulares. También habrá que tomar en cuenta el alza de los precios de los principales metales a nivel internacional. Todos estos factores explican los incrementos significativos de los inversionistas extranjeros dentro de la minería mexicana<sup>52</sup>. La presencia de empresas mineras canadienses no es únicamente dentro del Estado mexicano sino que su monopolio abarca casi toda Latinoamérica con un crecimiento abrupto en las dos últimas décadas<sup>53</sup>.

La minería canadiense se caracteriza por ocupar y ampliar significativamente la mediana minería, utilizando la técnica de cielo abierto<sup>54</sup>, los sistemas de empleo que generan son reducidos, además ocupan un territorio geográfico estratégico, el norte de México. Como lo asevera Sariago “la expansión de la frontera minera en el norte de México es en gran medida obra de las empresas canadienses” (Sariago Rodríguez, 2008, pág. 150).

Este florecimiento de la inversión canadiense, que no tiene precedente en la historia minera de México y de América Latina, está relacionado con el liderazgo que algunos centros financieros de ese país han asumido en el sector del capital de riesgo. En particular las Bolsas de Valores de Vancouver y de Toronto son hoy los centros neurálgicos para las

---

<sup>52</sup> Anexo 5: Empresas con capital extranjero en México.

<sup>53</sup> Anexo 6: Distribución por país de origen de las empresas minero-metalúrgicas.

<sup>54</sup> La lista de estragos al medio ambiente causados por la minería, especialmente a cielo abierto, ha sido un tema ampliamente estudiado y conocido en América Latina. Son severas las consecuencias ecológicas, la modificación agresiva e irreversible del paisaje y del subsuelo, los impactos en comunidades aledañas, los efectos sociales y jurídicos, la desecación de mantos acuíferos, así como la formación de enormes montañas de desechos que generan dañinos drenajes ácidos son ejemplos del desastre ambiental causado por la minería.

grandes empresas y proyectos de exploración y explotación mineras, allí se concentra casi la totalidad del capital recaudado para llevar a cabo en el mundo nuevos proyectos de exploración y explotación minera<sup>55</sup>.

Sin llegar a poner en duda el rol hegemónico de los dos grandes consorcios mineros mexicanos (Grupo México e Industrias Peñoles), las empresas canadienses que operan en el territorio mexicano se han caracterizado por ocupar y ampliar significativamente el nicho de la mediana minería que, al menos durante cerca de tres décadas, había entrado en un marcado proceso de declive productivo.

En muchos sentidos la minería parece ser un buen reflejo de lo que está sucediendo en la economía, la sociedad y el Estado mexicano. La liberalización de las leyes en materia minera y la apertura incondicional al capital extranjero expresan con claridad los rumbos neoliberales de la nueva política económica que rompen de forma abierta con la vieja tradición nacionalista que reivindicó por décadas el principio del dominio directo de la Nación sobre los minerales y el petróleo del subsuelo.

El tercer cambio con respecto a la minería mexicana es la aparición de nuevos actores políticos en un marco conflictivo. En todo el continente, las minas a cielo abierto y la extracción por lixiviación están remplazando a la minería tradicional de túneles subterráneos y fundidoras. Las nuevas técnicas, diseñadas para extraer concentraciones de metal muy pequeñas, son mucho más agresivas para el medio ambiente local debido a su altísimo consumo de agua y la contaminación que pueda causar. Además, los proyectos

---

<sup>55</sup> Vancouver es pues hoy la capital mundial de la minería y está a la vanguardia en cuanto a recursos tecnológicos, geología, técnicas y equipos de exploración y extracción mineras, metalurgia, etc. La importancia de este centro financiero en relación con la minería mexicana puede apreciarse en estas cifras: en 1996 se estimaba que cerca de 100 de un total de 800 empresas registradas en la Bolsa de Valores de Vancouver estaban operando en México (Sariego Rodríguez, 2011).

mineros a gran escala llevan consigo problemas de violencia, deterioro de la salud, corrupción, entre otros, que no necesariamente compensan los beneficios económicos que promete la apertura de una nueva mina. Todo esto se ha redondeado en un creciente número de conflictos entre empresas mineras extranjeras y poblados a lo largo y ancho del continente<sup>56</sup>.

Muy importante es reconocer que los proyectos de minería afectan especialmente a los pueblos indígenas, “ya que una importante proporción de los depósitos de minerales aún no explotados -especialmente de oro- yacen bajo sus tierras” (Phillips, 2008, pág. 121). Las comunidades indígenas están en desventaja en los conflictos mineros, puesto que enfrentan grandes obstáculos cuando tratan de establecer títulos a sus tierras, son más pobres y están política y culturalmente marginalizados en sus países por lo que recurren a ONG y organizaciones de la sociedad civil por el apoyo legal y recursos que necesitan para remediar este desequilibrio de poder (Phillips, 2008).

Además, la transnacionalización está implicando que un conjunto de actores globales del desarrollo capitalista, como las empresas y los bancos internacionales que las financian, se están haciendo presentes en lugares remotos y espacios rurales que habían estado por mucho tiempo lejanos de la presencia del Estado. Porque -algo que resulta muy importante tener en cuenta-, los lugares hacia donde se ha expandido esta tercera frontera minera representan algunos de los sitios de pobreza y olvido institucional por parte de las agencias del gobierno desde hace ya varias décadas. Este es el caso de las poblaciones de la Sierra Madre Occidental, pero también lo es el de la Montaña de Guerrero, los Altos de Chiapas, o las sierras poblana y oaxaqueña.

---

<sup>56</sup> Anexo 7: Conflictos mineros en América Latina.

Todos estos aspectos han dado lugar a un sinnúmero de conflictos entre comunidades campesinas (mestizas e indígenas) y empresas canadienses, en particular en los territorios norteños de México. Las causas suelen ser siempre las mismas: despojo de tierras, contaminación de aguas y suelos, desplazamiento de poblaciones, convenios entre ejidos y empresas que favorecen desmedidamente a las segundas en perjuicio de los primeros, oferta muy reducida de empleos a la población local con relación a los trabajadores calificados traídos de fuera y, en general, con promesas nunca cumplidas de beneficios y desarrollo para las comunidades afectadas<sup>57</sup>.

Estos conflictos en las regiones mineras presentan aspectos novedosos. Se trata, en primer lugar, de enfrentamientos que oponen a las empresas, no ya con los sindicatos mineros -como comúnmente había sucedido hasta hace poco- sino con pobladores campesinos e indígenas que están viviendo los efectos de desintegración de sus territorios y su reestructuración a partir de la presencia de las actividades mineras. Estos nuevos actores de la minería regional se organizan a través de sus redes tradicionales basadas en formas variadas de solidaridades primordiales, utilizando para ello los cauces legales a los que tienen derecho por ser ejidatarios o comuneros. Pero además, estos conflictos, como las causas que los originan, adquieren cada vez un carácter más marcadamente global. Esta tendencia se muestra con claridad cuando se observa que estos nuevos conflictos mineros tienden a trascender sus lugares de origen y proyectarse en una esfera global a través de alianzas diversas de los pobladores afectados con frentes de solidaridad, organizaciones no gubernamentales, movimientos ecologistas y defensores de los derechos humanos. Otra problemática que aparece en esta nueva era minera mexicana y latinoamericana, es la

---

<sup>57</sup> Quizás el primer conflicto de este tipo fue el que estalló en Cerro de San Pedro, poblado localizado a escasos 12 km de la ciudad de San Luis Potosí.

tensión y pugnas entre poblaciones; como ejemplo puede citarse el caso de Wirikuta, en el que la división entre quienes están a favor y en contra de la minería está muy marcada, lo que ocasiona tensiones entre los wixaritari y los catorceños<sup>58</sup>.

De tal forma que, entramos en conflictos de dimensiones irreconciliables “analíticamente el problema parece bastante complejo y, por el cada vez mayor número de conflictos en que están inmiscuidas las compañías canadienses y las comunidades locales, toda discusión de la materia suele polarizarse” (Phillips, 2008, pág. 131). Las compañías mineras se presentan con el sello de prosperidad y desarrollo ante los gobiernos que, si bien es cierto hay un incremento económico no igualitario, las consecuencias siempre han sido mucho mayores, especialmente cuando la mina terminó su proceso extractivista -la duración de la extracción es de 10 hasta 40 años- los pueblos quedan totalmente abandonados.

### **3.2.3 *El Pueblo Catorceño. Las minas de Real de Catorce***

Otro de los actores importantes en el conflicto socioambiental estudiado son los pobladores que habitan a lo largo de toda la ruta sagrada del territorio de Wirikuta, congregados en siete municipios del estado de San Luis Potosí. Una de las empresas mineras que operará en parte del territorio de Wirikuta es First Majestic, con su subsidiaria Minera Real Bonanza, la cual tiene presencia oficial en el municipio de Catorce, por tal razón el trabajo de campo se realizó en este municipio.

A la población catorceña no se la puede considerar como un grupo homogéneo, puesto que hay muchos actores interactuando en un mismo territorio que tiene dos características

---

<sup>58</sup> También se podría citar los problemas de salud en las comunidades aledañas a las minas, especialmente entre las mujeres; alcoholismo, prostitución y violencia doméstica, entre otros.

fisiográficas y topográficas diferentes: por un lado, está la gente del Bajío Potosino y por otro, los pobladores de la Sierra que, aunque comparten una misma tradición cultural (todas las comunidades tuvieron su origen en la Colonia precisamente por el surgimiento de la actividad minera en los siglos XVI, XVII y XVIII), participan de una manera diferenciada en el sistema productivo-económico. A groso modo, las comunidades del Bajío, aunque prestaban algún tiempo mano de obra para trabajar en las minas, son comunidades campesinas con una agricultura de autosuficiencia, son pastores de chivas y de cabras; y por el otro lado, las comunidades que se asientan en la Serranía, fue gente que participó mucho más directamente con los trabajos de la minería viviendo las diferentes bonanzas mineras. Pero tanto los pobladores del Bajío como los de la Sierra son pueblos que se han desestructurado en los vaivenes de la actividad minera.

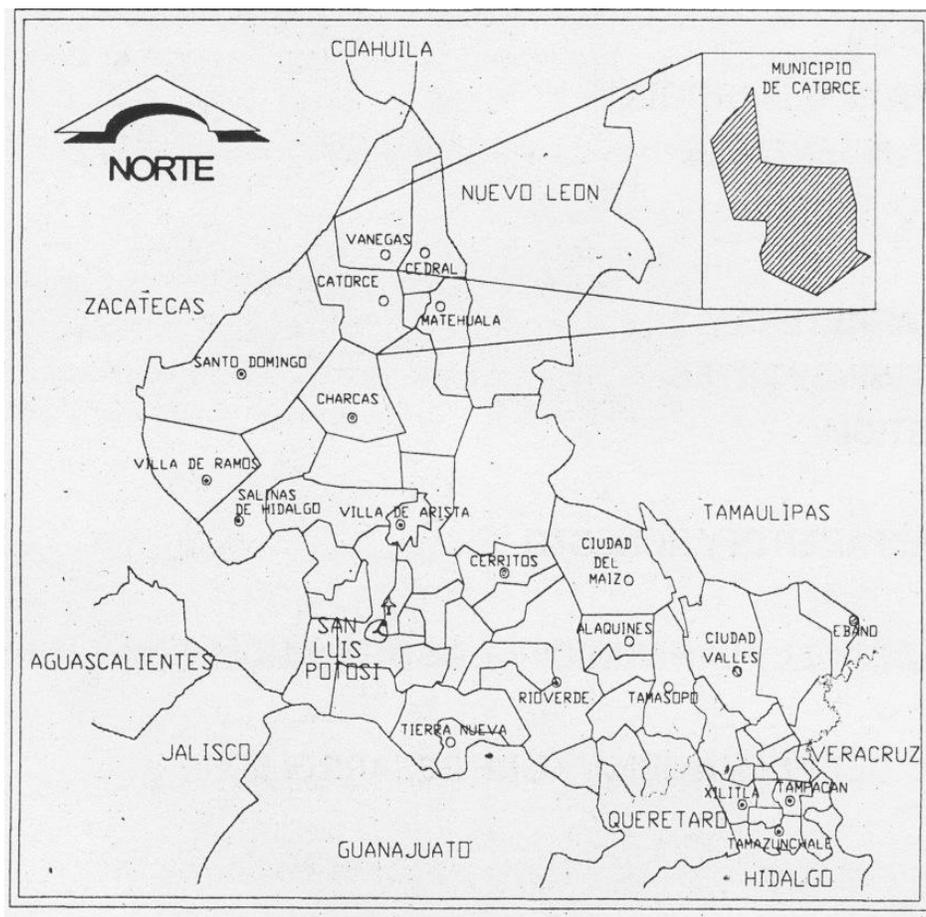
La comunidad local exhibe la complejidad de cualquier espacio social, en la mayor parte de los casos rural y urbano al mismo tiempo, con diferenciados niveles de pobreza - aunque buena parte de la actividad minera se desarrolla en ámbitos pobres-. Pero también conforman complejos entramados institucionales con tensiones entre zonas urbanas y rurales, conflictos históricos y visiones de desarrollo contrapuestas. No se trata, ciertamente de un polo con intereses claros ni armónicos.

### *3.2.3.1 Caracterización social y económica de los Catorceños*

El municipio de Catorce está localizado en la parte norte del estado de San Luis Potosí, en la zona Altiplano. Sus límites son: al norte el municipio de Vanegas; al noreste el municipio de Cedral, al este el municipio de Villa de la Paz; al sureste el municipio de Villa de Guadalupe; al sur el municipio de Charcas; al suroeste el municipio de Santo Domingo y

al oeste el estado de Zacatecas. La superficie total del municipio es de 1865.99 km<sup>2</sup> y representa el 3.08% del territorio estatal. Ver Gráfico 6.

**GRÁFICO 6. Mapa de ubicación del Municipio de Catorce**



Fuente: Municipalidad de Catorce

Catorce tiene una totalidad de 151 localidades, la población de las principales localidades en 2010 son: Real de Catorce (cabecera cantonal) con 1 392 habitantes, Estación Catorce con 1 180, Estación Wadley con 567, Guadalupe del Carnicero con 374 y La Cardoncita con 502. De acuerdo al Censo de Población y Vivienda de 2010, realizado por el INEGI, la población total del municipio de Catorce es de 9 716 personas, de las que 4 932 son hombres y 4 784 son mujeres.

La Sierra de Catorce es variada en su ecología, cuenta con una enorme extensión de bosques de encinas; una vegetación xerófita en la zona árida; y, en las cañadas o valles existen muchas huertas de árboles frutales que se riegan gracias a muchas filtraciones de agua. La sierra en general, cuenta con lugares muy secos y áridos, pero cuenta también con parajes de mucha agua, cañadas fértiles y agua subterránea por todos sus flancos. Debajo de esta sierra se encuentran minerales de plata, antimonio, mercurio, fierro, cobre, etc. (Cabrera Ipiña, 2004).

#### 3.2.3.2 *Sus orígenes*

La extracción mineral, el trabajo y las relaciones sociales en torno a esta actividad fue el escenario del auge de este municipio en el siglo XVIII. Los caminos transitados por comerciantes, trabajadores, indígenas y campesinos siempre comunicaron a Real de Catorce, su cabecera, con los pueblos del Bajío.

Durante ese tiempo era conocido como “Paraje de los Alamillos”; en 1772 se le da el nombre de “Real de Nuestra Señora de la Concepción de Guadalupe de Álamos”, para el año 1779 se cambia el nombre por “Real de la Purísima Concepción de Catorce” y en la Independencia, solamente “Catorce”. El Ayuntamiento en Catorce, comenzó hasta los primeros días de enero de 1793 en que se nombró a sus integrantes por parte del Intendente Bruno Díaz de Salcedo. El 19 de julio de 1826, el Congreso Constituyente del estado de San Luis Potosí ordenó, por medio del Decreto No. 44, la creación del municipio de Catorce (Catorce, 2010).

En 1773, Sebastián Coronado y Manuel Martínez encontraron una veta de plata, se atribuye a ellos el haber sido los descubridores de las minas de Catorce, en tanto que los fundadores de Real de Catorce fueron, en 1778, Bernabé Zepeda y Patricio Cuello. En el

siglo XVIII, Catorce creció en forma notable a consecuencia de la explotación minera. Fue entonces una época de bonanza, hubo fabulosos dispendios, se inició la construcción del templo, se construyeron capillas y llegó el ferrocarril.

En este período, conocido como el México borbónico, la minería y la metalurgia presentaron, en la zona correspondiente al actual territorio de Wirikuta, un auge sin precedentes, al mismo tiempo que los ecosistemas del sitio sufrieron una revolución ecológica, cuyos efectos han sobrevivido hasta nuestros días<sup>59</sup>. Se considera que la influencia del sistema minero-metalúrgico en la composición del paisaje de la Sierra de Catorce, durante el período comprendido entre 1772 hasta 1827, presentó la más importante alteración que han sufrido los ecosistemas en los últimos 300 años. Los procesos industriales minero-metalúrgicos, sumados a las operaciones de abastecimiento, construcción, mantenimiento de la infraestructura y eliminación de residuos generaron un régimen de disturbio que modificó la estructura funcionamiento del paisaje, provocando en algunas áreas la pérdida completa del suelo (SEGAM, 2008).

Como al principio no había lugar para procesar el mineral, se instalaron las llamadas haciendas de Beneficio donde se trabajaban los minerales bajo métodos imperfectos, que mejoraron gracias al procedimiento introducido en Pachuca por el minero Bartolomé de Medina en 1557. El mineral se podía recuperar en la misma mina y ser transportado ya fundido y en barras. Todo este trabajo de minas y patio de los socavones se realizaba a base de mucha gente, la mano de obra era la fuerza principal con que se contaba en aquellos días por lo que de inmediato se levantaba una gran población. Este primer auge de la industria

---

<sup>59</sup> Para una mejor revisión de la historia de la minería en el territorio de Wirikuta y sus impactos ambientales, ver Ávalos-Lozano, Aguilar-Robledo y Medellín-Milán (2007). La finalidad fundamental del trabajo de estos autores ha consistido elucidar las consecuencias ecológicas de las actividades minero-metalúrgicas realizadas en La Región de la Sierra de Catorce.

minera en Catorce comprendió el período desde 1773 hasta 1830 aproximadamente y contaba con más de 15 compañías mineras (Cabrera Ipiña, 2004).

Después de casi un siglo de inactividad, Catorce volvía a resurgir de la decadencia en que había caído por la crisis de sus minas y, además, de los avatares políticos de ese entonces. Empezó su segunda época de bonanza y prosperidad mucho mejor que en el anterior auge. Su población se duplicó gracias al impulso cada vez mayor que se le daban a las empresas mineras. Para ese entonces, eran las grandes empresas con cuantiosos capitales que monopolizaban las mejores minas de la región, la extracción minera se había convertido en toda una industria (Cabrera Ipiña, 2004).

En 1846 se fundó la Compañía Restauradora del Mineral de Catorce y sus actividades se suspendieron por la guerra de Estados Unidos en 1846. Un poco después surge la Unión Catorceña que explotó muchos años la Mina de San Agustín (la más importante de la región por esos tiempos). En 1861 se logró establecer en Real de Catorce una casa de moneda, la cual sólo funcionó 14 meses, debido a la guerra derivada de la intervención francesa. Dos años después, por la misma razón, la ciudad de Matehuala del estado de San Luis Potosí, fue declarada por el presidente Juárez como capital de la República y sede de los poderes federales y en tal condición permaneció hasta el 9 de enero de 1864.

En el lapso de 1881 a 1896, la minería de la región cobró impulso principalmente en el pueblo de Real de Catorce, las principales minas de esa época fueron Mina de la Luz, mina de la Purísima, mina de San Agustín, mina del Refugio, mina de Santa Ana, mina de la Concepción y mina de San José<sup>60</sup>. Por su influencia prosperó Matehuala y sus haciendas de

---

<sup>60</sup> En la mina de San José se explotó antimonio desde 1898. Está en la vertiente oeste de la sierra, cerca de estación Wadley donde se realiza la recolección de peyote por parte de los peregrinos huicholes de Santa Catarina. Es uno de los yacimientos más ricos de antimonio en el mundo porque durante cincuenta años se logró la cantidad de 50 millones de kilogramos de antimonio (Cabrera Ipiña, 2004). Esta mina está pensada en

beneficio, las cuales también operaron en Cedral, Vanegas, Biznaga, Laureles y Cañada de los Catorce. También en el año 1890 los señores Castillo y Pérez obtienen el permiso para construir la vía de ferrocarril entre Matehuala y Villa de la Paz. El tren denominado “La Nigua”, partía de la plaza principal hasta los patios de la mina de Santa María de la Paz. Su objetivo fundamental era el transporte del mineral para su beneficio. El propósito fundamental de este medio de transporte fue conectar minas, fundidoras y centros de embarque con los mercados situados en los Estados Unidos de América. Tres estaciones del Ferrocarril Nacional Mexicano se ubicaban en la región: Wadley, Catorce y Vanegas (que servía a Matehuala). “Tal fue la importancia de las actividades mineras, en la Sierra de Catorce, que en 1894 el Presidente Porfirio Díaz la visitó para inaugurar la maquinaria de Santa Ana en la Luz, Catorce” (SEGAM, 2008, pág. 138).

Paralelamente, desde el siglo XIX, se desarrollaron en la región algunas actividades económicas diferentes como la producción de mezcal y de fibra de lechuguilla e izote. En la primera mitad del siglo XX funcionó una fabricación de hule de guayule en Estación Catorce que llegó a tener importancia económica, en la actualidad la producción de mezcal, fibras y hule de guayule se han suspendido prácticamente.

La riqueza del mineral empezó a decaer en la primera década del siglo XX con escasez de plata nativa y metales colorados. Se suspendió la labor en muchas minas, las haciendas de beneficio dejaron de trabajar una tras otra hasta el cierre de toda actividad, así decayó el comercio en el pueblo y poco a poco esta situación se hizo gradualmente más grave, la gente al verse sin trabajo emigró hacia otras ciudades más prósperas. Para 1910, la época más esplendorosa de Catorce había pasado a la historia. El auge y debacle de los pueblos

---

ser re- abierta por la empresa canadiense First Majestic para el 2014.

que surgieron y vivieron de la explotación minera es una historia repetida en muchas regiones de México.

Para la Revolución Mexicana había muy pocas minas en Catorce, únicamente dos de ellas continuaban en funcionamiento. Para 1920 de los 25 000 habitantes que llegó a tener Real de Catorce, quedaban nada más 250 personas. Las dos últimas actividades mineras son cerradas en 1990 definitivamente (Cabrera Ipiña, 2004).

A pesar de todo el declive y desolación que sufrió Catorce tras el cierre de las empresas mineras, cada año el pueblo veía revivir su antigua población, aunque fugazmente, gracias a la devoción a la imagen de San Francisco de Asís, que trajeron los padres franciscanos cuando residían en Catorce. El 4 de octubre de cada año vienen a la fiesta de San Francisco entre veinte y treinta mil peregrinos desde las más apartadas regiones del país a cumplir sus promesas al santo de Catorce por algún favor recibido. En la fiesta de San Francisco, Real de Catorce y todo el municipio en sí, recobran su antigua bonanza por la gran afluencia de peregrinos católicos y la venta de diversas mercaderías, es una fiesta en la que los pobladores catorceños aprovechan para generar recursos económicos que los ayudarán a subsistir durante todo el año. De hecho, son las peregrinaciones y fiestas a San Francisco lo que ha sostenido económicamente al pueblo.

Así, a inicios del siglo XXI la región ha experimentado un notable incremento de las inversiones directas en actividades turísticas y de servicios, concentradas fundamentalmente en el pueblo de Real de Catorce al ser declarado “pueblo mágico”, mientras que la principal actividad económica del municipio continua siendo la agricultura ejercida por una buena parte de la población del municipio, esta actividad tiene como principales cultivos: maíz y frijol, alfalfa, lechuguilla, orégano, entre otros. La

comercialización de los productos se destina al autoconsumo y cuando se tienen excedentes se comercializa a nivel local o hacia la misma región.

La mayoría de catorceños aprovecha el turismo de su cabecera cantonal, Real de Catorce, para vender sus mercancías (plantas medicinales, alimentos, artesanías, etc.). Así como cualquier fuente de empleo que se les presente, como trabajos en el sector de la construcción, en las plantaciones de tomates o trabajos requeridos por la industria turística.

### 3.2.3.3 *Organización Social del Municipio de Catorce*

El gobierno del municipio de Catorce le corresponde al Ayuntamiento, el cual está integrado por el Presidente Municipal, el síndico y el cabildo formado a su vez por cuatro regidores de mayoría y dos regidores de representación proporcional; todos son electos para un período de tres años no reelegibles para el período inmediato pero sí de manera no continua mediante elección universal, directa y secreta (Catorce, 2010).

Está conformado de la siguiente manera:

1. Presidente Municipal: cuya función es el ejercicio de la Administración Municipal, y tendrá las atribuciones y funciones que señale la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, La Constitución Política del Estado, La Ley Orgánica del Municipio Libre y El Bando de Policía y Buen Gobierno de su Municipio.
2. Un Síndico: es el encargado de la defensa de los intereses municipales y de la representación Jurídica del Ayuntamiento y le corresponden las facultades y obligaciones contenidas en la Ley Orgánica del Municipio Libre del Estado de San Luis Potosí.

3. Cuatro Regidores de mayoría relativa: Los regidores son los encargados de vigilar la correcta prestación de los servicios públicos; así como el adecuado funcionamiento de las diversas ramas de la administración municipal.
4. Dos Regidores de representación proporcional.
5. Secretario: es el encargado del despacho de los Asuntos y para auxiliar al Presidente Municipal en sus funciones.
6. Tesorero: es el encargado de recaudar, distribuir, administrar y en general del control del erario municipal.

### **Sistema Ejidatario<sup>61</sup>**

El grado de autonomía que goza la unidad doméstica campesina del Bajío de Catorce es muy bajo, puesto que debe sujetarse a las reglas que rigen el mercado y a la difusa política ejidal. La familia campesina es la unidad de operación relevante para estudiar las relaciones políticas en un ejido. Dentro de ella se entiende la cooperación y coordinación de tareas. A nivel ejidal las familias están representadas por la asamblea ejidal; en esta instancia ciertos miembros son elegidos para representar los intereses comunitarios, en otras palabras, a estos individuos les es asignado el poder. Pero la asamblea de ejidatarios, en general la estructura ejidal, forma parte de un sistema mayor. La asamblea en realidad recibe poder delegado del Estado mexicano, a través de los canales burocráticos de la estructura agraria. El ejido se integra a la estructura municipal, a la estatal, para después ser integrada a nivel

---

<sup>61</sup> El establecimiento del sistema de ejidos fue durante la presidencia de Lázaro Cárdenas en 1934. En 1960 el 23% de la tierra cultivada de México eran ejidos. A raíz de la reforma legal promulgada el 6 de enero de 1992 por el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari, se terminó con el reparto agrícola y se inició la regularización de la tenencia de la tierra ejidal mediante el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE), mediante el cual se han entregado títulos de derechos parcelarios y títulos de propiedad de solares a cada ejidatario en particular, con lo que pueden llegar a ser dueños de los derechos de uso y ganancia de la parcela asignada, es decir, un ejido es una propiedad social de la tierra.

nacional. El ejido en México tiene tres órganos: la Asamblea, el Comisariado Ejidal y el Consejo de Vigilancia.

1. La Asamblea Ejidal es el órgano supremo del ejido, en ella participan todos los ejidatarios sin mediación alguna. Ésta se reúne cada seis meses ordinariamente, pero puede ser convocada en cualquier época a pedido del Comisariado Ejidal o del Consejo de Vigilancia, por iniciativa propia o por pedido de al menos 20 ejidatarios o del 20 por ciento del total de los ejidatarios; también un órgano fuera de la estructura ejidataria puede convocarla, tal sería el caso cuando aquéllas rehusaran convocar a la Asamblea o no lo hicieren en un plazo de cinco días, la Procuraduría Agraria podrá convocar a dicha asamblea ejidal.
2. El Comisariado Ejidal es un órgano ejecutivo, constituido por un Presidente, un Secretario y un Tesorero, cada uno con un suplente. Bajo su cargo está la ejecución de las determinaciones de la Asamblea así como la representación del Ejido para los efectos legales estipulados por la Ley Agraria, así como la administración de los bienes ejidales, éste tendrá las facultades que tiene un Apoderado General para actos de Administración, pleitos y cobranzas. Siendo éste un cuerpo colegiado, no debe confundirse con algún tipo de comisario, sino que para sus funciones depende del consenso de sus tres miembros.
3. El Consejo de Vigilancia se constituye por un Presidente, un Primer Secretario y un Segundo Secretario, cada uno tendrá su respectivo suplente. Éste cuerpo auditor actuará escrutando las actuaciones del Comisariado, asegurándose de que se cumplan las leyes agrarias, así como las internas dadas por el Ejido. Durarán en su

cargo hasta tres años, no pudiendo reelegirse por un período idéntico al que estuvieron bajo el carácter de propietario.

#### 3.2.3.4 *Algunas características identitarias de los Catorceños*

Para la caracterización identitaria de los catorceños, es necesario realizar una división entre los pobladores de la cabecera municipal Real de Catorce y los pobladores de las localidades o ejidos que se encuentran tanto en la Sierra como en el Bajío de Catorce.

La población de Real de Catorce está formada por los descendientes de las familias que no pudieron emigrar después de la crisis de la minería; por extranjeros de diferentes nacionalidades quienes invirtieron en la construcción de hoteles y restaurantes para atraer el turismo; por mexicanos de diversos estados del país que viven del turismo peregrino a San Francisco de Asís; por quienes regresaron a su pueblo a causa de malas experiencias urbanas o por las añoranzas de la vida pueblerina; y por hippies atraídos por la mistificación del peyote y la cultura huichola. Conjugándose así un entramado de heterogeneidades de identidades pero de convivencia pacífica aunque no conexas.

Mientras que la población de las localidades aledañas a la cabecera municipal o ejidatarios del Bajío Catorceño es una población campesina dedicada a las actividades agropecuarias, cría de animales, comercio y a actividades económicas que realizan en las ciudades cercanas o en proyectos agroindustriales.

Tanto la población de Real de Catorce como la del Bajío comparten en común la identidad minera, pues ha habido una interrelación entre estas dos zonas a través de la extracción de los minerales. En Real de Catorce vivieron los mineros propiamente dichos pero en la zona del Bajío se dio la producción de bienes que eran adquiridos por la

producción minera, entonces había una interrelación muy fuerte en los momentos de bonanza como en los declives mineros.

Por otro lado, el papel del catolicismo popular en los catorceños es fundamental para afianzar su identidad. El peregrinaje que realizan los mismos catorceños destaca la ideología del sacrificio para limpiarse de pecados, así como la idea de que al hacerlo atrae la prosperidad y protección al pueblo. Varias leyendas sobre la aparición de ánimas reafirman la representación de protección a su pueblo a través de las peregrinaciones católicas. En palabras de María Dolores, oriunda de Real de Catorce: “Cuando cerraron las minas la gente se fue y el diablo entró, pasaron muchas cosas malas, por eso se pusieron cuatro cruces en las colinas que protegen al pueblo, también San Francisco nos ha protegido para no caer en otras calamidades como fue el cierre de las minas” (Diario de campo, 14 de junio 2012). La identidad religiosa de los catorceños es un eje básico que determina el bienestar de la población en conjunto.

### 3.2.3.5 *La cabecera cantonal: Real de Catorce*

Real de Catorce (se convirtió en pueblo en 1779 después de que la mina Santa Ana, junto con otras, comenzara a extraer grandes cantidades de plata, llegando a aportar hasta el 18% de toda la plata en México. La mina de Santa Ana siguió produciendo grandes cantidades de plata en el área a lo largo de los siglos XIX y XX.

A inicios del siglo XIX se empezaron a construir muchas minas, “al grado de tener más de cien minas de plata en Catorce”, dice Jorge Quijano, director del Departamento de Turismo del Municipio de Catorce (Diario de campo, 16 de junio 2012). Durante este apogeo minero, Real de Catorce llegó a tener una población de 14 mil habitantes, fue una ciudad grande, inclusive más importante que Monterrey o San Luis Potosí, sus

construcciones, que todavía perduran, son de dos y tres pisos y, únicamente en Real de Catorce, Puebla y México se construían edificaciones de esa índole, menciona Jorge Quijano.

Pero también la historia de extracción de los metales preciosos en Real de Catorce es sinónimo de miseria y abandono. Los bosques en Catorce fueron talados durante las fases iniciales de las minas, cuando el carbón era el principal combustible de los hornos, y ahora solo quedan cerros erosionados. Además, cuando los precios de la plata bajaron y la minería se estancó, la población local de Real de Catorce bajó de 14 mil habitantes en 1905 a 2.700 en 1910, mientras que los poblados más pequeños como La Luz, levantado junto a la mina de Santa Ana, terminaron convertidos en verdaderos pueblos fantasmas (Hollander, 2012).

Después del auge minero de la región de Catorce a finales del siglo XVIII e inicios del siglo XIX (desde 1850 a 1910) la situación de sus habitantes cambió drásticamente al finalizar las operaciones de casi todas las empresas mineras. A partir de 1910 quedó una única mina trabajando con muy pocos mineros, la última empresa minera que realizó operaciones en la región, fue Las Castañedas, reabierta en 1965 y cerrada definitivamente en 1980.

Ya que su riqueza natural más sobresaliente fue siempre la minería, el hecho económico sumió al pueblo en una especie de letargo del que no despertó hasta finales del Siglo XX, cuando algunos afortunados productores y directores de cine descubrieron que el paraje y sus alrededores conservaban un potencial de fotografía difícil de encontrar en otros lugares. Desde entonces se han filmado más de 14 películas nacionales e internacionales en distintas locaciones de Catorce, que reportan una derrama económica considerable para el municipio, pero sobre todo para Real de Catorce que cuenta con la mayoría de servicios y

atractivos turísticos, colocando al turismo como la actividad económica más importante en la actualidad.

Como se había mencionado, después de la ola migratoria causada por el cierre de las empresas mineras, Real de Catorce sobrevivió gracias al santuario de San Francisco de Asís que atrae a peregrinos de todos lados del país, el culto de San Francisco no se inició hasta el abandono del pueblo, a partir de 1905. Probablemente los catorceños que emigraron, cada vez que regresaban a su pueblo iban a encomendarse a San Francisco, o como se le empezó a llamar de cariño, a “Panchito” o el “Charrito”, la imagen se volvió extremadamente popular y milagrosa y así empezó la tradición de las peregrinaciones. El 4 de octubre de cada año -día del santo- acuden miles de fieles hasta su santuario. La fiesta que antes duraba un par de días, ahora se festeja por más de un mes, desde el 20 de septiembre hasta finales de octubre.

Hoy en día, Real de Catorce está pasando por otro período de auge, que ya no es minero, sino turístico. Este turismo se podría diferenciar en tres tipos: el turismo peregrino para venerar a San Francisco de Asís; el turismo natural que son personas, principalmente extranjeros, interesadas en conocer el pueblo, las ruinas mineras y cerros; y, el turismo *new age*, que son personas que únicamente buscan experimentar con el peyote. El turismo que mejor lucra es el turismo natural por el costo elevado de sus servicios mientras que los otros tipos de turismo, obtienen sus ganancias con la venta de artesanías religiosas.

#### 3.2.3.6 *El Altiplano Potosino. El Bajío*

Los ejidatarios del Bajío son ganaderos (chiveros) y viven de la agricultura temporal en un medio ecológico que no permite una gran población por lo tanto, la migración es parte del sistema de producción del Bajío y necesaria para mantener su ecología. En esos lugares

la minería fue exclusivamente para extraer antimonio, caso contrario a Real de Catorce del cual se extraía plata. El Bajío no se beneficia ampliamente del turismo de Real de Catorce sino del atractivo del peyote, especialmente en los ejidos de Las Margaritas, Wadley y Estación Catorce.

Al hablar de los rancheros ejidatarios del Bajío, se entiende que el ámbito doméstico en tanto unidad básica de adaptación refleja todo el potencial en cuanto a cooperación, sentimientos de pertenencia, organización y aprovechamiento de recursos naturales (Guzmán, 1998).

“La experiencia humana en el desierto se sostiene fundamentalmente a partir de la vigencia y vitalidad de la familia campesina. Se puede ver también cuán frágil es este lazo o qué tan amenazado se encuentra en los tiempos actuales. Cada vez resulta más difícil y complejo que los hijos proyecten y construyan su futuro dentro de la misma comunidad o región” (Guzmán, 1998, pág. 231).

La migración masiva en busca de nuevas fuentes de empleo ha ocasionado una alarmante ausencia de mano de obra. Aunque existe la tendencia y convicción de no migrar y reproducir su vida a la manera más sencilla. Esta población valora la vida en el campo y defienden una ideología de esfuerzo y paciencia, apegada a procesos naturales. El campesino del Altiplano Potosino resiste cada día, convencido de que es posible vivir con el producto de sus trabajos efímeros o agrícolas y ganaderos.

El conocimiento del campesino del Bajío está ligado a una memoria ancestral que refleja el reconocimiento de los cambiantes signos climáticos y el manejo de los agroecosistemas. Reconocer este hecho es sumamente importante cuando se habla de proyectos de desarrollo en estas regiones que han incursionado sin éxito alguno.

La ganadería es la actividad por excelencia en el Bajío, mientras que la caza y la agricultura son actividades de subsistencia. Los límites con los que topan para reforzar su producción son los ecológicos del desierto (insuficiente disposición de agua y de buena calidad, alta insolación, deforestación).

“La cultura de las poblaciones humanas del Altiplano Potosino es la síntesis del conocimiento generado por los grupos humanos que les antecedieron en la ocupación del territorio. Es necesario reconocer su cultura mestiza nutrida por una matriz marcadamente agropastoral y, a la vez, identificada con una valoración y percepción del medio ambiente que no puede sino ser herencia de las culturas cazadoras y recolectoras. En consecuencia, la adaptación de los rancheros se basa en un aprovechamiento diversificado de los recursos naturales” (Guzmán, 1998, pág. 235).

Finalmente, en esta zona existe una presencia de *peyoteros* no indígenas que se remonta a por lo menos 45 años atrás y se inscribe dentro de una serie de posturas contraculturales, *new agers*. El consumo del peyote por parte de estos actores se desarrolló con cierta naturalidad en las primeras décadas, en parte porque el consumo del peyote no era una práctica tan visible a la sociedad y en parte porque las autoridades no dimensionaron el interés de esta planta a nivel mundial. Así, el tráfico y comercialización del peyote fue visto como una estrategia más de sobrevivencia y obtención de recursos para algunas familias e individuos de los ejidos, lo cual ha ocasionado el peligro de extinción de esta cactácea por lo que ha sido declarada especie protegida.

Un problema actual que la población del Bajío afronta es la presencia de plantaciones de jitomate sin los permisos ambientales necesarios. Estos invernaderos ofrecen trabajos temporales, mal pagados y sin las protecciones de salud para sus trabajadores. Pascual Martínez, oriundo de la localidad de La Cardoncita, quien trabajó en las plantaciones de

tomate asegura que sufrió de enfermedades pulmonares a causa de los pesticidas: “En los invernaderos es muy difícil el trabajo, pagan 100 pesos diarios por 8 horas sin descanso, no hay seguridad social, no hay protección de los químicos. Estos invernaderos trabajan sin permisos y no pagan impuestos y pagan muy bajo a los trabajadores. Con tanto químico muchas personas se desmayan en el trabajo” (Diario de campo 2 de octubre de 2012).

En resumen, para el Bajío el cierre de las minas fue más devastador que para su cabecera cantonal, Real de Catorce, puesto que al no ser lugares de atracción turística, han tenido que arreglárselas realizando múltiples oficios, como dice Don Bonny, “la gente trabaja en lo que sale, no sólo vive de las huertas porque la cosecha es anual y la sequía nos afecta mucho” (Diario de campo 18 de junio de 2012).

### *3.2.3.7 El conflicto de Wirikuta desde los catorceños*

El panorama en el municipio de Catorce es contradictorio, los residentes de esta municipalidad están divididos entre la desesperada necesidad de empleos y el miedo a la contaminación ambiental (especialmente la pérdida de su suministro de agua y el frágil hábitat del desierto), mientras otros temen la pérdida del patrimonio cultural de Real de Catorce y el turismo que ha resultado de eso.

Si bien es cierto que ninguna de las empresas mineras ha iniciado su trabajo de extracción como tal, la empresa Minera Real Bonanza, subsidiaria de First Majestic, con sede a 3.5 km de Real de Catorce (programa iniciar operaciones en 2014), ha realizado una pre-intervención en el pueblo. Sus estrategias han sido “valorar” la identidad minera de la región, donativos de medicina y despensa, promesa de numerosas fuentes de trabajos muy bien asalariadas, construcción de proyectos culturales como el Centro Cultural La Luz, cuyo objetivo principal es la construcción del Museo de la Mina que actualmente ya está en

marcha, para el cual se ha contratado 60 trabajadores con promesa de trabajo en las futuras minas y seguro de vida y, el establecimiento de talleres de platería y música otorgando becas a los estudiantes para que no deserten.

Esta intervención y persuasión ha provocado que la extracción minera en el municipio de Catorce presente un complejo panorama. Por un lado, existe la aceptación de los pobladores de las pequeñas localidades aledañas a la cabecera (Real de Catorce) quienes están interesados en laborar en el proyecto minero y miran como una oportunidad de empleo en aquel territorio semiárido, donde la agricultura es ardua y con gran cantidad de migración joven. Por otro lado, se presenta la desaprobación de quienes viven del turismo internacional o peregrino y de quienes están preocupados por los impactos ambientales en su territorio.

Pero la discusión trascendental en la región de Catorce gira en torno a los impactos ambientales que las empresas mineras ocasionaron en el pasado y que pueden causar hoy en día. Este debate está presente en los diferentes actores de la región. J. Quijano, ex director del departamento de turismo dice: “es de suma importancia pensar en la contaminación que la minería dejará durante varios años en nuestro pueblo, tenemos como ejemplo el Cerro San Pedro. La mina no tiene que venir a hacer destrozos en nuestras tierras porque contaminan el agua, la flora y fauna” (Diario de campo, 18 de junio de 2012); Delia, nativa de Real de Catorce, dice “No se está en contra del trabajo pero se sabe que hay muchos químicos que nos van a afectar. Queremos trabajo pero no queremos enfermedades” (Diario de campo, 28 de septiembre de 2012); Pedro, oriundo de Estación Catorce menciona que “no queremos la minería porque es pura contaminación, se va a acabar el agua. Queremos beneficios no perjuicios porque la minería trae químicos fuertes que van a destruir toda la

naturaleza, nos van a matar” (Diario de campo, 29 de septiembre de 2012). “También nos preocupa el agua, el proyecto que la minería pretende construir un túnel subterráneo hasta el Cerro Quemado, la cuestión del agua nadie pelea. Nadie se pregunta de dónde van a sacar el agua”, menciona P. Puente líder de la asociación de turismo (Diario de campo, 29 de septiembre de 2012); Don Bonny, nativo de Los Catorce menciona: “A nosotros nos preocupa la minería porque Real de Catorce es un pueblo que se ha sostenido de manantiales, no tenemos pozos, toda el agua que consumimos son de manantial y no sabemos qué tanto van a cuidar en la extracción minera (Diario de campo, 29 de septiembre de 2012). Para Judith, dueña de una farmacia, la minería es sinónimo de enfermedad. Está casi completamente segura de que el agua en Catorce está contaminada por los residuos tóxicos que dejaron las minas, lo que está provocando que exista un alto porcentaje de enfermedades epidérmicas en el pueblo (Diario de campo 16 de junio de 2012).

Mientras que las personas que viven directamente del turismo tanto peregrino como internacional están convencidas que la presencia de empresas mineras es adversa para su actividad económica.

Rodrigo quien trabaja en el sector servicios turísticos como “caballerango” afirma: “a nosotros no nos conviene la mina porque los turistas vienen porque somos un pueblo fantasma, porque se les lleva a consumir peyote a los hippies y con la mina ya no vendrían a visitarnos” (Diario de campo, 14 de junio de 2012); Pablo nativo de Real de Catorce afirma: “como trabajador de la industria hotelera no estoy de acuerdo con la minería porque el turismo se acabaría. Aquí ya hubo conflictos porque han querido cerrar lugares turísticos como el Pueblo Fantasma y el Socavón de la Purísima, que les pertenece a la mina de La Luz, pero eso va a causar que no vengan turistas” (28 de octubre de 2012).

Desde que la última mina se cerró, Real de Catorce ha sobrevivido únicamente del turismo por lo que si una empresa minera opera nuevamente en territorio catorceño sería volver a vivir la crisis que ya experimentaron anteriormente. Para quienes defienden el turismo, es más importante que se generen proyectos para atraer más turistas lo que implicará un crecimiento económico para todo el municipio.

Paralelamente a estas opiniones en contra de las empresas mineras, están las demandas de la población por fuentes de trabajo. En este sentido, la industria minera se convierte en la única opción para los pobladores de las localidades que cercanas a Real de Catorce (El Potrero, Hacienda Santa Ana (La Luz) y Los Álamos) así como de la gran mayoría de los ejidatarios del Bajío de Catorce.

Manuel, habitante de Estación Wadley, quien tiene una pequeña tienda de abastos se pronunció a favor de la minería sin importar las consecuencias ambientales, “Si es cierto que van a contaminar el ambiente con la mina pero necesitamos trabajo” (Diario de campo, 13 de marzo de 2012); Teresa, vendedora de artesanías religiosas dice “Mi primo en un inicio estaba totalmente en contra de la mina, es más, estaba entregando papeles que decían no a la mina, pero ahora está a favor porque tiene un bar y le han dicho que cuando hay minas, los mineros consumen más de 50 cajas diarias de cerveza, normalmente vende entre 5 a 10 cajas, la necesidad de trabajo hace que aceptemos la mina”. (Diario de campo, 14 de junio de 2012); Dolores, oriunda de Real de Catorce afirma: “para la gente que no tenemos empleos la mina es la solución” (Diario de campo, 14 de junio de 2012); Lilia, habitante de la localidad La Luz afirma que “muchas veces han venido estudiantes o profesionistas a ofrecer proyectos pero no hay nada concreto. Para mí, la minería es la mejor opción porque es un trabajo asegurado” (Diario de campo 16 de junio de 2012).

Estas demandas reflejan la percepción sobre la empresa minera como una entidad poderosa que les va a proveer no sólo trabajo sino también servicios de salud, educación y capacitación. En cierta medida, estas localidades desean que la empresa minera sustituya al Estado como proveedor de servicios públicos e infraestructuras básicas y productivas. "La minera ya está ayudándonos, nos da medicina, nos regala comida, los jóvenes ya van a talleres para ganar dinero", menciona Felipe, oriundo de la localidad El Potrero (Diario de campo, 17 de junio de 2012). Como se puede apreciar, la necesidad de las fuentes de empleo en el sector del Bajío y localidades cercanas a Real de Catorce es determinante para aceptar la presencia de empresas mineras.

Otro de los factores determinantes para la aceptación de la industria minera en el sector es la desilusión de los pobladores del trabajo de sus gobernantes. La corrupción, es la percepción generalizada que la población catorceña tiene de sus autoridades, como menciona Juana, nativa de Real de Catorce, "si los gobernantes realmente se preocuparan por nosotros, no necesitaríamos de la mina, no habría gente pidiendo la minería" (Diario de campo, 14 de junio de 2012); "No hay un liderazgo de las autoridades para que realmente se discuta este tema relevante en serio. En las pocas discusiones, la mina lleva a sus seguidores y los defensores de los huicholes también llegan radicalizados y hay confortamientos. Ese es el juego de la mina y las autoridades son parte de lo mismo", dice P. Puente (Diario de campo, 29 de septiembre de 2012); Teresa, oriunda de Real de Catorce dice: "Si los gobernantes realmente se preocuparan por nosotros, no necesitaríamos de la mina" (Diario de campo, 14 de junio de 2012).

A tal grado llega la desatención de los gobernantes mexicanos que, a sabiendas de las secuelas que produce la industria minera en el ambiente, los pobladores están dispuestos a

aceptar la presencia de minas en su territorio. Como menciona Rodrigo, oriundo del ejido Tanque de Arena: “uno lo que quiere es trabajar para comer, no ve más adelante que puede pasar con la mina, si va a contaminar o no”. (Diario de campo 1 de octubre de 2012) o Mercedes, vendedora de artesanías en Real de Catorce expresa que “todavía existen resquicios de la contaminación de la minería de antes en todo Catorce. Hay varios estudios en lo que es evidente que la minería provoca contaminación pero aun así el 90% de la gente de aquí si quiere la mina porque quiere trabajo. La gente sabe que la mina mata pero no tiene trabajo.” (Diario de campo, 9 de diciembre de 2011).

Otro aspecto que explica la aceptación de la industria extractivista en la zona es la historia e identidad minera. Bien lo explica Santiago, nativo de la localidad de El Potrero “nuestros padres han sido mineros, nosotros alguna vez trabajamos en las minas, eso es lo único que sabemos hacer” (Diario de campo, 17 de junio de 2012) o Alberto que menciona “Sabemos los daños de una minera pero lastimosamente, mis coterráneos únicamente saben laborar en minas (Diario de campo, 17 de junio de 2013).

Se podrían sintetizar varias concepciones sobre este conflicto: la idea de que las personas provenientes de otros países, dueños de los mejores hoteles y restaurantes son quienes están totalmente en contra de la minería porque no les conviene perder el turismo y sus altas ganancias económicas; el ser minero es visto como el único oficio que han aprehendido los pobladores del sector por lo tanto, su valor ha sido acrecentado; la minería es percibida como una opción valedera que beneficiará a la gente al crear fuentes de empleo.

Las posturas en contra y a favor de la minería tienen dividido al pueblo pero no enfrentados porque, a pesar de las diferencias, existe una gran camaradería entre los

lugareños. Hay espacios públicos en que pueden estar reunidos los diferentes actores del conflicto sin altercados. Se respetan mutuamente porque son conocidos, amigos, familiares con diferentes opiniones.

#### 4. CAPÍTULO III: GENEALOGÍA DEL CONFLICTO

Este capítulo desarrolla la genealogía del conflicto minero de Wirikuta -a través de la teoría- metodología de la perspectiva centrada en el actor- para delinear el rol que cada uno de los actores desempeña ante este problema y determinar la importancia de Wirikuta para cada parte. Pero antes de identificar a cada actor es necesario entender la significación de Wirikuta y realizar una recopilación de los antecedentes de conservación para esta zona.

La noción de territorio es una dimensión clave que permite articular el análisis las relaciones de dominación, las disputas por recursos, y la conformación de identidades sociales, de forma que dichas problemáticas aparecen intrínsecamente relacionadas y mutuamente imbricadas.

Haesbaert (2004)<sup>62</sup> se propuso rastrear las distintas concepciones del territorio con el objeto de construir una noción compleja incorporando la consideración de aspectos culturales, políticos y económicos, sin dejar de hacer referencia a la misma noción de hibridez, también acuñada por Bruno Latour<sup>63</sup> para referirse a la imbricación de sociedad y naturaleza. Entonces, “el territorio se presenta como el resultado de un proceso de territorialización que implica un dominio (aspecto económico-político) y una apropiación (aspecto simbólico-cultural) de los espacios por los grupos humanos” (Gomez, César A.; Hadad, María Gisela, 2006). Por lo tanto, es necesario definir el territorio de Wirikuta en su carácter multidimensional, abarcando aspectos tanto materiales como simbólicos.

---

<sup>62</sup> Haesbaert, Rogerio (2004) O mito da Desterritorialização. Do “fim dos territorios” à multiterritorialidades. (El mito de la desterritorialización. El fin de los territorios a las multiterritorialidades). Río de Janeiro, Ed. Bertrand.

<sup>63</sup> Latour, Bruno (2007) Nunca fuimos modernos. Buenos Aires, Ed. Siglo XXI.

## 4.1 MULTISIGNIFICACIÓN DEL TERRITORIO DE WIRIKUTA

### 4.1.1 *Wirikuta: Territorio Sagrado*

Para los wixaritari, Wirikuta forma parte de sus cinco lugares sagrados. El nombre de Wirikuta proviene de *Wirubi*, un ancestro femenino para los huicholes que, según sus mitos, se quedó en el territorio por voluntad propia. Asimismo Diguet (como se cita en Martínez, Javier Ignacio, 2005) registra a una dama diosa madre, *Huirikata* que significa “donde vive la madre del peyote” y, en recientes estudios se afirma que Wirikuta viene del verbo Huirima, que significa tocar o ungir, por lo tanto sería: “el lugar donde te tocan los dioses”.

Los wixaritari viajan casi 400 kilómetros desde sus comunidades nativas ubicadas en los estados de Jalisco y Nayarit hasta este lugar para recolectar su planta sagrada, el *hikuri* (peyote), y para orar a sus deidades por mantener el bienestar de sus comunidades<sup>64</sup>. Esta peregrinación de los wixaritari es hasta el Cerro Quemado o *Reu'unaxi*, altar mayor de Wirikuta, una región donde, según ellos, residen los espíritus de sus ancestros y donde nació el sol por primera vez. Antes de llegar al Cerro Quemado visitan diferentes manantiales sagrados (*Tatei Matinieri*, *Tuimaye'i*, *Kauyumarie*, *'ututawi*, *Mukuyuwawi*). Durante el trayecto, los *jicareros* o *hikurikate* se detienen en determinados puntos sagrados donde habitan deidades creadoras para dejar ofrendas antes de iniciar la recolección del peyote el cual se utilizará en la mayoría de rituales agrícolas.

Esta peregrinación anual, que comúnmente se realiza en los meses de enero o febrero, es decir, en la época de sequía, es preparada con minuciosidad por los *mara'akate*

---

<sup>64</sup> Es preciso señalar que Wirikuta no es lugar de residencia de los huicholes.

(chamanes), *jicareros*, cantadores y demás autoridades religiosas y agrarias huicholas. El viaje a Wirikuta se realiza con mucho esfuerzo físico y económico. Las personas que peregrinan se organizan por medio de un sistema de cargos con duración de cinco años y corresponde a un elaborado sistema jerárquico articulado con las relaciones de parentesco, en las que se basa la organización social wixarika. “Para esta población existe una firme asociación entre mitología y subsistencia; la colecta de peyote está ligada a la fertilidad y las relaciones de reciprocidad y equilibrio entre los hombres y los dioses” (Alvarez, 2012). Wirikuta constituye una fase medular para el desarrollo del ciclo ceremonial-vital en su conjunto.

Asimismo, Durin (2003) sugiere que en este peregrinaje los wixaritari realizaban comercios de diversos productos, en especial de la sal del Pacífico y sal de las Salinas de San Luis Potosí hacia las minas.

También Liffman (2012, pág. 30) afirma que la extensa territorialidad wixarika “engloba una dilatada historia de comercio, tributo y lucha por la tierra a nivel regional”, ya que dos de sus cinco lugares sagrados cardinales están situados cerca de centros económicos de la época colonial: las minas de plata de Real de Catorce en el estado de San Luis Potosí (al oriente), y el puerto de San Blas, Nayarit (al occidente). Un tercer lugar sagrado cardinal se identifica con una importante mina de obsidiana prehispánica y modernos centros comerciales por todo el sur (Liffman, 2012, pág. 30).

#### **4.1.2      *Wirikuta: El Bajío y el Desierto***

El mismo territorio en disputa es denominado por los catorceños como el Bajío o el Desierto y es propiedad ejidal. Según varios autores, la región que comprende el área de

Wirikuta fue parte del territorio de la etnia Guachichil, la más numerosa de los chichimecas en los siglos XII y XVII cuando desaparecieron definitivamente. Durante la Nueva España, en esta área, las actividades económicas más desarrolladas fueron la minería y la metalurgia. Los inicios de esta actividad económica datan desde 1770.

Durante cuatrocientos años el sistema minero-metalúrgico y su ambiente conformaron en la región una intrincada urdimbre, sobre la que se entrelazó la trama social, económica y política de la región hasta adquirir la singularidad de un sistema con una fisonomía particular (SEGAM, 2008, pág. 104).

Para los mestizos ejidatarios que habitan en la zona de Wirikuta, este territorio es su lugar de vivienda donde realizan una precaria producción agrícola y ganadera para su subsistencia debido a las condiciones de la zona desértica. Mientras que para los pobladores de la Sierra de Catorce, este territorio es denominado como el “Bajío” representa un lugar de sequía, escasez y pobreza.

Desde los ejidatarios, Wirikuta no tiene una carga cultural sagrada sino de pertenencia y subsistencia económica ya que este territorio desde mediados de los noventa representa una atracción turística para los *new agers* que llegan atraídos por la “magia” del peyote por lo que algunos ejidatarios comercializan el peyote a pesar de su prohibición legal.

#### **4.1.3      *Wirikuta: Reserva Natural Protegida***

En noviembre de 1989 un grupo de huicholes solicitó al entonces Presidente de la República la protección de su cultura tradicional, en especial se pedía respeto a los peregrinos huicholes que todos los años viajaban a Wirikuta, quienes eran hostigados por la policía al calificar la recolección del peyote como un tráfico ilegal de estupefacientes,

específicamente se solicitaba el cuidado del ojo de agua sagrado *Tatei Matinieri*. Esta solicitud fue formulada en el contexto de la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), y bajo asesorías y estudios realizados por antropólogos y ONG, quienes emitieron un dictamen en el que enaltecen los atributos sociales, culturales y religiosos del peyote para los huicholes, culminando en un decreto del gobierno del estado de San Luis Potosí al declarar a Wirikuta como “sitio de patrimonio histórico y cultural y zona de conservación ecológica del grupo étnico wixarika los lugares sagrados y la ruta histórico cultural el 22 de septiembre de 1994.

Es importante señalar que en este caso, el rol de las autoridades huicholas ha sido el de legitimar las acciones de grupos ajenos pero simpatizantes a la comunidad, y pocas veces a actuar como gestoras para la protección de Wirikuta.

La operatividad de este decreto involucró a instancias gubernamentales, estatales, autoridades municipales y ejidatarios que, por sus derechos agrarios, son los poseedores legales de Wirikuta. Lo que requiere una conjunción de múltiples intereses y actores.

#### **4.1.4 *Wirikuta: Misticismo del peyote***

La valoración de este territorio ha adquirido cada vez mayor importancia a través de la divulgación de la peregrinación de los wixaritari y su atractivo folclórico, además de la seducción que el peyote genera. Aún más cuando se empezaron las defensas legales por la conservación de este territorio sagrado por la intervención de proyectos desarrollistas -la construcción de una carretera en 1994 y las concesiones de terrenos a empresas mineras en el 2010-.

Como bien lo señala la antropóloga Séverine Durin, Wirikuta representa una atracción pintoresca o mística de un pueblo indígena que posee una visión extensa de las peregrinaciones en su cultura. La cultura huichola cayó en una especie de obsesión desde los años sesenta porque los huicholes fueron catalogados como el pueblo del peyote. “No se tiene una visión más sistemática en torno a lo que son las peregrinaciones, el sistema de ofrendas, la interrelación con lo agrícola, con la vida material de la gente. Se quedó muy anclado en lo psicodélico” (entrevista a S. Durin, 3 de febrero de 2012).

Asimismo, para el investigador Mauricio Guzmán, Wirikuta es un área dotada de significados y representa un símbolo de luchas de movimientos ecológicos en el país.

Escuchando la narrativa de los huicholes, ellos relatan que anteriormente visitaban otros cerros, es decir que Wirikuta no era eso que ahora comprendemos o denominamos. Precisamente un lugar sagrado en Villa de la Paz, donde hay un cerro muy emblemático, está todo perforado, es uno de los lugares más contaminados de San Luis Potosí y era otro sitio sagrado, por lo que ellos han tenido que remover su geografía sagrada. Pero el decreto del estado de San Luis Potosí definitivamente señala un área de la que se le ha ido apropiando y dotando de significados sagrados. No es que Wirikuta sea más importante que otros lugares, pero se ha convertido en un emblema de las luchas que se van a seguir presentando en el territorio nacional porque se pretende que no sean arrastrados los conocimientos tradicionales y porque es una tierra árida y la agricultura es incierta (entrevista a M. Guzmán, 22 de mayo de 2012).

En resumen, este territorio<sup>65</sup> en disputa (Wirikuta, el Desierto o el Bajío) es un símbolo multisignificante para comprender un espacio geográfico: valor cultural como territorio sagrado (pueblo wixarika), ambiental (ecologistas), económico (empresas mineras), hábitat (ejidatarios y comuneros del Altiplano Potosino), espiritual (turistas consumidores de peyote o *new agers*) y Área Natural Protegida (estado de San Luis Potosí) y, actualmente habría que añadir el valor económico para las empresas mineras y para el Estado mexicano. De manera que existe una construcción de este territorio que no existía como tal antes de los noventa, década en la que se presentan acontecimientos de suma importancia para la sacralización de Wirikuta, los cuales serán explicados en el siguiente apartado.

## **4.2 ANTECEDENTES DE CONSERVACIÓN DE WIRIKUTA**

### **4.2.1 *Protección de Sitios Sagrados Wixaritari***

La lucha por la continuidad cultural y defensa de los territorios de los pueblos indígenas mexicanos es muy antigua con el común denominador la defensa de sus territorios. Sin embargo, en los últimos años sus estrategias de lucha parecen diversificarse, proporcionando espacios para enfrentar su viejos y nuevos desafíos.

Como se había mencionado anteriormente, cinco son los lugares sagrados que definen el territorio (*kiekari*) para los wixaritari y, a lo largo de su historia, los huicholes han tenido que enfrentarse a múltiples invasiones mestizas en sus territorios, destrucción de sus ofrendas ceremoniales, hostigamientos, etc. por lo que el apoyo en las ONG en el campo legal y de movilizaciones ha permitido que, de cierta manera, se visualice sus conflictos

---

<sup>65</sup> De ahora en adelante, el territorio en conflicto será llamado únicamente como Wirikuta para facilitar la comprensión en el lector.

territoriales.

Uno de los “avances” en la defensa de sus sitios sagrados es el Pacto *Hauxa Manaka* para la Preservación y Desarrollo de la Cultura Wixarika, decretado en el gobierno de Felipe Calderón en el año 2008. Este pacto, nombrado así por uno de los sitios sagrados, garantizaba la protección de su cultura y sus lugares sagrados. Dicho pacto se firmó en medio de una fuerte presión internacional, en que los relatores de Vivienda y Salud de la Organización de Naciones Unidas se pronunciaban para que el gobierno mexicano respetase los territorios y las decisiones colectivas del pueblo Wixarika. Esto luego de la queja que la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán (*Tuapurie*) interpuso ante la destrucción del sitio sagrado *Hutsetsie* (El Paso del Oso) tras el intento de la construcción de la carretera Bolaños-Huejuquilla.

En este pacto se comprometieron los gobernadores participantes a realizar las acciones necesarias para proteger y preservar la continuidad histórica de los lugares sagrados y rutas de peregrinación del pueblo wixarika. En el Periódico Oficial del estado de Nayarit (2008), se publicó la superficie actual de hectáreas protegidas de los cinco sitios sagrados huicholes.

1. Poniente: *Tatei Haramaratsie*, es la madre del maíz de los cinco colores, y la puerta sagrada de entrada al quinto mundo, representada por las dos piedras blancas *Tatei Waxieve* y *Tatei Cuca Wima*, que se levantan en el océano Pacífico frente a la Isla del Rey, en el puerto de San Blas, Nayarit. Según la cosmovisión huichola, en este lugar el sol tiene que luchar fuertemente al ocultarse, para renacer cada día en Wirikuta, por donde transitaron los ancestros. Superficie actual protegida 6 hectáreas.
2. Centro: *Tee'kata*, lugar del fuego primigenio, donde nació el sol, ubicado en el

corazón del territorio Wixarika, en la Comunidad Indígena de Santa Catarina Cuexcomatitlán *Tuapurie*, en el municipio de Mezquitic, Jalisco. Superficie actual salvaguardada 100 hectáreas.

3. Sur: *Xapawiyeme*, lugar donde tocó tierra *Watakame* el enviado de la madre del universo *Takutsi Naakawe*, después del diluvio, ubicado en la Isla de los Alacranes, del Lago de Chapala, en el municipio de Chapala, Jalisco. Superficie actual protegida a 377 m<sup>2</sup>.
4. Norte: *Hauxa Manaka*, lugar donde quedó el varado, donde la canoa de *Watakame* dejó su varado (restos de la canoa y de lo que arrastró el diluvio) ubicado en la parte alta del cerro Gordo o *Jaitsi Kipurita*, en la comunidad O'dam de San Bernardino Milpillas Chico, municipio de Pueblo Nuevo, Durango. Superficie actual protegida 60.75 hectáreas.
5. Oriente: *Wirikuta*, por donde se levanta el sol, ubicado en el semidesierto de San Luis Potosí. Superficie actual protegida 140 212 hectáreas.

A pesar de estos acuerdos de protección a sus cinco sitios sagrados, firmados por las autoridades estatales, federales y huicholas, las regulaciones federales sobre el patrimonio cultural no son respetadas o permanecen sin reconocimiento significativo oficial. Cada sitio sagrado enfrenta diversos conflictos, por ejemplo en *Hauxa Manaka* hay operaciones de tala de bosque masiva, *Haramaratsie* enfrenta las concesiones de empresas turísticas y *Wirikuta* de empresas mineras. (Liffman, 2012).

#### **4.2.2      *La protección de Wirikuta.***

La información recopilada sobre los antecedentes de conservación de esta zona provienen de fuentes primarias (entrevistas al ex - encargado de la CDI en San Luis Potosí

para la protección de sitios sagrados huicholes y al fundador de la Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas, AJAGI) así como de materiales proporcionados por la CDI, delegación Nuevo León, la Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental, SEGAM, del estado de San Luis Potosí y artículos de la asociación civil Conservación Humana A.C.). Es importante señalar que los trabajos de protección a Wirikuta por parte de las ONG que han asistido a los wixaritari y las instituciones gubernamentales se han llevado de manera autónoma, separada y, en ocasiones, conflictivas.

Como primer antecedente consta la petición de un grupo de peregrinos wixaritari al entonces presidente Carlos Salinas de Gortari en el año 1989, exigiendo su intervención para salvaguardar sus sitios sagrados y garantizar su derecho a viajar a Wirikuta y utilizar el *hikuri* y animales sagrados con fines ceremoniales. El Presidente encomendó al otrora Instituto Nacional Indigenista (INI) la construcción de una propuesta para la protección de los sitios sagrados wixarika. Como parte del trabajo de protección el INI impulsó una serie de acuerdos entre las autoridades tradicionales wixaritari y las autoridades ejidales de las diversas comunidades por donde pasan las peregrinaciones (SEGAM, 2008).

Ciertamente, en 1994, tras el anuncio del proyecto de construcción de una superautopista que atravesaría Wirikuta provocó la primera gran movilización de diversos actores sociales y ONG en apoyo al pueblo wixarika, los cuales consiguieron el decreto de protección, emitido el 22 de septiembre de 1994, por el Gobierno del estado de San Luis Potosí, de los sitios sagrados y la Ruta Wixarika Histórico-Cultural, ubicados en los municipios de Villa de Ramos, Charcas y Catorce de San Luis Potosí, en el que se reconocía el área como “Sitio de patrimonio histórico, cultural y zona sujeta a conservación ecológica” (SEGAM, 2008, pág. 31). El decreto del Gobierno del estado incluía un

polígono general con una superficie de 73 698 hectáreas y la Ruta Wixarika Histórico-Cultural.

En esta declaración de 1994, el estado de San Luis Potosí reconoció siete lugares sagrados en el área de Wirikuta (*Tatei Matinieri, Tuimaye'i, Kauyumarie, 'ututawi, Mukuyuawi, Reu'unaxi I y Reu'unaxi II*, que comprendían 0.35, 0.8, 0.2, 0.1, 0.4 y 0.5 hectáreas, respectivamente. El acto fue firmado por el gobernador y atestiguado por el presidente Carlos Salinas de Gortari y el director del INI, Guillermo Espinosa.

En 1995 y 1996, la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, la ONG Conservación Humana A.C. (CHAC), la Fundación para el Desarrollo Rural, representantes wixaritari y la SEGAM, acordaron los convenios con ejidatarios de la ruta peregrina para permitir el libre tránsito de los peregrinos y la protección de algunos sitios sagrados. En este mismo año, el Ejido Las Margaritas, perteneciente a la zona de Wirikuta, en conjunto con las autoridades huicholas de la comunidad de Santa Catarina, emprendió el proyecto de “Sistema de Vigilancia Comunitario” para proteger los manantiales sagrados y las ofrendas de los peregrinos huicholes.

En 1998 se obtiene el reconocimiento de la UNESCO como unos de los 14 Sitios sagrados-naturales del Mundo, dentro del programa de “Conservación de Sitios Sagrados Naturales del Mundo”.

En 1999 se concreta el financiamiento para la elaboración de un Plan de Manejo de la Reserva de Wirikuta con fondos de la World Wide Foundation, WWF, a cargo de CHAC, estudios que se realizaron durante los años 2000 y 2001. Los resultados obtenidos de las investigaciones científicas y antropológicas para reconocer los sitios sagrados en el área de

Wirikuta por parte de CHAC, sirvieron para que en 2000 se propusiera la ampliación de la Reserva a 141 000 ha y la inclusión de los 138 km de ruta que transcurren por dicho estado desde el límite con el vecino estado de Zacatecas.

El viernes 27 de octubre de 2000 el Gobierno del estado de San Luis Potosí declaró a Wirikuta y a la Ruta Wixarika Histórico-Cultural, Área de Reserva Estatal, mediante el decreto publicado en la edición ordinaria 129. Esta condición de la Reserva fue modificada, mediante decreto, el sábado 9 de junio del 2001 incluyéndola en la modalidad de “Sitio Sagrado Natural” estado que guarda hasta la fecha. Bajo los términos del decreto de Sitio Sagrado Natural se ubica en los municipios de Catorce, Villa de la Paz, Matehuala, Villa de Guadalupe, Charcas, Salinas de Hidalgo y Villa de Ramos del estado de San Luis Potosí, con una superficie de 140 211.85 ha y con una longitud de la ruta de 138.78 km.

En el año 2002, por medio de la Federación de Áreas naturales Protegidas (FANPES), se realizaron una serie de obras a fin de dotar la infraestructura básica necesaria a la zona como: módulos de vigilancia (Mastranto y Cerro Quemado) y dotación de paneles solares para la generación de energía eléctrica a diversos pobladores (SEGAM, 2008). Mientras que la ONG Conservación Humana A.C. (CHAC) realizaba talleres, proyectos y experiencias relacionadas con varias cuestiones como el derecho de paso, la señalética, la remoción de obstáculos, el mantenimiento y limpieza de los caminos, la conservación y restauración de los santuarios sagrados naturales, o la puesta en marcha de planes pilotos de agricultura y manejo sostenible de agua (Fernández Borja y Giménez de Azcárate, 2008).

El 11 de julio de 2003 se reforma el Artículo 9 de la Constitución del estado de San Luis Potosí en el que se reconoce los derechos de los wixaritari. “El estado de San Luis

Potosí tiene una composición pluriétnica, pluricultural y multilingüística sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. Reconoce la existencia histórica y vigente en su territorio de los pueblos Nahuas, Teének o Huastecos, y Xi'oi o Pames, así como la presencia regular de los Wírrarika (sic) o Huicholes” (Constitución Política del estado de San Luis Potosí). En ese mismo año la CDI asume la responsabilidad institucional en la conservación de Wirikuta.

En 2004, CHAC logra que el itinerario de los huicholes de Santa Catarina Cuexcomatitlán hacia Wirikuta se encuentre inscrita en la Lista Indicativa del Patrimonio de México y su Valor Universal ante la Organización de las Naciones Unidas para la Educación y la Cultura (Unesco por sus siglas en inglés) en la categoría de itinerario o ruta cultural como un bien mixto, natural y cultural.

En el transcurso de los meses de enero y febrero del 2005 la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental del estado de San Luis Potosí (SEGAM) y la Coordinación para la Atención de los Pueblos Indígenas del Estado (CEAPI) realizaron el Curso-Taller denominado Capacitación a autoridades indígenas wixaritari y autoridades ejidales no indígenas sobre “Protección de Lugares Sagrados y Planeación del Desarrollo Comunitario”. En el mismo año se realizó una obra consistente en el mejoramiento del Módulo de Vigilancia de Cerro Quemado así como la construcción del sendero que conduce a *xiriki* que se encuentra en la cima del mismo (SEGAM, 2008). A su vez, CHAC desde el año 2005, realizó los contactos y trabajos pertinentes para que el estado de Zacatecas declare Área Natural Protegida a la ruta wixarika (específicamente la ruta que hace la comunidad de Santa Catarina

Cuexcomatitlán, *Tuapurie*) en ese estado, estos estudios se entregaron en 2007 y en noviembre de 2009 fue declarada como tal.

De agosto a noviembre de 2006 la CDI, CEAPI y SEGAM realizaron un proceso de consulta pública en dos etapas: a los pobladores del Sitio Sagrado Natural Wirikuta realizada en cinco talleres en los que participaron 166 personas; y una consulta al Pueblo Wixarika realizada en tres fases: consulta en centros ceremoniales en la que participaron 843 wixaritari; realización de talleres estatales, se efectuaron dos talleres estatales (Nayarit y Durango) con la participación de 352 representantes del pueblo Wixarika; y un Foro interestatal, efectuado el 27 y 28 de octubre de 2006 en el Puerto de San Blas, Nayarit, en el que participaron 169 representantes del pueblo Wixarika entre Autoridades Tradicionales, miembros de la Unión Wixarika de Centros Ceremoniales y otros. En total participaron 1530 personas en el proceso de consulta.

A principios del año 2007 la SEGAM encomendó la realización del Plan de Manejo del Sitio Sagrado Natural Wirikuta a la Universidad Autónoma de San Luis Potosí a través de la Agencia Ambiental, la cual dio inicio de inmediato a los trabajos. Los días 10 y 11 de mayo la SEGAM en coordinación con la CDI y la CEAPI organizó un encuentro en el que participaron más de 20 representantes del pueblo Wixarika procedentes de los estados de Jalisco, Durango y Nayarit diversas autoridades y un representante del equipo de investigación de la UASLP. El objetivo del taller consistió en el análisis de los resultados de las consultas públicas y la representación de los avances en la elaboración del Plan de Manejo de la Reserva (SEGAM, 2008).

El 28 de abril de 2008, el ex-presidente mexicano Felipe Calderón, anunció el Pacto *Hauxa Manaka* para la Preservación y Desarrollo de la Cultura Wixarika, en una ceremonia a la que asistieron cinco gobernadores wixaritari.

La gestión directa de la defensa de Wirikuta ha recaído en grupos simpatizantes de los wixaritari que han promovido la conservación y protección de Wirikuta a través de varias acciones e iniciativas, como también de instituciones gubernamentales que se han encargado de formular leyes para su protección. Pero, los trabajos han sido aislados lo que ha causado varias tensiones entre ONG y gobierno -a finales de 2000 e inicios del 2001 se registran los primeros conflictos entre Conservación Humana A.C. (CHAC) y autoridades del estado de San Luis Potosí- que han fomentado, aún más, en la división interna de las comunidades wixaritari.

La operatividad de los decretos de conservación involucra a instancias gubernamentales estatales, ONG, autoridades municipales, principalmente, ejidatarios que, por sus derechos agrarios, son los poseedores legales de Wirikuta. Lo que requiere la compaginación de múltiples intereses y ha producido roces entre los involucrados (Fajardo, 2010, pág. 60).

Como ejemplo de estos roces, se citará el caso del Sistema de Vigilancia Comunitario en el ejido de Las Margaritas, en el municipio de Catorce del estado de San Luis Potosí.

#### **4.2.3      *Sistema de Vigilancia Comunitario (SVC) en el ejido Las Margaritas***

Como se había mencionado, después del decreto emitido por el estado de San Luis Potosí a Wirikuta como “sitio de patrimonio histórico cultural y zona de conservación ecológica del grupo étnico wixarika, los lugares sagrados y la ruta-histórico cultural” en

1994, tras las movilizaciones en contra de la construcción de la carretera que atravesaba de norte a sur a Wirikuta en 1991. Conservación Humana A.C, (CHAC) promovió diferentes acciones, en las que se involucró la Universidad Autónoma de San Luis Potosí, en especial el Instituto de Investigaciones de Zonas Desérticas para elaborar un plan de manejo del área. Así, el Ejido Las Margaritas fue seleccionado como sede del proyecto piloto por su cercanía al lugar donde acuden los peregrinos de la comunidad huichola de Santa Catarina. Esta selección del ejido se debió a que un miembro de CHAC, con trabajo previo en la sierra, fue comisionado por la comunidad huichola de Santa Catarina para realizar trabajos ecológicos en Wirikuta. Este activista es Eduardo Guzmán Chávez quien es residente del ejido Las Margaritas<sup>66</sup>, ex juez auxiliar de este ejido, ex colaborador del INI y actual activista en CHAC. Bajo el respaldo de las autoridades wixaritari de Santa Catarina lo asignaron con el propósito de: “que se dedique a realizar trabajos que apoye el cuidado ecológico del lugar sagrado de Wirikuta” (Martínez, 2005, pág. 92).

El primer acuerdo tomado por la comunidad para la “protección ecológica” de este ejido fue el 7 de marzo de 1998. La protección estaba encaminada al cuidado, preservación y vigilancia del consumo del peyote, así como cuidar las ofrendas que son depositadas por los huicholes y controlar el uso del suelo para proteger las poblaciones del peyote ya que existieron múltiples casos de hostigamiento a los peregrinos wixaritari, saqueo y destrucción de sus ofrendas (Fajardo, 2010).

En este acuerdo se reconoce la presencia de un turismo nacional y extranjero que hace usufructo de los recursos naturales, especialmente del peyote. A través de cuatro ejidatarios

---

<sup>66</sup> El Ejido Las Margaritas forma parte del territorio de Wirikuta. Está ubicado en el municipio de Catorce del estado de San Luis Potosí.

comisionados como “guardias ecológicos” se pretendía controlar el consumo del peyote a pesar de que el uso y posesión del peyote en México está penado por la ley con sentencias de hasta diez años de prisión. Por lo tanto, se solicitó el reconocimiento institucional del Sistema de Vigilancia, mediante una acreditación, de las autoridades municipales, Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental (SEGAM) y de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT).

El trabajo de los ejidatarios acreditados para el cuidado de su territorio fue el guiar a los turistas sobre sitios de acampar, cobrar su estancia (20 pesos individuales) y controlar el consumo del peyote. Los vigilantes recorrían por los diferentes territorios vigilando si existía “ilegalidades” en el consumo de peyote.

El 22 de abril de 1998 se realiza una reunión convocada por el ejido Las Margaritas para reafirmar la participación institucional en este proyecto y para involucrar a otros ejidos en el cuidado de la zona. En esta reunión participaron la SEGAM, presidencia municipal de Catorce, Procuraduría Agraria y autoridades de los ejidos Tanque de Dolores, Las Margaritas y Ranchito Coronado<sup>67</sup>.

El SVC funcionó coordinadamente con la (SEGAM), la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA) y la Presidencia Municipal de Catorce. En este período la coordinación interinstitucional consiguió triunfos importantes como proyectar una imagen de conservación de Wirikuta a nivel internacional.

---

<sup>67</sup> El radio de vigilancia de la SVC cubrió únicamente tres ejidos, Tanque de Dolores, Ranchito de Coronados y Las Margaritas, que fueron escogidos estratégicamente por ser el lugar donde los wixaritari realizan sus ceremonias y rituales en la peregrinación a Wirikuta.

Para inicios del 2000 esta iniciativa de conservación de Wirikuta fue muy bien acogida por el presidente municipal del período 1997-2000, Héctor Moreno<sup>68</sup>. La SVC funcionó de manera autónoma, sin credenciales o respaldo institucional, en su trabajo de vigilancia y cobro de visitantes. En 2000, este esfuerzo fue reconocido a nivel internacional recibiendo un premio por su trabajo de conservación de la vida humana y los sitios sagrados.

Este programa de vigilancia comunitaria tuvo buenos resultados en un inicio pero fue totalmente desmantelado por la policía estatal. En palabras del fundador de AJAGI:

Fue un proyecto muy bonito, pudimos observar como el ejido de estar verdaderamente abandonado, verdaderamente pobrísimo empezó a progresar y empezaron a organizarse, pero los ejidatarios fueron reprimidos incluso se encarceló al presidente de comisaría municipal de Las Margaritas y a algunas personas del Consejo de Vigilancia, por el delito de vigilar a su propio ejido. En realidad esa zona, en ese momento, era paso de gente muy ligada al narco y no les convenía que los ejidos empezaran a tomar control de sus territorios como pasó en Las Margaritas (entrevista a C. Chávez, fundador de AJAGI, 18 de noviembre de 2012).

El 8 y 9 de diciembre de 2000 se organizó un evento en el municipio de Catorce llamado “Wirikuta, Regalo Sagrado para la Tierra”. Con el auspicio del gobierno de San Luis Potosí, Zacatecas y Jalisco, asistieron 200 wixaritari quienes presentaron la llamada “Declaración de Catorce”, en la que exponen que, a pesar de los esfuerzos de conservación para Wirikuta, solicitan acciones más contundentes para su protección contra los turistas *new agers* y “traficantes” del peyote. Esta propuesta de protección a Wirikuta desde los

---

<sup>68</sup> Por segunda ocasión asume la presidencia de la municipalidad en el período 2012-2015 Moreno, contrariamente a su postura anterior, considera que la extracción minera es el pilar fundamental en el Plan de Desarrollo de Catorce 2012-2015.

huicholes pone en confrontación se traducirá en disputas discursivas y políticas, en las disputas discursivas están presentes los defensores no huicholes del peyote como propiedad de la humanidad y no únicamente como uso exclusivo de los huicholes, es decir, los discursos de la *new age* que abogan por una trascendencia de la humanidad en base a creencias y cosmovisiones indígenas. Pese a que los huicholes ven al turismo *new age* como una amenaza para sus costumbres, no obstante, quienes asumieron el Sistema de Vigilancia reconocen la necesidad económica de los ejidatarios gracias a la afluencia de los turistas. En este sentido, los promotores de vigilancia se adhieren al discurso de los grupos no huicholes respecto al peyote marcando una diferencia conceptual con los huicholes y, obviamente, con las leyes nacionales (Fajardo, 2010).

A pesar de todos los acuerdos institucionales, el nuevo presidente del municipio de Catorce en el período 2000-2003, Teodoro Almaguer, no estuvo de acuerdo en los compromisos escritos y comenzó a investigar por su propia cuenta la supuesta coordinación con PROFEPA y SVC para la vigilancia del peyote. Para su fortuna encontró que no había acuerdos recientes con tal institución lo que permitió preparar una reunión para desprestigiar y asestar un golpe en contra de la naciente autonomía ejidal, deteniendo por completo el cobro a los turistas y la acción de la SVC.

En el año 2004 se acordó el cuidado (cobrar la entrada a turistas, controlar el consumo del peyote y tráfico del mismo) del Territorio Sagrado de Wirikuta entre los ejidatarios del Altiplano Potosino y dirigentes wixaritari, sin las autoridades de Catorce. Pero desde el 2005 este proyecto se ha transformado radicalmente, sin el apoyo de autoridades y, con las divergencias entre ejidatarios el cuidado del peyote se ha visto mermado. A la fecha, el

sistema de vigilancia se mantiene sólo en dos ejidos con un carácter informal y de voluntariado.

Cabe mencionar que la finalización del Sistema de Vigilancia también se debe a la existencia de un tráfico de peyote desde la policía y el negocio ilícito de algunas personas como la presencia del narcotráfico en la zona.

Este es un ejemplo claro de que, pese a la los esfuerzos y gran número de involucrados en la oficialización del cuidado y protección de Wirikuta, no ha sido resuelto el saqueo del peyote ni la depredación de los recursos naturales. Como Fajardo (2010, pág. 64) menciona “éste es un ejemplo claro de una ley bien fundamentada en el derecho positivo pero que por su contradicción con las prácticas ordinarias se convierte ‘casi’ en letra muerta”. Después de 24 años de trabajo en la protección de Wirikuta, los conflictos socioambientales siguen presentes.

**CUADRO 4 Genealogía del Conflicto en Wirikuta**

<b>Año</b>	<b>Hechos principales</b>
1989	Petición de un grupo de peregrinos wixaritari al entonces presidente Carlos Salinas de Gortari exigiendo su intervención para salvaguardar sus sitios sagrados y garantizar su derecho a viajar a Wirikuta y utilizar el <i>hikuri</i> y animales sagrados con fines ceremoniales.
1991	Municipios de la zona de Wirikuta intentaron construir una carretera que atravesaría Wirikuta de norte a sur. La obra fue frenada por los grupos simpatizantes con la causa huichola
Septiembre 1994	La asociación civil Conservación Humana, A.C (CHAC) promovió una serie de acciones que concluyeron en el decreto a Wirikuta como “sitio de patrimonio histórico, cultural y zona de conservación ecológica del grupo étnico wixarika los lugares sagrados y la ruta histórica cultural.
1995 y 1996	La Universidad Autónoma de San Luis Potosí, CHAC, la Fundación para el Desarrollo Rural, representantes wixaritari y la SEGAM, acordaron los convenios con ejidatarios de la Ruta, para permitir el libre tránsito de los peregrinos y la protección de algunos sitios sagrados.
1998	El Ejido Las Margaritas, perteneciente a la zona de Wirikuta, en conjunto con las autoridades huicholas de la comunidad de Santa Catarina, emprendió el proyecto de “Sistema de Vigilancia Comunitario” para proteger los manantiales sagrados y las ofrendas de los peregrinos huicholes.

1998	Se obtiene el reconocimiento de la UNESCO como uno de los 14 Sitios sagrados-naturales del Mundo, dentro del programa de “Conservación de Sitios Sagrados Naturales del Mundo”.
1999	Se concreta el financiamiento para la elaboración de un Plan de Manejo de la Reserva de Wirikuta con fondos de la World Wide Foundation, WWF, a cargo de CHAC, estudios que se realizaron durante los años 2000 y 2001.
2000	Los resultados de las investigaciones científicas y antropológicas para reconocer los sitios sagrados en el área de Wirikuta por parte de la CHAC, sirvieron para que en 2000 se propusiera la ampliación de la Reserva a 141.000 Ha.
2000	El proyecto de Sistema de Vigilancia Comunitario obtuvo reconocimiento internacional por conservar la vida y sitios sagrados.
Octubre 2000	El Gobierno del Estado de San Luis Potosí declaró a Wirikuta y a la Ruta Wixarika Histórico-Cultural, Área de Reserva Estatal, mediante el decreto publicado en la edición ordinaria 129. Segunda Sección. Sumario del Periódico Oficial del Estado de San Luis Potosí.
2001	La condición de la Reserva fue modificada, mediante decreto, incluyéndola en la modalidad de “Sitio Sagrado Natural” estado que guarda hasta la fecha. Con una superficie de 140 211.85 ha y con una longitud de la ruta de 138.78 km.
julio 2003	Reforma del Artículo 9 de la Constitución del Estado de San Luis Potosí en el que se reconoce los derechos de los wixaritari.
2004	CHAC logra que el itinerario de los huicholes de Santa Catarina Cuexcomatitlán hacia Wirikuta se encuentre inscrita en la Lista Indicativa del Patrimonio de México y su Valor Universal ante la Organización de las Naciones Unidas para la Educación y la Cultura en la categoría de itinerario o ruta cultural como un bien mixto, natural y cultural.
2005 2006	Talleres de consulta a los huicholes para la protección de Wirikuta por parte de la CDI
2007	La SEGAM encomendó la realización del Plan de Manejo del Sitio Sagrado Natural Wirikuta a la Universidad Autónoma de San Luis Potosí a través de la Agencia Ambiental. El plan de manejo se inició con prontitud.
2008	Firma del Pacto “ <i>Hauxa Manaka</i> ” para la preservación y desarrollo de la cultura wixarika
2010	Otorgación de concesiones a empresas mineras canadienses Fisrt Majestic Corp y Revolution Resources Corp.
2010 Actualmente	Defensa del territorio de Wirikuta en el que están inmersos varias asociaciones como el Frente de Defensa de Wirikuta Tatmatisima Wahaa, autoridades y pueblo wixarika en general. Desde esta fecha se han organizado múltiples iniciativas de movilización y campañas defensa (concierto Wirikuta Fest, marcha de los huicholes en el D.F., etc.)
Febrero 2012	Un primer amparo de protección a Wirikuta fue concedido por los tribunales federales de México. Se falló a favor de la petición del pueblo Wixarika a fin de que no se otorgue ningún permiso de explotación para el proyecto minero “La Luz”, en el Municipio de Catorce en San Luis Potosí, en tanto no se resuelva el fondo del asunto planteado.

Mayo 2012	El Gobierno Federal, a través de los titulares de las Secretarías de Gobernación, Economía, Reforma Agraria, Medio Ambiente y la CDI, comunicó que en la modalidad de un DECRETO PRESIDENCIAL se declara RESERVA MINERA NACIONAL una área de aproximadamente 45 000 hectáreas en Wirikuta. Este anuncio del gobierno no fue más que el acuerdo de respetar únicamente el Cerro el Quemado que ya se había discutido a inicios del 2011 con las empresas mineras.
Julio 2012	Elección del nuevo presidente de Real de Catorce, Héctor Moreno, quien defiende abiertamente la presencia de las empresas mineras en Wirikuta
Septiembre 2012	Actividad de las empresas mineras en el Bajío. Señalética de privatización en propiedades de patrimonio cultural de Real de Catorce. Campañas de desacreditación a quienes defienden Wirikuta.
Noviembre 2012	Felipe Calderón decreta a Wirikuta como Reserva de la Biosfera
Marzo 2013	Se suspende el decreto de Reserva de la Biosfera por el amparo efectuado por los ejidatarios de la zona.

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

### **4.3 LOS OTROS ACTORES EN EL CONFLICTO DE WIRIKUTA**

De manera muy general, el conflicto socioambiental de Wirikuta involucra a tres tipos de actores: las compañías mineras, el Estado y sus instituciones públicas de asistencia social y los actores sociales agrupados principalmente en ONG.

El Estado, concebido como el conjunto de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, es un actor cuya actividad se ubica principalmente en el campo político; las empresas mineras privadas y públicas, multinacionales o nacionales, son actores cuya actividad se ubica esencialmente en el campo económico; las organizaciones campesinas, indígenas y ambientalistas (locales, nacionales e internacionales) conforman un tercer tipo de actores cuya actividad es esencialmente del dominio social (Fontaine, 2003). Todos estos actores evolucionan conforme un marco referencial o un proyecto propio, que determina una aproximación particular del espacio físico-cultural que constituye una concesión minera.

#### **4.3.1 *El Estado Mexicano***

Si afirmamos que la racionalidad del Estado es definida como tipo administrativa, en

este sentido, su acción sigue una lógica de institucionalización, en la cual la administración requiere la valorización de los recursos naturales como fuente de dotación y la ocupación del espacio físico, tanto al nivel local o regional como al nivel nacional o transnacional.

Se podría, por supuesto, enumerar una larga serie de objetivos del Estado para con los ciudadanos, desde el crecimiento de la producción hasta la creación de nuevas oportunidades individuales y colectivas de trabajo, pasando por el progreso técnico y la redistribución territorial del poder, componentes enmarcados bajo la premisa de desarrollo. Así, la industria minera es una actividad de primera importancia para la economía nacional de México en cuanto a aporte de divisas y contribución en los ingresos fiscales. El Estado es, al mismo tiempo, el garante del desarrollo nacional y local, por lo que se constituye en promotor de la inversión extranjera, así como en el ente normativo que produce las leyes y ordenanzas que regulan la actividad minera, y el ente regulador que intermedia en los conflictos entre ciudadanos y empresas, en el marco de la ley y la Constitución. La apuesta del Estado mexicano con la minería para promover un crecimiento económico se refleja en varios discursos e informes oficiales.

El Estado mexicano, en un conflicto como Wirikuta, cumple un papel político y económico ya que es a la vez un actor institucional que produce normas jurídicas y un actor económico que ejerce una actividad lucrativa mediante las empresas extractivas públicas o transnacionales (Gouley, 2005). Pero existe una ambigüedad sobre el posicionamiento del Estado en los conflictos mineros, las instituciones estatales aparecen a la vez como un actor en el conflicto y como garante de un marco institucional y legal que protege (o debería proteger) los derechos de todos sus ciudadanos.

En México, un hecho primordial para entender el conflicto socioambiental en análisis es la coyuntura histórica creada por la firma del Tratado de Libre Comercio de América del

Norte (TLCAN), en el cual el gobierno de Carlos Salinas de Gortari dio por terminado el legado de la reforma agraria (artículo 27), conquista de la revolución mexicana. Contradictoriamente, el mismo gobierno aprobó el protocolo internacional sobre los derechos indígenas en la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo, cuyo propósito era “enmendar” la Constitución.

Como menciona Bayardo Platas, (2007), la Ley Federal de la Reforma Agraria (no vigente en la actualidad) en su artículo 52, proclamaba que los derechos sobre bienes agrarios, son inalienables, que no se puede transmitir la propiedad; son imprescriptibles, que no se pueden perder al paso del tiempo; son inembargables, que no se pueden quitar para cobrarse deudas; y son intransmisibles y por lo tanto en ningún caso y en ninguna forma podían enajenarse, cederse, transmitirse, arrendarse, hipotecarse o gravarse en todo o en parte. Pero, en la ley salinista se introducen modificaciones en el régimen jurídico de la propiedad ejidal y comunal que hacen posible la desintegración de los ejidos, al permitirse la privatización y transferencia de los derechos agrarios de los ejidatarios y comuneros. Es decir, esta ley permite la participación de empresarios y ejidatarios en sociedades mercantiles, abriendo las puertas para que empresas extranjeras pueden adueñarse de las tierras, agrícolas, ganaderas y forestales de México y en sí, de la tierra de cualquiera de los pueblos indígenas.

[Esta] reforma crea para los campesinos ejidatarios y comuneros: la parcela ejidal y las tierras de uso común convirtiéndolas en bienes embargables por los bancos y caciques, las tierras ejidales o comunales se convierten en prescriptibles; ya que si una persona se posesiona de mala fe en una parcela o en un terreno de las tierras de uso común después de 10 años puede convertirse en su legítimo propietario (Arts. 45, 46, 48, de la Ley Agraria). La reforma del art. 27 Constitucional, han repartido miles de certificados

agrarios durante los dos sexenios pasados, y también en varios ejidos se han enajenado tierras, trayendo como consecuencia la migración de los indígenas y de los campesinos a las grandes ciudades como Guadalajara, Monterrey y la Ciudad de México (Bayardo Platas, 2007, pág. 580) .

Se puede entender, entonces, que con la apertura económica y las políticas de privatización, el Estado mexicano entra en la llamada sociedad de mercado concesionando cerca del 30% del territorio mexicano a empresas mineras. En efecto, en los años noventa, México y la mayoría de los países latinoamericanos establecen normas que favorecen la inversión privada, garantizando la estabilidad a los inversionistas. La legislación mexicana establece que el Estado tiene el dominio absoluto, inalienable e imprescriptible sobre las minas, y consideran, además, el desarrollo de la minería de interés público o social (Art. 6 de la Ley Minera).

Estas legislaciones a nivel federal encarnan una concepción del derecho ambiental que contrasta con la concepción de los recursos naturales y culturales del pueblo Wixarika quienes consideran, en palabras de un comunero de San Miguel Huaixtita, que "las tierras les pertenecen desde sus antepasados" (Diario de campo 20 de octubre de 2012).

A pesar de los cambios positivos de los Artículos 4 y del Artículo 2 de la Constitución Mexicana en el 2002 que facilitaron la transformación de los pueblos indígenas como sujetos de los programas de desarrollo estatal en sujetos activos y autónomos de su propio desarrollo, el gobierno contradujo su reconocimiento de la territorialidad indígena cuando simultáneamente quebrantó el Artículo 27, el cual oficializó la capitalización privada y la venta informal de territorios, es decir, la desamortización de las tierras comunales.

De igual manera, pese a que en los artículos tercero y cuarto<sup>69</sup> del decreto de 1994 del estado de San Luis Potosí declara a Wirikuta como zona protegida y avala la importancia cultural de Wirikuta para los huicholes -inclusive otorga primacía de uso a los huicholes limitando, de cierto modo, el derecho de los ejidatarios- no son suficientes frente a los artículos de la Ley Minera ni las modificaciones de la Ley Agraria.

En conclusión, queda claro que el marco legal a nivel federal condicionan los pocos avances con respecto a derechos indígenas emitidos por el estado de San Luis Potosí o la misma Constitución de la República Mexicana. La resolución estatal de San Luis Potosí de 1994 y en 2000 no parece detener la presencia minera en Wirikuta o la continua erradicación de grandes extensiones de plantaciones de tomate que gozan de buenas conexiones políticas.

Se podría decir que, en teoría, el Estado mexicano ha aceptado los reclamos de los wixaritari sobre el derecho de su territorio desde principios de la década de los noventa, porque sus reclamos se adhieren a la Convención 169 de la OIT, así como a los Artículos 2 y 4 de la Constitución mexicana. Pero mientras los huicholes teóricamente tienen acceso y derecho a su territorio ancestral, el Estado y las entidades internacionales que han contribuido a generarlos, no los han reconocido plenamente sino, más bien, existen otros marcos legales que amparan la presencia y apropiación de territorios a empresas extranjeras.

---

<sup>69</sup> El artículo tercero señala: “En el área núcleo, por ser lugar sagrado, el acceso estará permitido preferentemente a los wixarika y a quienes ellos consideren. Las construcciones que se encuentran o se hicieren en dicha área, será sólo y exclusivamente para la protección de objetos sagrados que integran las ofrendas del ceremonia, así para preservar los manantiales existentes” y el artículo cuarto declara: “En el área intermedia, por ser un espacio natural donde se reproduce el *hikuri*-peyote, motivo central de las peregrinaciones de los peyoteros huicholes, se hace necesaria la planeación y fomento de las actividades productivas de la zona para que con base en los principios y normatividad del manejo sustentable de los recursos naturales, no se pongan en riesgo a futuro la reproducción del jicuri, peyote y las especies existentes en la región” (Constitución del estado de San Luis Potosí)

#### *4.3.1.1 Presencia de la CDI en el conflicto socioambiental de Wirikuta*

Dentro de la estructura estatal mexicana, la institución pública encargada del “desarrollo y preservación de los pueblos indígenas” es la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígena, CDI, la cual desde el 2003 asume como la única instancia de consulta obligada en materia indígena mexicana para el conjunto de la Administración Pública Federal.

Después de las críticas y fracasos de varios programas realizados por el otrora Instituto Nacional Indigenista (INI), la CDI entra en la escena mexicana para “preservar y garantizar el respeto a las culturas indígenas”.

La presencia de la CDI en el conflicto de Wirikuta data desde el año 2003, a través de una delegación en el estado de San Luis Potosí con oficina en Monterrey. El objetivo principal de su presencia es la conservación y protección de la ruta sagrada del pueblo Wixarika. Esta presencia en cuestiones de conservación y protección de Wirikuta es tardía ya que tanto Conservación Humana A.C. como la Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas eran las entidades “legítimas” para la defensa de ese territorio.

El análisis de la CDI en este conflicto parte desde la visión del ex-encargado de esta institución en San Luis Potosí para la protección de sitios sagrados huicholes, J. Cerda. Los primeros trabajos de apoyo a la peregrinación de los wixaritari a Wirikuta estaban relacionados con donación de viáticos y prestación de vehículos, pero cuando empezaron a aparecer conflictos en ese territorio, su misión fue la de articular a los actores involucrados para crear planes de trabajo de conservación de la ruta de peregrinación.

En el año 2002 se apoyaron las primeras peregrinaciones del pueblo Wixarika a través de viáticos o transporte. Se formalizó este trabajo con varias iniciativa en junio de 2003

en una reunión que se llevó a cabo en Estación Catorce en la que se logró algo que antes nunca se había hecho, juntar autoridades federales, estatales, ayuntamientos, ejidos y pueblo Wixarika a través de los representantes de la Unión de Jicareros Huicholes<sup>70</sup> (entrevista a J. Cerda, ex -encargado de la CDI en San Luis Potosí para la protección de sitios sagrados huicholes, 17 de enero de 2013).

La CDI tuvo como primer objetivo realizar un plan más ordenado y conjunto para la protección de Wirikuta.

Nuestro objetivo era el de buscar un acercamiento entre huicholes y ejidatarios para la protección de su patrimonio a través de la identificación de sus problemas para buscar estrategias de protección a su patrimonio natural. Desde el 2003 se iniciaron planes de protección a Wirikuta más ordenados gracias al soporte interinstitucional de apoyo a la cultura wixarika. Se identificaron más claramente las problemáticas como el saqueo y explotación de peyote por parte de turistas, así como la destrucción de ofrendas. En ese entonces había mucha descoordinación y falta de vinculación entre todos los actores que promulgaban la defensa de Wirikuta (entrevista a J. Cerda, ex-encargado de la CDI en San Luis Potosí para la protección de sitios sagrados huicholes, 17 de enero de 2013).

Para alcanzar el objetivo de identificar los principales problemas en el área, en el 2003 se realizó una reunión en Estación Catorce en la que se agruparon a autoridades estatales, municipales, federales, representantes de todas las comunidades wixaritari y ejidatarios. De

---

<sup>70</sup> La Unión de Jicareros Huicholes se constituyó cuando todavía existía la Unión de Comunidades Huicholas de Jalisco (UCHJ) creada por el INI. Uno de los primeros trabajos de la CDI fue el formalizar y retomar las funciones de la Unión de Jicareros para que sea la única instancia encargada de velar y cuidar su propia cultura. Ahora lleva el nombre de Unión Wixarika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit A.C (UWCC) y es la única entidad legítima que la CDI reconoce como voz desde los wixaritari en cuestiones culturales.

esta reunión se desprendieron algunos proyectos a favor de la conservación de Wirikuta, después de una amplia consulta a todos los representantes de las comunidades huicholas de Durango, Nayarit y Jalisco, así como a los ejidatarios de toda la ruta de peregrinación wixarika, municipios, organizaciones no gubernamentales, instituciones pública, prestadores de servicios públicos, universidades, etc. se pudo identificar los problemas en ese sector y para el 2006 se creó el *Plan de Trabajo para la Protección, Desarrollo y Fortalecimiento de la cultura Wixarika en el estado de San Luis Potosí* vigente hasta la actualidad. Este plan de manejo de Wirikuta consta en el Periódico Oficial el 5 de junio de 2008 (entrevista a J. Cerda, ex-encargado de la CDI en San Luis Potosí para la protección de sitios sagrados huicholes, 17 de enero de 2013).

El Plan de Manejo elaborado por la CDI es el único documento oficial y legal para proteger al sitio sagrado de Wirikuta desde el gobierno mexicano. En este plan están contemplados proyectos de georeferenciación de la ruta sagrada de peregrinación, creación de un sistema de vigilancia en cada sitio sagrado del área de Wirikuta, dotación de infraestructura para el cuidado de las ofrendas y talleres explicativos de la importancia cultural de territorio sagrado para los ejidatarios.

Para J. Cerda, el mayor logro de esta institución es haber propiciado el diálogo entre todos los actores que coexisten en Wirikuta y el generar una conciencia de la importancia cultural huichola en los ejidatarios.

Uno de los resultados obtenidos fue hacer que el pueblo Wixarika tenga mayor respeto en los ejidos gracias a los talleres informativos, de capacitación y diagnóstico de los sitios sagrados en los que se explicaba la importancia cultural de ese lugar para los wixaritari. Eso permitía que los ejidatarios comprendan la carga cultural de la peregrinación de los huicholes (entrevista a J. Cerda, ex -encargado de la CDI en San

Luis Potosí para la protección de sitios sagrados huicholes, 17 de enero de 2013).

Además, el trabajo de la CDI también a través de proyectos productivos a los ejidatarios del territorio de Wirikuta, pese a que es “una institución únicamente de apoyo a los pueblos indígenas”.

Como CDI, es nuestro trabajo apoyar a los pueblos indígenas pero en este caso hemos ayudado también a los mestizos ejidatarios porque forman parte del conflicto. Se ha llevado a cabo proyectos de desarrollo agrícola en la zona del Yoliatl y uno de ecoturismo en el ejido de Las Margaritas. Se ha invertido mucho dinero en trabajos con los ejidos porque nosotros comprendemos que la queja de los ejidatarios es la falta de trabajo por lo que tratamos de integrarles en nuestros proyectos. Mientras más atendidas estén las demandas de la población no indígena hay más posibilidades de trabajo y acercamiento a la población indígena (entrevista a J. Cerda, ex-encargado de la CDI en San Luis Potosí para la protección de sitios sagrados huicholes, 17 de enero de 2013).

Lo importante de esta revisión del trabajo de la CDI es la identificación de problemas anteriores al conflicto minero actual y el confirmar que, de cierta manera, eran resueltos por las mismas poblaciones en conflicto porque había un cierto respeto mutuo, “antes del conflicto minero actual no había rivalidad con los ejidatarios, tenían una convivencia muy saludable, buena y de mucho reconocimiento” (entrevista a J. Cerda, ex-encargado de la CDI en San Luis Potosí para la protección de sitios sagrados huicholes, 17 de enero de 2013).

Desde la presencia de invernaderos de jitomateras y cebolla de propiedad privada desde el 2009<sup>71</sup>, se fue creando un distanciamiento relacional entre los ejidatarios y wixaritari

---

<sup>71</sup> Este problema sobre todo se encuentra en el ejido el Tejolote donde hay invernaderos de tomate desde hace tres años sin los permisos ambientales.

porque se creó una división entre la oportunidad de trabajo ante el valor cultural y ambiental de la región. En realidad, el parteaguas de la relación entre ejidatarios y wixaritari es el anuncio de la presencia de empresas mineras en el 2010.

La presencia de la minería tiene una larga historia en ese sector pero no era un mayor problema entre los ejidatarios y los wixaritari como actualmente lo es. De hecho, en el Plan de Manejo de Wirikuta se permite ciertos proyectos agrícolas y mineros pero no se tenía previsto la amenaza de tal magnitud a la que se enfrentan actualmente este territorio (entrevista a J. Cerda, ex -encargado de la CDI en San Luis Potosí para la protección de sitios sagrados huicholes, 17 de enero de 2013). Para la CDI las concesiones mineras son toleradas siempre y cuando exista un “respeto” a la ruta de peregrinación sagrada. Ante la actual presencia de empresas mineras, la CDI formula realizar un monitoreo de la situación y analizar la posibilidad de que Wirikuta sea declarada como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO.

En conclusión, se puede observar la debilidad por parte del gobierno y de las instituciones públicas para crear diálogos entre todos los actores en este conflicto. En este conflicto minero se necesita una estructura de gobierno que analice la situación y proponga el diálogo pero no la hay, por lo que las ONG se han presentado como alternativa de apoyo para la defensa de las culturas indígenas o campesinas mientras que las instituciones gubernamentales cumplen únicamente su rol de “institucionalizar” la cultura.

**CUADRO 5 Descripción del Proceso de trabajo desarrollado en el estado de San Luis Potosí desde el 2004 por parte de la CDI**

<b>Año</b>	<b>Trabajo desarrollado</b>
2004	Reunión interestatal de protección y mejora de la Reserva Natural y Cultural de Wirikuta
2005	Proyecto de capacitación a las autoridades indígenas wixaritari y autoridades ejidales no indígenas sobre protección de lugares sagrados y planeación del desarrollo comunitario

2006	Consulta para la elaboración del Plan de Manejo del Sitio Sagrado Natural de Wirikuta y la Ruta Histórico Cultural del pueblo Wixarika en el estado de San Luis Potosí
2007	Reunión de trabajo para el análisis del proyecto del Plan de Manejo del Sitio Sagrado Natural de Wirikuta y la Ruta Histórico Cultural del pueblo Wixarika en el estado de San Luis Potosí
2008	Firma del Pacto “ <i>Hauxa Manaka</i> ” para la preservación y desarrollo de la cultura wixarika
	Evento de presentación del Plan de Manejo del Sitio Sagrado Natural de Wirikuta y la Ruta Histórico Cultural del pueblo Wixarika en el estado de San Luis Potosí e instalación del Comité del seguimiento del Pacto de <i>Hauxa Manaka</i> .
	Reconstrucción del <i>Xiriki</i> del Cerro del Quemado.
	Recorridos-talleres para la identificación y diagnóstico de sitios sagrados en el estado de San Luis Potosí.
2009	Taller de capacitación a representantes del pueblo Wixarika y ejidos en el Comité de Administración del ANP.
	Taller “Diseño del Reglamento del Consejo de Administración del Sitio Sagrado Natural de Wirikuta” e instalación del Comité de Administración Sitio Sagrado Natural de Wirikuta y taller de “Diseño del Reglamento del Sistema de Vigilancia Wixarika de Sitios Sagrados” en San Luis Potosí
	Seguimiento a acciones del informe del Consejo de Administración 2006-2009 de la Unión Wixarika de Centros Ceremoniales de Jalisco Durango y Nayarit A.C.
2010	Talleres-recorrido para el mapeo e identificación adicional (georeferenciación) de lugares sagrados en el Sitio Natural de Wirikuta y la Ruta Histórico Cultural del pueblo Wixarika en el estado de San Luis Potosí.
2011	Apoyo y acompañamiento al sistema de Vigilancia Wixarika del Sitio Sagrado y Natural de Wirikuta.
	Identificación y georeferenciación de sitios sagrados del pueblo Wixarika en San Luis Potosí.
	Proyecto Manejo Sustentable del ANP bajo la modalidad de Sitio Sagrado de Wirikuta y la Ruta Histórico Cultural del pueblo Wixarika en los municipios de Catorce, Villa de la Paz, Matehuala, Villa de Ramos, Villa de Guadalupe, Salinas de hidalgo y Charcas.
	Documentación y seguimiento en los medios de comunicación de los proyectos mineros en sitios sagrados del pueblo Wixarika en San Luis Potosí
2012	Consulta para la declaratoria de la ruta Wixarika y las peregrinaciones por los sitios sagrados de San Luis Potosí como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad
	Seguimiento y documentación del desarrollo de las concesiones mineras en sitios sagrados de la ruta wixarika de San Luis Potosí.
	Evento de inauguración de módulos de vigilancia de sitios sagrados y equipamiento del sistema de vigilancia wixarika. Dotación de motocicletas, aumento de beca para los vigilantes wixaritari en los sitios sagrados.

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

#### **4.3.2 Organizaciones No Gubernamentales: AJAGI, CHAC y Frente de Defensa de Wirikuta**

Los frentes de defensa, los profesionales, los universitarios, las organizaciones de lucha contra la pobreza, las organizaciones no gubernamentales y otras formas de vida asociativa aparecen en respuesta a la desatención del gobierno. Todas estas organizaciones e instituciones están asentadas, por lo general, en los espacios urbanos de regencia de los ámbitos rurales en los que se producen los conflictos y son muy variables en su consistencia y potencialidades. Aparecen como aliados y redes a los que las organizaciones e instituciones urbanas locales se conectan, y de las cuales algunas tienen amplitud nacional y otras involucran agencias internacionales, particularmente redes y agencias comprometidas en cuestiones ambientales o en la defensa de los derechos humanos (Gouley, 2005).

La legitimidad de los activistas ambientalistas depende esencialmente del éxito de las campañas de movilización por la defensa del medio ambiente y de su capacidad de captar recursos para financiarlas. Se puede añadir que, para las organizaciones ambientalistas, la apuesta es de orden ético, si no ideal, en la medida en que busca proteger áreas naturales que no constituyen el entorno de la mayoría de los activistas ni tampoco de los que los sostienen.

La organización de la protesta pasa muchas veces por la creación de instancias de articulación interinstitucional bajo la forma de coaliciones complejas, con directiva propia. Los autodenominados frentes de defensa conforman conglomerados poco orgánicos que, sin embargo, logran algunas veces interpretar adecuadamente el momento político y sintonizar con los intereses de una porción más amplia de la población, representándolos

efectivamente.

Entre los ambientalistas de las ONG existe un claro consenso respecto de que las prácticas de la industria extractiva de minerales dañan de manera irreparable los entornos ecológicos, sociales y culturales. “Pero hay un territorio compartido más profundo entre medioambientalistas e indígenas: una concepción de la relación entre la sociedad humana y la naturaleza en la que se asigna un valor intrínseco (no instrumental) a la diversidad ecológica y a la integridad biótica” (Fontaine, 2003, pág. 547).

La alianza entre la población wixarika y las ONG se fundamenta en la defensa y legalización de sus territorios. Estas Organizaciones No Gubernamentales “fueron constituidas por visitantes de la Sierra que se enamoraron del lugar y de su gente y se propusieron participar en el desarrollo de la región” (Durin y Aguilar, 2008, pág. 275). Así, la Asociación para el Desarrollo Ecológico de la Sierra Madre Occidental (ADESMO), creada en los años ochenta, fue la primera ONG en la región. Sus miembros fundadores se especializaron en diversas áreas, como salud, migración y derecho agrario, para atender los problemas de las comunidades wixaritari, después de su disolución se creó la Asociación Jalisciense de Apoyo a Comunidades Indígenas, A.C (AJAGI) en 1990, la cual asesora legalmente a los huicholes hasta la actualidad. También tuvieron presencia en la región huichola La Casa Huichol, que brindó atención a la salud de los wixaritari en un centro de salud instalado en Guadalajara, y la Asociación de Huicholes y Plaguicidas que fue creada para defender el derecho a la salud de los trabajadores agrícolas huicholes empleados en los campos de tabaco. En los años noventa, otra ONG entró en escena, Conservación Humana AC (CHAC), la cual se ha caracterizado por defender los sitios sagrados huicholes.

También la Universidad de Guadalajara participó dentro de las comunidades wixaritari con la creación del Centro para el Estudio de las Lenguas Indígenas (CILI) en los

años 80, que, entre otras, su función fue la de desarrollar una gramática y un diccionario wixarika.

En 1994 se crea la Unión de Apoyo a Comunidades Indígenas las (UACI) y la participación de especialistas en nutrición de la Universidad de Consejo de Salud Werika de Pueblo Nuevo. La UACI apoyó en la redacción de un libro en lengua wixaritari en Santa Catarina.

Paralelamente al surgimiento de estas asociaciones civiles, en 1990 y validada por el INI, se formó la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIHJ) que fue dada de baja en el 2006 por el Gobierno de Salinas de Gortari. La UCIHJ, en ese momento unificó a todas las comunidades huicholas para enfrentar las amenazas territoriales siendo el espacio de negociación con el Estado.

#### 4.3.2.1 *Conservación Humana, A.C*

Como se ha mencionado anteriormente, la gestión directa de la defensa de Wirikuta ha recaído en grupos de simpatizantes de los huicholes quienes, en diversos momentos y desde diferentes espacios han promovido acciones e iniciativas para proteger Wirikuta. De manera especial, se debe mencionar a la asociación civil Conservación Humana, A.C (CHAC), la cual se encargó de promover el decreto potosino de 1994, así como su operatividad mediante una red de voluntarios que conformaron el Sistema de Vigilancia Comunitario.

Este logro legal se consiguió tras las movilizaciones, demandas y solicitudes impulsadas y coordinadas desde CHAC conjuntamente con las autoridades de las

comunidades wixaritari, hecho que constituyó en un precedente jurídico para la creación de leyes que amparen la dimensión cultural en el estado de San Luis Potosí.

Asimismo, en 1999 CHAC concreta el financiamiento para la elaboración del Plan de Manejo de la Reserva de Wirikuta con fondos de la World Wide Foundation (WWF), estudios que se realizaron durante los años 2000 y 2001. A partir de estos estudios realizados se inventarió caracterizó y cartografió los componentes biológicos y recursos naturales de la Sierra de Catorce. De forma complementaria se efectuaron los trabajos correspondientes al ámbito cultural que permitieron identificar los atributos etnográficos y cartografiar el trazo de la ruta de la peregrinación de los huicholes (Fernández Borja y Giménez de Azcárate, México, 2008).

De los resultados obtenidos tras las investigaciones científicas y antropológicas para reconocer los sitios sagrados en el área de Wirikuta por parte de la CHAC, sirvieron para que en 2000 se propusiera la ampliación de la Reserva a 141 000 ha y la inclusión de los 138 km de ruta que transcurren por dicho estado desde el límite con el vecino estado de Zacatecas.

Otro de los logros promovidos por CHAC fue conseguir que el itinerario de los huicholes de Santa Catarina Cuexcomatlán hacia Wirikuta se encuentre inscrita en la Lista Indicativa del Patrimonio de México y su Valor Universal ante la Organización de las Naciones Unidas para la Educación y la Cultura (UNESCO) en la categoría de itinerario o ruta cultural como un bien mixto, natural y cultural, en 2004.

En definitiva, el trabajo iniciado por CHAC para la defensa y conservación de Wirikuta es un precedente para la lucha actual en contra de la presencia de las empresas mineras.

#### 4.3.2.2 *La Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas*

El análisis de la presencia de AJAGI en las comunidades wixaritari y en el conflicto actual de Wirikuta se realiza a partir de la información proporcionada por el fundador de esta organización, C. Chávez.

AJAGI fue fundada en 1990 por Carlos Chávez Reyes y otros mestizos progresistas de Guadalajara para desarrollar un sistema médico híbrido en cooperación con chamanes y doctores, pero sus objetivos se volcaron hacia la tenencia de la tierra como condición necesaria para la salud y la autonomía indígena. Ha recibido apoyo en diferentes momentos de ONG extranjeras, el INI en su momento y benefactores privados (Liffman, 2012).

Como dice C. Chávez, AJAGI nace con el objetivo de atender a problemas de invasión en el territorio wixarika en respuesta a la desatención del Estado y a las peticiones del mismo pueblo. “Nos constituimos por la necesidad de atender problemas territoriales en la región Wixarika y sus tierras invadidas, cuando iniciamos nuestra labor había un poco más de 80 000 ha invadidas en las diferentes comunidades” (entrevista a C. Chávez, 18 de noviembre de 2012). Sus primeras acciones fueron de carácter político a través de peticiones a la presidencia de la república para la legalización de varios territorios en Sierra Huichola y con un equipo muy bien estructurado de abogados empezaron a trabajar y analizar los diferentes casos y las posibles vías de defensa de invasión de territorio.

Para AJAGI, este trabajo realizado por la organización durante varios años ha permitido comprender el valor cultural e identitario del territorio para los wixaritari así como la forma en la que el Estado mexicano, a través de sus programas desarrollistas, intenta cambiar la cosmovisión de los huicholes hacia una occidental.

Nosotros comprendimos que es el ámbito territorial donde ellos pueden ser pueblo lo

que significa el poder desarrollarse ellos de acuerdo a su propia cultura, a su modelo propio de desarrollo o de educación. Diferentes modelos establecidos por programas de gobierno no respondía para nada a esta concepción del territorio, a esta diferencia cultural porque todavía prevalece mucho esta idea de “civilizar” al pueblo Wixarika. Esto nos hizo profundizar y también pronto empezamos a trabajar temas de ecología, temas de educación y así fuimos evolucionando como asociación, sin dejar nunca de trabajar en los temas territoriales (entrevista a C. Chávez, 18 de noviembre de 2012).

Con esta afirmación se dictamina el antagonismo ideológico entre AJAGI y las instituciones públicas gubernamentales al momento de entender la cultura y vida de los huicholes.

En términos cuantitativos, con la asesoría de AJAGI se ha logrado la recuperación de más de 55 000 ha de las 80 000 invadidas durante todo el tiempo que han trabajado en la Sierra Huichola. Esto demuestra la asistencia de esta ONG para con los wixaritari, así como su legitimación en las comunidades de Santa Catarina Cuexcomatitlán y San Sebastián Teponahuaxtlán.

Para AJAGI el involucramiento en la defensa de Wirikuta es a partir de los nuevos problemas socioambientales que aparecen en México a través de la liberación del mercado a finales de los años noventa -anteriormente esta asociación no se había involucrado en la defensa de sitios sagrados huicholes porque no era un asunto calificado como invasión de territorio- pero las nuevas amenazas a los recursos naturales, como la minería, hizo que emprendieran la defensa legal de esta área. “Actualmente hay presencia de minería en la zona de Wirikuta y también en Sierra Huichola, comenzaron a hacerse concesiones mineras y cada vez más empresas están yendo a las asambleas a proponer minería, entonces nos hemos enfocado en este tema” (entrevista a C. Chávez, 18 de noviembre de 2012). Para el

fundador de AJAGI, el conflicto socioambiental de Wirikuta es paradigmático y enorme por lo que el tiempo de trabajo de la asociación está enfocado únicamente en este tema al ser una “batalla fenomenal” contra un gran poder económico que intenta persuadir a todos los actores involucrados en el conflicto minero.

El representante de AJAGI afirma que la presencia de las empresas mineras en Wirikuta fue anticipada y planeada desde el 2004 por el estado de San Luis Potosí y la CDI: “En el Plan de Manejo del 2004 ya se contemplaba la presencia de minería por eso se creó la Unión Wixarika de Centros Ceremoniales y se empezó a desprestigiar el proyecto de Vigilancia en el Ejido Las Margaritas”. La aseveración de que en el Plan de Manejo y Conservación del territorio de Wirikuta se contempla la presencia de empresas mineras es compatible con la versión del ex–encargado de la CDI en San Luis Potosí para la protección de sitios sagrados huicholes, quien explicó que al ser un área con un amplia historia de industria minera el gobierno no descartó la posibilidad de explotar sus recursos minerales.

Como se ha mencionado en este trabajo, existe una relación compleja entre AJAGI y CDI. Para los primeros, el Plan de Manejo de la CDI no fue una consulta real a todas las comunidades huicholas sino más bien, un plan estratégico que escondía las verdaderas intenciones de la explotación minera bajo el velo de protección de sus sitios sagrados. Mientras que para la CDI el trabajo de AJAGI es únicamente con la comunidad de Santa Catarina, intensificado el conflicto interno entre las comunidades huicholas.

Estas discrepancias entre CDI y AJAGI radican en una larga historia conflictiva entre las comunidades huicholas de San Andrés Cohamiata y Santa Catarina Cuexcomatitlán por problemas limítrofes. La comunidad de San Andrés se apoyó en las instituciones gubernamentales para resolver la invasión de sus tierras mientras que Santa Catarina se

apoyó en AJAGI.

#### 4.3.2.3 *El Frente de Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa*

El Frente de Defensa de Wirikuta (FDW) reúne a varios actores civiles, organizaciones, abogados, estudiantes, investigadores, científicos, etc. Específicamente, el FDW está conformado por el Centro Mexicano de Derecho Ambiental y Conservación Humana quienes forman parte de la mesa jurídica y una representación de las autoridades huicholas de la comunidad de Santa Catarina y San Sebastián nombrada por el Consejo Regional Wixarika en Defensa de Wirikuta, AJAGI está encargada de coordinar la defensa y la parte jurídica. El fundador de AJAGI, afirma que:

“todos quienes estamos en el Frente sabemos que la última palabra tienen las autoridades de las comunidades huicholas pero nosotros tenemos la obligación de ponerles antes sus ojos la información suficiente, técnica, legal, etc. de la situación actual de Wirikuta para que puedan tomar decisiones en momentos críticos, pero en realidad ellos son los que van a decidir (entrevista a C. Chávez, 18 de noviembre de 2012).

El Frente de Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa, es un movimiento que nació durante una reunión en septiembre de 2010 en el Municipio de Mezquitic, estado de Jalisco, autorizado por algunos líderes wixaritari. Esta organización ha recopilado desde su portal en internet, información sobre el conflicto minero, ha publicado videos, comunicados, textos académicos, artículos periodísticos, petición de firmas por la causa y un sinnúmero de actividades en defensa de un único fin, salvar Wirikuta porque es el “corazón de la

vida”. A través de sus dos páginas webs oficiales (Venado Mestizo y el propio sitio del FDW) ha sido posible que este conflicto trascienda internacionalmente.

Esta coalición trabaja en varios frentes de manera simultánea. Desde el aspecto legal, los abogados sostienen, entre otros argumentos, que la mina es una violación a la ley internacional del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que garantiza a los pueblos indígenas el derecho a ser consultados en decisiones referentes sus territorios tradicionales, Art. 9 de la constitución del estado de San Luis Potosí y declaración de Área Natural Protegida.

Entre las acciones emprendidas por el FDW están las movilizaciones realizadas en el mes de mayo de 2011 cuando una delegación wixarika se dirigió a Nueva York para testificar en el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas, donde el abogado wixarika Santos de la Cruz se dirigió a los participantes y consiguió una audiencia privada con el relator especial James Anaya, quizá la autoridad más importante en el mundo en temas de derechos indígenas. Al mismo tiempo, otra delegación estaba manifestando en Vancouver, Canadá, participando en el evento Mining Justice Week (Semana de Justicia Minera) y desafiando a First Majestic en su propio terreno. También en ese mes, se convocó a la manifestación pacífica de varios grupos wixaritari que llegaron hasta el Palacio Nacional, en el Zócalo de la Ciudad de México, para entregar una carta dirigida al entonces presidente de la República Mexicana Felipe Calderón en la que exigían que respetara su promesa de garantizar sus sitios sagrados y, finalmente en mayo de 2012 se realizó un concierto musical en contra de la minería en Wirikuta, denominado Wirikuta Fest, en el cual se recaudaron 21 millones de pesos, de los cuales 9 millones 788 mil pesos

fueron entregados para promover proyectos comunitarios en la zona del Bajío de San Luis Potosí, según afirma la página oficial de FDW.

La presencia del FDW como entidad representativa en este conflicto ha causado diversas opiniones tanto en el interior de las comunidades huicholas como en las investigaciones académicas respecto a movimientos sociales. Una de las principales críticas al FDW es su postura “espiritual” en defensa de Wirikuta (en su página web se puede encontrar alusiones a Wirikuta como el centro energético más importante del planeta). Afirmando esta postura, E. Guzmán, integrante del FDW, menciona:

Desde hace muchos años, se ha permitido la entrada para que sectores de la población nacional o internacional acudan a este sitio energético de importancia nacional e internacional para que puedan experimentar mucho o poco una visión diferente, una experiencia que les va a repercutir de manera determinante en sus vidas, a través del entendimiento de la cosmovisión huichola y el uso del peyote. Entonces [el FDW] es un movimiento que tiene como objetivo tratar de proteger un sitio cuya vocación es ser una universidad de conocimiento para cuidar la vida (Diario de campo, 13 de marzo de 2012).

Asimismo lo confirma M. Aquino, miembro del FDW “Wirikuta es un sitio emblemático, existe ahí un equilibrio energético, es un territorio con mucha energía que todos quienes hemos experimentado visitar lo sentimos” (Diario de campo, 9 de diciembre de 2011) o H. Fernández, propietario de un hotel en Real de Catorce e integrante del FDW “Wirikuta es el lugar donde nació el sol. Es un lugar reconocido científicamente como un

lugar magnético por la diversidad de minerales en un radio muy corto. Ahí hay mucha energía” (Diario de campo, 9 de diciembre de 2011).

Como bien afirma la investigadora social H. Fajardo, la intervención de ONG en conflictos socioambientales y territoriales a favor de los pueblos indígenas mexicanos ha sido muy relevante pero es importante señalar que el pueblo Wixarika ha sabido negociar con los “otros” para ser defendidos, “los huicholes son muy hábiles para negociar que otros se comprometan por ellos” (entrevista a H. Fajardo, 21 de mayo de 2012). La forma en que los wixaritari han sabido defender sus territorios es a través de negociaciones o apoyos en ciertos sectores siempre y cuando exista una discusión dentro de las comunidades y respetando la legalidad de sus autoridades, donde se toman las decisiones finales. Prueba de ello es la ceremonia “abierta al público” en el Cerro El Quemado los días 6 y 7 de febrero de 2012 cuya estrategia fue mediatizar la importancia de Wirikuta y realizar declaraciones abiertas en contra de la minería.

En conclusión, los wixaritari históricamente no han tenido un gobierno representación “suprahuichol” es decir, no han tenido un gobierno que centralizara las decisiones de las diferentes comunidades de los estados de Durango, Nayarit y Jalisco. Entonces, este conflicto provoca, de alguna manera, la necesidad de tener una postura común la cual ha sido una de las situaciones más conflictivas alrededor del movimiento de resistencia contra las empresas mineras. Algunas comunidades huicholas -San Andrés Cohamiata y otras rancherías de Nayarit- están asociadas a Unión Wixarika de Centros Ceremoniales, que surgió bajo el auspicio de la CDI, mientras las comunidades de San Sebastián y Santa Catarina pertenecen al Consejo Regional Wixarika en Defensa de Wirikuta donde AJAGI tiene un papel protagónico muy importante.

Este conflicto interno sobre quién representa a los huicholes en la defensa de Wirikuta ha desatado otro problema paralelo de debilitamiento organizacional frente a la presencia de las empresas minera, las cuales han sabido aprovecharlo.

#### **4.3.3      *Las empresas mineras***

La racionalidad de las empresas mineras es definida como el tipo ideal de racionalidad económica orientada hacia fines de lucro. En este sentido, la actividad minera obedece a una lógica de negociación a corto o mediano plazo. Esto vale tanto para las empresas nacionales como para las multinacionales, privadas o públicas (Fontaine, 2003, pág. 527).

Las empresas mineras envueltas en el conflicto en Wirikuta son First Majestic y Revolution Resource. La primera fue fundada en Canadá en 2002, tiene más de 1 800 empleados en tres minas de plata mexicanas. Su concesionaria Minería Real Bonanza, con el Proyecto La Luz y con sede a 3.5 kilómetros del pueblo Real de Catorce, está programada para iniciar operaciones en 2014. First Majestic Silver Corp. es una compañía canadiense que cotiza en la bolsa de Nueva York, tiene tres minas de operación en México (La Parrilla en Durango, San Martín en Jalisco y La Encantada en Coahuila). En 2009, esta compañía pagó al gobierno mexicano tres millones de dólares a cambio de 22 concesiones que cubren 6 327 hectáreas de Wirikuta, entre las que se incluye la mina de Santa Ana en el pueblo de La Paz, justo a las afueras de Real de Catorce (Hollander, 2012). Esta compañía minera ha mencionado que la zona afectada por la mina no se encuentra cerca del territorio sagrado de los wixaritari y que no habrá ningún daño a la flora y fauna endémica en esa zona ya que se utilizarán químicos biodegradables. Además, la empresa minera oferta 500 empleos directos y 1 500 empleos indirectos durante 15 años. Su estrategia de inserción es a través de la oferta de proyectos alternos a la minería como talleres de artesanía y platería,

proyectos agroindustriales con una duración de tres a cinco años, proyectos de reforestación y la construcción del museo interactivo de la minería.

La segunda empresa minera que tiene concesiones en Wirikuta, específicamente en el sector del Bajío, es Revolution Resources Corp. Es una empresa que cotiza en oro, con sede en Vancouver, Canadá. Con el proyecto Universo, el cual tiene 59 mil, del total de las 140 mil hectáreas del Área Natural Protegida de Wirikuta, representa una mayor amenaza que First Majestic porque cruza la ruta sagrada. Su inserción y trabajos actuales en el Territorio Sagrado de Wirikuta no es visibilizado por los medios de comunicación.

La industria extractiva minera suele encontrar un terreno favorable en aquellas regiones marcadas por una matriz social muy jerárquica y poco diversificada desde el punto de vista económico, en donde imperan gobiernos provinciales y municipales de bajísima calidad institucional por lo que las empresas mineras tienden a convertirse en un actor social. (De Echave, 2009).

Ciertamente, la “responsabilidad social-empresarial” forma parte de un dispositivo más amplio, que apunta a instalar y legitimar el nuevo modelo extractivista. Las empresas se orientan a desarrollar vínculos estrechos con instituciones privadas y públicas, a partir de convenios y subsidios, al tiempo que desarrollan una intensa publicidad en los más diversos medios de comunicación, en el marco de un discurso que subraya la opción por una “minería responsable”. En América Latina, como parte de dicha estrategia de legitimación, instituciones como la OLAMI (Organismo Latinoamericano de Minería), creada en 1997, han instituido premios, como el de “Ecología y Ambiente Gildo Sá de Albuquerque” y “Gestión Social Zonia Osorio de Fernández”, que se entregan cada dos años a empresas mineras “sustentables”.

Las empresas mineras persuaden a las poblaciones más vulnerables a través del discurso sustentabilidad, de responsabilidad social y códigos de conducta accesible bajo el lema de empresas limpias. Así lo confirma el representante de la empresa minera Real Bonanza, Ingeniero R. Flores: “tenemos muchos proyectos alternativos para la población, además la minería será subterránea y no contaminará el territorio, pensamos que debe ser una extracción sustentable” (entrevista con el responsable de la empresa Real Bonanza, 2 de octubre de 2012).

Invierten en reforestación y otras obras de interés público para implementar proyectos de desarrollo, así lo confirma el R. Flores: “la minería será subterránea, se va a utilizar flotación, tratamiento de aguas residuales, restauración del medio ambiente, es más ya estamos reforestando la zona, hemos plantado 2000 árboles” (entrevista con el responsable de la empresa Real Bonanza, 2 de octubre de 2012). Sin embargo, a pesar del alza espectacular del precio del oro, las empresas mineras rechazan pagar regalías, hecho que sería una forma de reconocer que la minería extrae recursos no renovables de la región. Más que todo permanecen reticentes a concertar con lo que les parece una amenaza a sus intereses y podría ser un obstáculo para su expansión, dificultando e impidiendo las condiciones que permitirían construir con ellos una agenda común (Sariago Rodríguez, 2008).

En este sentido, el Estado mexicano avala el trabajo de las empresas mineras a través de la ley minera ya que propicia el despojo de la propiedad social de una manera “supuestamente” legal. Esta ley es preferencial, es decir, está arriba de cualquier uso y conservación agropecuaria ya que la riqueza del subsuelo es propiedad de la nación pero la nación mexicana al concesionar este territorio no tiene ninguna participación en la explotación de ningún mineral. A su vez, las empresas mineras no pagan ningún impuesto

ni estatal ni nacional, únicamente pagan por las concesiones por hectárea más no por volumen de minerales extraídos. Además, las concesiones mineras se pueden otorgar por cincuenta años y prorrogar por cincuenta años más, estos acuerdos surgieron tras la firma del TLC (Sariego Rodríguez, 2011).

La ley minera está por encima de la ley agraria, la minera tiene privilegios sobre cualquier otra ley y esto implica el despojo a los propietarios de sus tierras. El subsuelo, siendo propiedad del Estado, está siendo vendido a las transnacionales sin ningún beneficio a la nación. La minería genera más riqueza de la que aparentemente vemos porque la mayor parte sale fuera del país aunque la mano de obra y las relaciones comerciales sean locales. Este sector extractivista tiene su propia cosmovisión, es un sector que defiende toda una forma de interaccionar con el medioambiente totalmente opuesta a la de los huicholes.

Las empresas mineras también juegan de una manera inteligente recalcando la historia e identidad minera en los municipios que vivieron un auge en siglos pasados, así como la idea de posesión del territorio de los ejidatarios, afirmando que ellos son los únicos dueños de Wirikuta. “La mina lo que está haciendo es decirle a los ejidatarios ustedes son los dueños y nosotros les vamos a dar dinero a ustedes para que nos permiten usar su tierra, les vamos a dar trabajo y los huicholes no tienen nada que decir aquí” (entrevista a H. Fajardo, ampo 21 de mayo de 2012). A su vez, la encargada de la oficina que promueve la industria minera en Real de Catorce menciona, “los huicholes no son de aquí, ellos no viven aquí, nosotros venimos de los guachichiles pero hay gente que les defiende en vez de defender un proyecto que trae trabajo” (Diario de campo, 2 de octubre de 2012). Por lo tanto, se evidencia una construcción de alteridades, los huicholes son mostrados como extranjeros en el territorio de Wirikuta pero acaso las empresas mineras ¿no son canadienses?

La persuasión por parte de las empresas mineras es una de sus estrategias principales de inserción. A través de donaciones económicas y beneficios para ciertos grupos, la gente comienza a interactuar y a entenderse con la mina. Como menciona Judit, residente de Real de Catorce, “la gente no está informada sobre las consecuencias de la presencia de empresas mineras sino que son comprados con despensas y con la idea de un buen trabajo” (Diario de campo, 16 de junio de 2012); “Hay una gente que está en favor de que trabaje la mina porque les ofrecen buenos sueldos, les regalan comida, les dicen que van a tener mejores prestaciones, becas para sus hijos, seguros de vida pero es el gancho para persuadir a las personas pero no analizan los impactos ambientales que causará la minería”, menciona J. Quijano (Diario de campo, 1 de octubre de 2012); Martín dice, “La gente del Bajío es la olvidada, a quienes fácilmente se les puede comprar con pequeños regalías para que estén a favor de la mina” (Diario de campo, 2 de octubre de 2012). Se acercan a las comunidades con dádivas o a personajes políticos para ejercer su control y poder. Así las empresas se vuelven actores políticos y económicos.

La información y negociación que emiten las empresas mineras es parcializada y excluyente, así lo advierte Delia, nativa de Real de Catorce “Yo conocí al ingeniero, él es quien está al pendiente de las minas pero no nos dice cuáles son los efectos de la mina, solamente nos dice que nos va a ir bien económicamente, que van a haber más escuelas pero no nos dicen nada de la contaminación, de los químicos que traen y de cómo han destruido los cerros, me llama la atención el por qué no se habla en una reunión informándonos de eso. Hace poco hicieron una reunión sobre la minería pero únicamente para las personas que están de acuerdo a la minería, no fue una invitación abierta a todo el pueblo” (28 de septiembre de 2012) o Pablo, oriundo de Real de Catorce “La información sobre la minería se la discute solo con autoridades y con la gente que está a favor de la

mina, no es abierto para todo el pueblo. No se nos pregunta a todos si queremos o no las minas o qué otras alternativas hay. Necesitamos discutirlo bien” (28 de septiembre de 2012).

Es importante afirmar que las empresas mineras no solo crean oposición sino, también, seguidores e interesados en obtener algún provecho de la actividad. Se ha señalado líneas arriba que los conflictos se insertan en las viejas disputas locales y, ciertamente, algunas de ellas generan también adhesión a los proyectos mineros como parte de su propia dinámica confrontacional local. Sin embargo, la presencia de una empresa minera genera también nuevas tensiones. Esta discordia entre la población huichola y los ejidatarios se constató en los carteles colgados en la ruta de peregrinación de los huicholes, los cuales decían: “Compañeros huicholes déjennos trabajar”, “Si no quieren la mina, qué opciones nos dan”, “Respeten nuestro territorio que no es suyo” (Diario de campo, 13 de marzo de 2012) o las declaraciones de María, habitante de Estación Wadley quien menciona “Nosotros estamos aquí porque queremos que nos escuchen, que respeten nuestra historia minera, sólo queremos trabajar y no nos dejan los huicholes, además ellos ni viven aquí, esta no es tierra de los huicholes” (Diario de campo 16 de junio de 2012).

Las promesas por el tan ansiado progreso es parte de los discursos engañosos de las empresas mineras, así como el afirmar que el pueblo Wixarika está de acuerdo con su presencia: “Nosotros [empresa minera Real Bonanza] trabajamos conjuntamente con los huicholes, se les consultó y ellos están de acuerdo con la minería” (entrevista con el responsable de la empresa Real Bonanza, 2 de octubre de 2012).

Pero la realidad del propósito de las empresas mineras es clara, como el mismo ingeniero representante de la Minera Real Bonanza menciona, “la minería no es la de antes, ahora se trabaja con el concepto de desarrollo comunitario, ya no se explota y se lleva el

dinero la compañía sino ahora su objetivo es ayudar a la población aunque a la final, reconozco, que es un negocio de la empresa y sus intereses económicos están sobre todas las necesidades de la comunidad” (entrevista con el responsable de la empresa Real Bonanza, 2 de octubre de 2012).

En conclusión, al ser Wirikuta el hogar de personas con cultura ranchera que viven aprovechando de sus recursos naturales, un territorio sagrado por representar una cosmovisión indígena, un sitio místico por el consumo del peyote, una oportunidad económica para las empresas mineras y un lugar rico en fauna y flora, entreteje un complejo entramado de intereses y negociaciones de distintos actores: las empresas mineras cuyo fin es el lucro económico sin contemplar la cultura de los huicholes ni las necesidades reales de los lugareños porque ofrecen alternativas temporales de trabajo dejando contaminación ambiental y problemas sociales; los ejidatarios que sufren necesidades económicas y múltiples carencias que el Estado mexicano no ha sabido suplir y por lo tanto exigen fuentes de trabajo a pesar de reconocer los riesgos ambientales que provocan las empresa mineras; la población del municipio de Catorce que se encuentra dividida a favor y en contra de la extracción minera aludiendo a su identidad minera o la contaminación ambiental; el gobierno local con su clara postura a favor de la mina y sus proyectos desarrollistas; las instituciones gubernamentales (CDI) que cumple su papel -a medias- de velar por la cultura y derechos indígenas; el gobierno mexicano con su ausencia para generar el diálogo entre los actores de este conflicto, con una postura “neutra” pero que favorece los intereses de empresas transnacionales a través de leyes; las ONG (AJAGI y CHAC) que trabajan en la defensa del territorio de los huicholes a través de claras iniciativas mediáticas en defensa de Wirikuta; y los wixaritari quienes peregrinan al

territorio de Wirikuta para cumplir con sus tradiciones identitarias que les permite mantener su ciclo vital.

## **5. CAPÍTULO IV: REPRESENTACIONES SOCIALES DEL DESARROLLO**

Maristella Swapa (2009) señala que uno de los desafíos actuales para el pensamiento crítico en América Latina, es la generación de una verdadera discusión sobre las dimensiones, sentidos y niveles que hoy recubren el término “desarrollo”, en el contexto del surgimiento de nuevos movimientos sociales a partir de los conflictos socioambientales. Por lo tanto, el objetivo de este capítulo es realizar un análisis de las representaciones de desarrollo desde los diferentes actores sociales inmersos en el conflicto socioambiental en Wirikuta.

En este sentido, las representaciones sociales del desarrollo permiten analizar su contenido, cómo están formadas, cómo funcionan, cuáles son las dimensiones, cómo se reproducen, cómo guían las acciones y las identidades y la importancia de ellas para cada actor. Recordemos que, las representaciones sociales son un “pensamiento de tipo particular, generado por los actores sociales, impregnados parcialmente de ideología y centrados sobre la acción de la vida en sociedad” (Seca, 2001, pág. 36).

De manera general, una representación social “es una forma de ver un aspecto del mundo, que resulta del juicio y de la acción”, también se podría decir que es un conjunto de conocimientos, de actitudes y de creencias referentes a un objeto. Las representaciones sociales (RS) comprenden saberes, valores, prescripciones normativas, etc., en definitiva, una representación social puede ser caracterizada por “un conjunto de elementos cognitivos ligados por relaciones dentro de un grupo social” (Flament, 2003, págs. 12-13).

Entonces, desde las RS se identificará cómo los actores en este conflicto construyen su visión de la categoría desarrollo. Es decir, saber cómo la gente lo piensa, lo percibe y lo

práctica como parte de su vida diaria. Asimismo, se analizará el proceso de “desarticulación” y “reconstrucción” de este concepto, se elucidará los discursos detrás de esas representaciones, y las convergencias/divergencias entre éstas.

### ***Metodología de análisis del trabajo de campo***

La metodología utilizada en esta investigación se basó en el enfoque etnográfico desde la perspectiva centrada en el actor, por lo tanto se privilegió la observación participante bajo una guía de entrevistas semiestructuradas<sup>72</sup> recopiladas y analizadas a través de los diarios de campo.

Para el análisis de este conflicto se determinaron cuatro variables: conflicto socioambiental, identidad étnica y cultural, desarrollo y sustentabilidad social. Las dos primeras variables fueron analizadas en el capítulo III, en base a preguntas formuladas sobre la percepción del conflicto socioambiental, los roles que cada actor cumple en el conflicto y su posición política-ideológica ante la presencia de las empresas mineras.

Para cumplir con el objetivo de este capítulo que es determinar y analizar las representaciones sociales del desarrollo se formularon preguntas desde dos categorías: la categoría del desarrollo como tal (sin especificar si es económico, social, humano, etc.) y la del bienestar. El registro de la información se lo hizo a través de diarios de campo y para el análisis se recurrió a un conteo de la frecuencia en que cada entrevistado menciona una determinada dimensión otorgada a la categoría desarrollo o bienestar. Es decir, el conteo de datos se basa en la frecuencia de aparición de las categorías otorgadas al desarrollo y aquellas al bienestar en el discurso y no en la frecuencia en relación con el sujeto. Para el análisis se retoma el *enfoque procesual* propuesto desde la teoría de las Representaciones

---

<sup>72</sup> Ver anexo 2 Guía de pregunta para las entrevistas semiestructuradas.

Sociales, el cual aborda los aspectos discursivos y contextuales que facilita la comprensión de las condiciones de la producción del discurso y la dinámica de la representación, proporcionando elementos importantes para la comprensión del proceso de apropiación de la realidad exterior al pensamiento social (Ortega M. E., 2004).

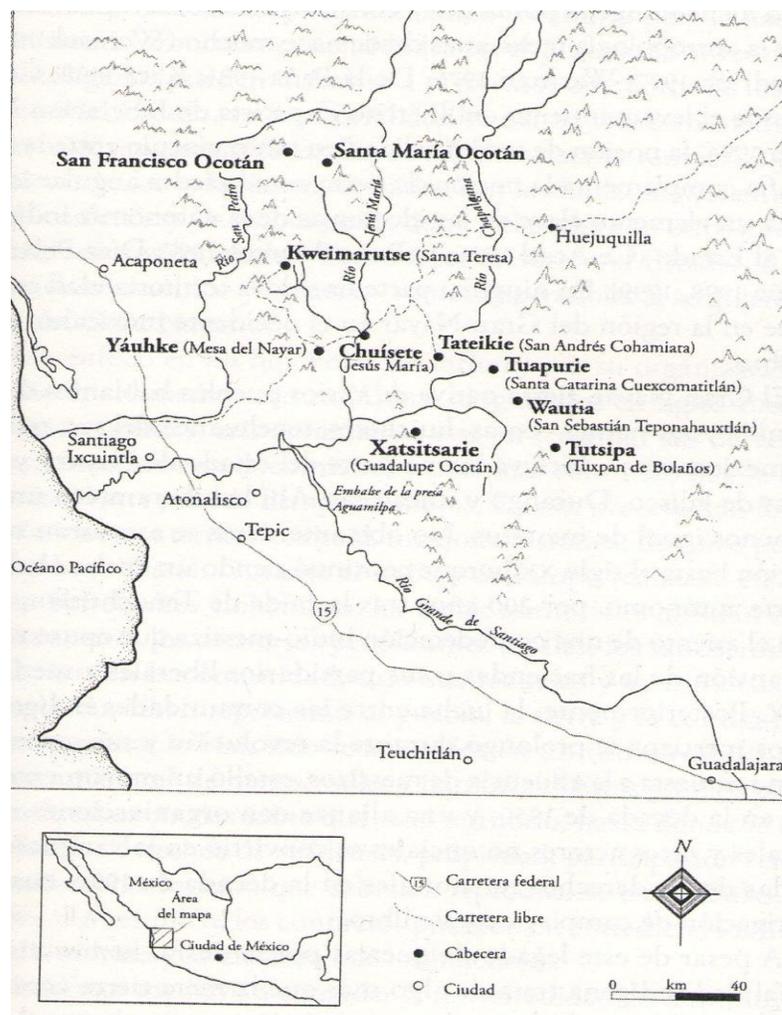
### **5.1 EL DESARROLLO DESDE EL PUEBLO WIXARIKA**

El trabajo de campo realizado con el pueblo wixarika fue en tres comunidades del estado de Jalisco<sup>73</sup>: San Andrés Cohamiata (*Tateikie*) y su comunidad San Miguel Huaixtita (*Tsikwaita*) pertenecientes al municipio de Mezquitic y la comunidad de Mesa del Tirador perteneciente a la gran comunidad de San Sebastián Teponahuaxtlán del municipio de Bolaños. Ver Gráfico 7.

---

<sup>73</sup> En la sierra huichola de Jalisco se encuentran cerca de 47 caseríos, habitados por 1485 familias nucleares, que en conjunto suman 12160 habitantes (Censo INEGI, 2005).

## GRÁFICO 7. Mapa de las comunidades wixaritari en Jalisco



Fuente: P. Liffman, 2012

En la comunidad de Mesa del Tirador se ejecutaron 24 entrevistas semiestructuradas registradas en diarios de campo (11 hombres y 13 mujeres). Además, se presenciaron eventos importantes para la investigación como la Asamblea Comunal de la comunidad de San Sebastián Teponahuatlán (*Wautia*), la cual pertenece Mesa del Tirador y una fiesta familiar de quince años. Mientras que, en San Andrés Cohamita se realizaron 13 entrevistas semiestructuradas (9 hombres y 4 mujeres). En San Miguel Huaixtita se realizaron 12

entrevistas semiestructuradas (4 hombres y 8 mujeres), en San Miguel se asistió a la ceremonia-ritual conocida como Fiesta del Tambor (*Tatei Neixa*).

Afirmando que las representaciones sociales varían en su contenido de acuerdo al grupo debido a sus propios contextos sociales e históricos, el análisis de la información recopilada en las comunidades huicholas se realizará por separado.

### **5.1.1 *RS del desarrollo en San Miguel Huaixtita***

La comunidad de San Miguel Huaixtita (*Tsikwaita*) tiene 834 habitantes, de los cuales 391 son hombres y 443 son mujeres (Rojas, 2012). Perteneciente a la gran comunidad de San Andrés Cohamiata, está formada por varias rancherías como Los Lobos, Popotita, San Luis, San Luisito, La Ciénega, Tierra Blanca, Molcajetes, El Roble. Al igual que el resto de comunidades huicholas, la mayoría de habitantes se dedica a las actividades campesinas y en tiempo de sequía muchos de ellos migran a otras ciudades para trabajar como jornaleros.

En cuanto a la situación económica, en San Miguel se observa una estructura de poder económico en la que sobresalen los dueños de las tiendas de abarrotes que pertenecen a pocas familias, entre esas, la familia fundadora de esta comunidad. Es muy notoria la diferencia económica entre la comunidad de San Miguel y sus rancherías aledañas.

En 1998, se construyó la carretera que comunica San Miguel con San Andrés Cohamiata y otras rancherías ya que anteriormente la comunicación era a través de avionetas y la radio. San Miguel, también, se caracterizó por tener un gran proceso de alfabetización, bilingüismo e integración económica rural regional, incluso fue la primera comunidad migrante a los Estados Unidos.

Una de las principales características de San Miguel, es ser considerada como una comunidad con alto nivel de educación puesto que, en comparación a otras comunidades, de ella han salido más jóvenes a estudiar a las grandes ciudades (Guadalajara, Nayarit y Colotlán) impulsados por los franciscanos y una enfermera estadounidense que vivió muchos años en la comunidad. En San Miguel hay 24 profesionistas, la mayoría maestros (Rojas, 2012).

La gran parte de los jóvenes que años atrás salieron a estudiar regresaron para participar en cuestiones políticas. Cuando la Unidad de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco se creó, estaba formada por una gran participación de líderes políticos de San Miguel quienes han buscado nuevas relaciones de poder con el exterior ya que son los escolarizados por lo tanto, tienen mayor conocimiento de la sociedad de fuera lo que, de cierto modo también ha ocasionado alejarse de sus “usos y costumbres” (Rojas, 2012).

P. Salvador, maestro de primaria durante 23 años, se refiere al proceso de escolarización en San Miguel: “En mi caso, como maestro ya no tengo tiempo para dedicarme completamente a la cultura, por ejemplo mañana ya no asistiré a la fiesta del Tambor porque tengo un curso de docencia en San Andrés, le hago más caso a mi trabajo porque tengo apoyo económico” (Diario de campo, 18 de octubre de 2012). Asimismo afirma J. Salvador que la educación ha generado pérdida de identidad “En San Miguel se acabaron los *mara’akate* únicamente quedan unos tres o cuatro porque ya nadie quiere realizar las peregrinaciones porque tenemos trabajos o estamos en las escuelas. Para ser *mara’akame* se necesita tiempo completo y si se tiene un trabajo fijo se pierde días de trabajo. Es muy triste porque estamos en la disyuntiva entre el trabajo, la educación y mi

cultura. Yo estoy apenado porque hoy en día se nos hace difícil conseguir juntar la educación y nuestra cultura” (Diario de campo, 18 de octubre de 2012)<sup>74</sup>.

Por consiguiente, al preguntar ¿Qué es el desarrollo?, la mayoría de pobladores de San Miguel lo asociaron a la escolaridad. Así, lo confirman los sujetos entrevistados. P. Salvador afirma que “Aquí [San Miguel] ya contamos con inicial, preescolar, primaria, secundaria y preparatoria, eso nos ha dado desarrollo” (Diario de campo, 18 de octubre de 2012); R. Carrillo, una mujer que pertenece a un grupo de talleres de Derechos de Mujeres menciona que “Nuestra comunidad va a estar mejor porque se están preparando los jóvenes, la mayoría sale a estudiar (Diario de campo, 22 de octubre de 2012). Por su parte, Juana, propietaria de una tienda de abarrotes dice “Antes no había carretera, había sólo primaria. Ahora hay prepa y secundaria, eso nos ha hecho crecer”. (Diario de campo, 28 de octubre de 2012). Una afirmación más es la de S. Salvador, profesor de primaria durante 27 años “San Miguel ha mejorado muchísimo porque muchos jóvenes ya están preparados, después de que se fundó la secundaria y ahora el bachillerato las familias han mejorado porque muchos jóvenes han encontrado trabajo” (Diario de campo, 28 de octubre de 2012), finalmente Patricia, madre de familia menciona “Aunque todavía son muchas las necesidades, aquí lo más importante es la concientización de jóvenes para que se sigan preparando y no terminen únicamente el bachillerato de la UDG porque al final de cuentas la preparación es la que trae el desarrollo de un pueblo. Por eso yo les digo a mis hijas que estudien porque ahora si hay escuelas. Con el estudio se puede conseguir trabajo y no sufrir como nosotros antes.” (Diario de campo, 29 de octubre de 2012). Para San Miguel la educación representa desarrollo para su comunidad porque permite acceder a empleos -

---

<sup>74</sup> Para un mejor entendimiento de la relación de la educación y la cultura en San Miguel Huaixtita, revisar (Rojas, 2012).

específicamente como profesores, enfermeros o abogados- lo que propiciará una mejor situación económica, así como ejercer una delegación de poder en la comunidad, para defender su *territorialidad*, así lo confirma S. Salvador “Nuestros hijos y todos los que están estudiando nos defenderán en algún momento de las invasiones a nuestros territorios” (Diario de campo, 29 de octubre de 2012).

**CUADRO 6 Representaciones Sociales del desarrollo en San Miguel Huaixtita**

<b>DIMENSIONES DEL DESARROLLO</b>	<b>FRECUENCIA</b>	<b>Porcentaje %</b>
Educación	8	38.10
Servicios básicos	6	28.57
Crecimiento espacial	2	9.52
Ingresos económicos	4	19.05
Proyectos Productivos	1	4.76
Sin respuesta	0	0
<b>TOTAL FRECUENCIA</b>	21	100
<b>ENTREVISTADOS</b>		
Hombres	5	
Mujeres	7	
<b>TOTAL ENTREVISTADOS</b>	12	

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

Como se puede apreciar en el Cuadro 6, la mayor frecuencia para representar el desarrollo es la educación. En segundo lugar está de dimensión “servicios básicos”. Es a partir de la construcción de la carretera y la dotación de servicios básicos como la electricidad, que en San Miguel -al igual que otras comunidades huicholas- el desarrollo está entendido desde los discursos desarrollistas y de progreso del desaparecido INI en su momento y de la CDI actualmente. J. Salvador, señala “En San Miguel somos más civilizados que en otras comunidades huicholas porque hablamos más español, hay más personas que estudian, hay casas de ladrillo, luz, agua e internet” (Diario de campo, 18 de octubre de 2012) o en palabras de Delia, estudiante de secundaria “Aquí estamos

desarrollados porque tenemos carreteras aunque no tan buenas, luz y secundaria” (Diario de campo, 21 de octubre de 2012).

La tercera dimensión que aparece en las representaciones de los sanmiguelenses es la de “ingresos económicos” generados con la profesionalización y la educación. Una vez más, la educación es asociada al desarrollo. “Esperamos terminar la carrera en Guadalajara para tener más posibilidades de encontrar trabajos, a trabajar aquí mismo”, dice María, estudiante de secundaria (Diario de campo, 20 de octubre de 2012). A su vez, Francisca, menciona “Como no tengo estudios, me voy a vender artesanía en Guadalajara durante todo diciembre, allá viven unos familiares que dijeron que me iban a ayudar. Quisiera que haya más trabajo en San Miguel para no dejarle a mi hijo abandonado. Ahora tengo que salir de aquí para buscar algo de dinero” (Diario de campo, 22 de octubre de 2012).

### **5.1.2      *RS del desarrollo en Mesa del Tirador***

La comunidad wixarika de Mesa del Tirador, perteneciente a la comunidad de Tuxpan de Bolaños (*Tutsipa*), anexo de la comunidad de San Sebastián Teponahuaxtlán, (*Wautia*), se ubica a 104 kilómetros de la cabecera municipal de Bolaños<sup>75</sup>, en la región norte del estado de Jalisco, aproximadamente a tres horas por terracería de la brecha que comunica Bolaños-Tuxpan de Bolaños- Mesa del Tirador- Puente de Camotlán. Cuenta con 240 477 hectáreas de territorio comunal. Aproximadamente la población en Mesa del Tirador es de 384 personas, de la cual 190 son masculinos y 194 femeninas<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> Bolaños, es un municipio muy parecido a Catorce. Nació con el auge minero y ahora es una pequeña población que tiene que inventarse modos para subsistir. Bolaños, un pueblo construido por el boom de la minería a mediados del siglo XVIII. Cuando fue un centro minero muy importante, llegó a producir el 20% del total de la plata extraída en la Nueva España, en esa época llegó a tener 17 000 habitantes, ahora cuenta con una población de 5000.

<sup>76</sup> Datos obtenidos del Plan De Producción y Conservación del Municipio de Bolaños.

La fundación de Mesa del Tirador es reciente, sus tierras son reconocidas legalmente desde 1972. La gran mayoría de sus pobladores se dedica a la agricultura de autoconsumo, muy pocas personas son pequeños ganaderos. Existe migración para realizar trabajos como albañiles o artesanos fuera de su comunidad.

Mesa del Tirador tiene una historia de enfrentamientos y violencia con sus vecinos ganaderos mestizos de Puente de Camotlán. La historia de abusos por parte de los invasores está plagada de asesinatos, quema de casas, ganado echado a las siembras, personas arrastradas con reata desde los caballos y hasta colgados en sus propios árboles. La invasión de terrenos por los ganaderos de Puente de Camotlán hace más de tres décadas, son de 30 mil hectáreas aproximadamente. Existen documentos oficiales que amparan a los huicholes con 270 mil hectáreas, Mesa del Tirador cuenta con título virreinal y con una resolución presidencial de propiedad territorial.

Al colindar con un pueblo mestizo, la vida de los primeros habitantes de Mesa del Tirador se desarrolló entre discriminaciones y necesidad de educación. Además, esta cercanía ha provocado algunos cambios de sus tradiciones y creencias específicamente en cuanto a la pérdida del idioma huichol. El español es hablado por la gran mayoría de los pobladores de Mesa del Tirador.

En el trabajo de campo realizado en Mesa del Tirador, se presenció la tercera asamblea comunal del año 2012, a la cual asistieron 1400 comuneros (como se leyó en el acta final) de las 33 agencias locales que forman parte de la comunidad de San Sebastián.

Al tener cerca un pueblo mestizo, la característica principal de Mesa del Tirador es la apertura a relacionarse con personas ajenas a su cultura. Es la única comunidad en la que la

asamblea comunal es en español en casi más del 50%. Sus pobladores, son personas que constantemente viajan a Nayarit o Puente de Camotlán para abastecerse de víveres. En la comunidad, existe una gran presencia de gente mestiza en eventos comunales.

Al igual que en San Miguel, Mesa del Tirador coincide en que el desarrollo está determinado por la dotación de servicios básicos, aunque casi todos concuerdan en que la comunidad ha crecido mucho a diferencia de otras comunidades o rancherías al encontrarse cerca de una ciudad mestiza, por lo tanto su crecimiento fue muy rápido. “Desarrollo es la aprobación de un proyecto que la gente solicita para que tenga su sustento en la comunidad”, dice Carlos habitante de Mesa del Tirador (Diario de campo, 9 de septiembre de 2012); “Es indispensable que existan todos los servicios básicos y alimentos en una comunidad para sea considerada desarrollada”, dice Aureliano (Diario de campo, 10 de septiembre de 2012); Luisa, propietaria de una tienda de abarrotes menciona que “Antes no había cosas como la luz, hospital, ahora tenemos todo, tenemos pavimento, primaria, drenaje” (Diario de campo, 11 de septiembre de 2012); Juana, dice que “Yo al desarrollo lo miro desde la infraestructura, en los últimos años nos han dotado de electricidad, drenaje, banquetas e internet en las escuelas” (Diario de campo, 12 de septiembre de 2012); Laura afirma que “en Mesa hay más tiendas, hay luz no como en los otros ranchos por eso la gente viene a vivir aquí” (Diario de campo 11 de septiembre de 2012).

Pero este desarrollo (infraestructura o servicios básicos) llega a medias a la localidad de Mesa del Tirador como al resto de comunidades huicholas. La infraestructura vial desde el Municipio de Bolaños hasta Mesa del Tirador es discontinua, es decir, hay varios tramos que se han quedado a medio construir y los puentes en su totalidad no han sido restaurados, los drenajes no han sido bien instalados y la electrificación es escasa.

Únicamente una persona wixarika, con un nivel educativo superior, analizó al término desarrollo como violatorio a las costumbres y tradiciones de los indígenas (imposición occidental) y dotación de servicios básicos a medias:

“El desarrollo es violatorio a las costumbres indígenas, una imposición desde afuera que va en contra de lo cultural. Son obras que bajo el lema desarrollo prometen alcanzar un estatus que no es propio. Además, el desarrollo desde el Estado mexicano está determinado únicamente en la dotación de obras básicas y subsidios”.

“El drenaje para la población es algo supuestamente moderno pero está mal elaborado porque fue construido a cielo abierto y sin tratamiento de las aguas. La construcción de carreteras al poco tiempo se dañan, así nos llega el desarrollo a nosotros con obras sin sentido y a medias, nos hacen creer que estamos en la vanguardia pero únicamente nos dejan obras de mala calidad” (Diario de campo, 9 de septiembre de 2012).

**CUADRO 7 Representaciones Sociales del desarrollo en Mesa del Tirador**

<b>DIMENSIONES DEL DESARROLLO</b>	<b>FRECUENCIA</b>	<b>Porcentaje %</b>
Servicios básicos	12	48.00
Crecimiento (espacial y biológico)	6	24.00
Sin respuesta	6	24.00
Imposición	1	4.00
<b>TOTAL FRECUENCIA</b>	<b>25</b>	<b>100</b>
<b>ENTREVISTADOS</b>		
Hombres	11	
Mujeres	13	
<b>TOTAL ENTREVISTADOS</b>	<b>24</b>	

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

Como se puede apreciar en el cuadro 7 la primera dimensión con mayor frecuencia es la dotación de servicios básicos (infraestructura vial, electrificación, drenaje, centro de salud completo, secundaria).

### 5.1.3 *RS del desarrollo en San Andrés Cohamiata*

*Tateikie* o San Andrés Cohamiata, comprende aproximadamente 749.4 km<sup>2</sup> de territorio, ubicándola como la comunidad más pequeña de las tres que integran la región huichola del Norte de Jalisco. La comunidad está dividida en localidades, entre las cuales destacan San Miguel Huaixtita, Las Guayabas, Topolobampo, Cohamiata, El Chalate, San José, Carrizal, La Laguna, Tierras Blancas, Tesorero, Campamento, Las Pitayas, Santa Gertrudis, entre otras. A su vez, cada localidad se compone de un número indeterminado de rancherías o casas con cierta tendencia reciente a la concentración poblacional.

Durante la visita a la comunidad de San Andrés Cohamiata se pudo constatar que casi toda su población es artesana, es decir elaboran collares, pulseras, aretes, cuadros, *jícaras* y animales representativos de su cultura que son vendidos en las grandes ciudades como Puerto Vallarta, Guadalajara, Monterrey o Real de Catorce. La mayoría de artesanos que no salen a otras ciudades para vender sus artesanías esperan la afluencia de turistas, principalmente en las festividades de Semana Santa<sup>77</sup>. Además cada familia cuenta con una parcela de terreno para sembrar maíz, frijol, calabazas que les sirve como sustento alimenticio para todo el año, como se lo hace en las demás comunidades huicholas. Así mismo, se puede constatar que muchas familias subsisten de los réditos de sus pequeñas tiendas de víveres. También, hay una pequeña población de huicholes que se dedica a la docencia ya que cuenta esta comunidad con una primaria, telesecundaria y preparatoria.

Esta comunidad se caracteriza por ser la primera en recibir los programas de desarrollo gubernamentales a inicio de los años cincuenta. Así lo confirman los antropólogos (Chávez

---

<sup>77</sup> La semana santa es la combinación y culminación de los dos ciclos festivos en San Andrés Cohamiata. En esta festividad se combina las danzas *neixa* (característica de los *xirikite* y los *tukipa*) y las celebraciones de la cabecera. En esta “macrocelebración” se conjugan los cargos de todo San Andrés. La semana santa permite que los *jicareros* entreguen simbólicamente a todos los huicholes y mestizos que asisten a la fiesta, “todo lo traído desde Wirikuta”, es un sacrificio simbólico (Gutiérrez, 2002, pág. 283).

y Lartigue, 2012) al decir que en San Andrés “aun cuando cuidan sus costumbres, son más abiertos a aceptar los diferentes programas que les son ofertados a través de las distintas instituciones”. Fue la primera comunidad en la que las acciones intervencionistas y paternalistas del INI, así como la intervención de la iglesia penetraron. En 1958 se empezó a construir la pista en San Andrés Cohamiata, en los años setentas empiezan a construir las escuelas federales a través del INI y el Plan HUICOT, para finales de los setentas se terminó la carretera desde Huejuquilla hasta San Andrés y la construcción del centro de salud.

Pero para entender la apertura de esta comunidad a los programas de carácter indigenista mexicano habrá que remontarse, una vez más, a la historia de defensa de su territorio.

La tendencia a otorgar la tierra a comunidades no huicholas se convirtió en el detonador de serios conflictos en la década de los cincuenta, siendo una figura principal de la defensa de territorios huicholes Pedro Haro, quien se convirtió en el líder de las autoridades de Bienes Comunales del estado de Jalisco y el mediador ante el Gobierno Federal. Con el gobierno de Luis Echeverría y la propuesta del Plan Huicot (Plan para Huicholes, Coras y Tepehuantes), las tensiones disminuyeron por la entrada de servicios y dinero gubernamentales otorgados para proyectos productivos, también se impulsó la actividad ganadera en aquellas tierras en disputa. Estas políticas públicas gubernamentales se insertaron especialmente en la comunidad de San Andrés Cohamiata porque enfrentaba varios conflictos territoriales (Liffman, 2012).

A San Andrés Cohamiata le arrebataron territorios desde todos los puntos cardinales lo que propició enfrentamientos internos de grandes magnitudes, asegura C. Chávez fundador de AJAGI. Ninguno de los planos realizados por las instancias gubernamentales representa el territorio físico real de San Andrés, a pesar de ser la primera comunidad huichola en solicitar justicia para sus territorios en 1922 fue la última en obtener los títulos legales. Antes de la Reforma de 1856-1876 y el Porfiriato de 1876-1910 y de la invasión de los rancheros desde el inicio de la fase cristera de la revolución en esta zona 1926-1940, los wixaritari de San Andrés Cohamiata controlaban un área mucho más grande y amplia de la que cuentan ahora. El título otorgado el 14 de septiembre de 1965 asignó a San Andrés 74 940 hectáreas, siendo 55 000 hectáreas menos de las que les habían asignado en el Plan Provisional siete años antes (Liffman, 2012).

La comunidad de San Andrés Cohamiata se refugió en el gobierno tratando de recuperar su territorio mientras las otras comunidades no lo han hecho. Por desesperación, San Andrés tomó la propuesta por parte del gobierno desde todas las instituciones gubernamentales (INI, en un principio, CDI ahora, Procuraduría Agraria). Pero cuando San Andrés acepta la entrada de todas estas entidades, “acepta todo el paquete gubernamental, acepta proyectos de ecoturismo, proyectos productivos, etc.” (Entrevista a C. Chávez, fundador de AJAGI, 25 de octubre 2012).

Después de la suspensión de la Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco (UCIHJ), cada comunidad siguió por cuenta propia la defensa territorial y, San Andrés apostó a que el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares

(PROCEDE<sup>78</sup>) asuma la defensa y restitución de su territorio pero bajo sus condiciones. “PROCEDE parceló la tierra para hacerla negociable y negoció con San Andrés que estaban desesperados al no ser atendidos a sus reclamos de tierra, PROCEDE les prometió la recuperación de sus territorios mientras que Santa Catarina y San Sebastián no entraron en el programa de PROCEDE” (Entrevista a C. Chávez, fundador de AJAGI, 25 de octubre 2012).

El refugio institucional implicó que San Andrés tenga una situación diferenciada de las otras comunidades respecto a la relación con las políticas gubernamentales, “esta comunidad, a diferencia de las otras, no realizó el proceso crítico a las políticas desarrollistas como sí lo hizo la comunidad de Santa Catarina” (Entrevista a C. Chávez, fundador de AJAGI, 25 de octubre 2012). No obstante, los comuneros de San Andrés han reflexionado la intromisión de proyectos desarrollistas, sus fracasos y logros. Como ejemplo se puede citar la construcción del proyecto de “eculturismo” financiado por la CDI a principios de 2004, el cual tuvo como propósito “diversificar la actividad económica, aminorar la desigualdad social, disminuir la migración, elevar los índices de calidad de vida, cuidar el medio ambiente y preservar la cultura de su pueblo” (Gómez Nieves). A pesar de que el proyecto de “eculturismo” se promocionaba bajo el lema de la sustentabilidad, éste no encajó en las costumbres de sus pobladores peor aún no cumplió con las promesas de satisfacer las necesidades básicas, pues desde la óptica económica y

---

<sup>78</sup> El Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (PROCEDE) inició sus actividades en el año de 1993 en México. Los encargados de diseñar la política agraria se dieron a la tarea de instrumentar el programa haciendo una serie de modificaciones a la Ley Agraria, de ahí que se modifica el artículo 27 constitucional. Con un corte neoliberal los diseñadores tomaron en cuenta las recomendaciones del Banco Mundial que consideraba como “objetivos dar seguridad a la tenencia de la tierra, en términos de propiedad privada; desamortizar la tierra propiedad del sector social y promover su participación en el mercado” (De Ita, 2003, pág. 1).

turística no termina de funcionar del todo bien, derivado de sus malas prácticas y por ser un proyecto auspiciado desde muy pocos comuneros.

Rosalío Carrillo, encargado del proyecto hace su recuento: “Yo inicié este proyecto pequeño porque teníamos muchas visitas de turistas, sobre todo en Semana Santa vienen 300 visitantes. El Gobierno tradicional cobraba 200 pesos a cada visitante pero no había donde alojarlos presenté la idea de construir un lugar, el centro “eculturismo”, que es un lugar para dormir, comer y vender artesanías. Ahora ya no hay resultados. El proyecto no funcionó porque las instituciones federales, la CDI, había realizado una inversión en las cabañas y ya no quiso aportar más en recursos económicos, además se canceló la pista de avionetas lo cual redujo el turismo, también el camino de Huejuquilla a San Andrés se volvió peligrosa y violenta por los Zetas.” Y continúa con su reflexión “Ahora tenemos que consultar a todos los comuneros de nuestra localidad sobre qué necesitamos para tener nuestras propuestas de proyectos comunitarios para luego analizarlos y seleccionar cuáles nos convienen y no repetir algunos fracasos que tenemos” (Diario de campo 18 de octubre de 2012).

En este caso se evidencia que el fracaso de los proyectos no surge de la iniciativa de la mayoría de la comunidad sino desde personas específicas. El fracaso de estos proyectos crea la pérdida de credibilidad en algunos comuneros pero también genera mayor discusión al interior de las asambleas comunales al momento de aceptar o no los proyectos de “desarrollo”. “El desarrollo es cambio, acciones, mejorar la forma de trabajo, tener iniciativa para crecer pero entre todos. Hacer buenos proyectos comunitarios con resultados. El desarrollo comunitario es trabajar nuestros recursos para nosotros mismos”

dice Rosa, maestra de la comunidad de San Andrés Cohamiata (Diario de campo 18 de octubre de 2012).

Entonces, la representación de desarrollo en esta comunidad se relaciona a la accesibilidad de proyectos productivos que contribuirán a generar ingresos económicos que son destinados para un consumo muy básico (sal, aceite y tela para vestimenta), pero sobre todo para el gasto que sus fiestas y ceremonias generan.

La representación del desarrollo también se relaciona a la dotación de servicios básicos y asistencia social gubernamental. “Antes no había luz, ni secundaria, ahora tenemos la ayuda del gobierno y hemos crecido”, dice Ramón (Diario de campo, 29 de junio de 2012); “Mi comunidad ha tenido un gran cambio desde hace pocos años. Ahora hay mucha preocupación por parte del gobierno para las mujeres a través del programa OPORTUNIDADES y con el centro de salud ya no hay tanta mortalidad infantil” menciona Rosalío, habitante de San Andrés (Diario de campo, 29 de junio de 2012); “Desarrollo es algo que crece poco a poco, es algo bueno en mi comunidad porque cuando yo llegué no había luz, no había secundaria, recién estaban construyendo las aulas, el pueblo estaba chiquito y ahora está más grande”, dice José (Diario de campo, 9 de septiembre de 2012); “Aquí subsistimos de la siembra pero esto no nos abastece. Algunas personas tienen tiendas de víveres y otras se dedican al negocio de ganados pero es muy poco lo que se obtiene en estos negocios. No hay desarrollo económico por eso necesitamos de proyectos del gobierno” dice Ernesto, profesor de primaria, gobernador suplente de San Andrés Cohamiata y regidor de la CDI en el municipio de Mezquitic (Diario de campo 18 de octubre de 2012); “Antes [San Andrés] era una comunidad muy pequeña, no teníamos nada de lo que ahora hay. Gracias a que hemos pedido al gobierno que nos ayuden es que ahora

tenemos luz, carreteras, escuelas. Yo hice muchas gestiones con el gobierno cuando fui gobernador. Ahora estamos muy desarrollados porque antes estuvimos olvidados” dice J. Carrillo, ex gobernador de San Andrés Cohamiata (Diario de campo 17 de octubre de 2012).

**CUADRO 8 Representaciones Sociales del desarrollo en San Andrés Cohamiata**

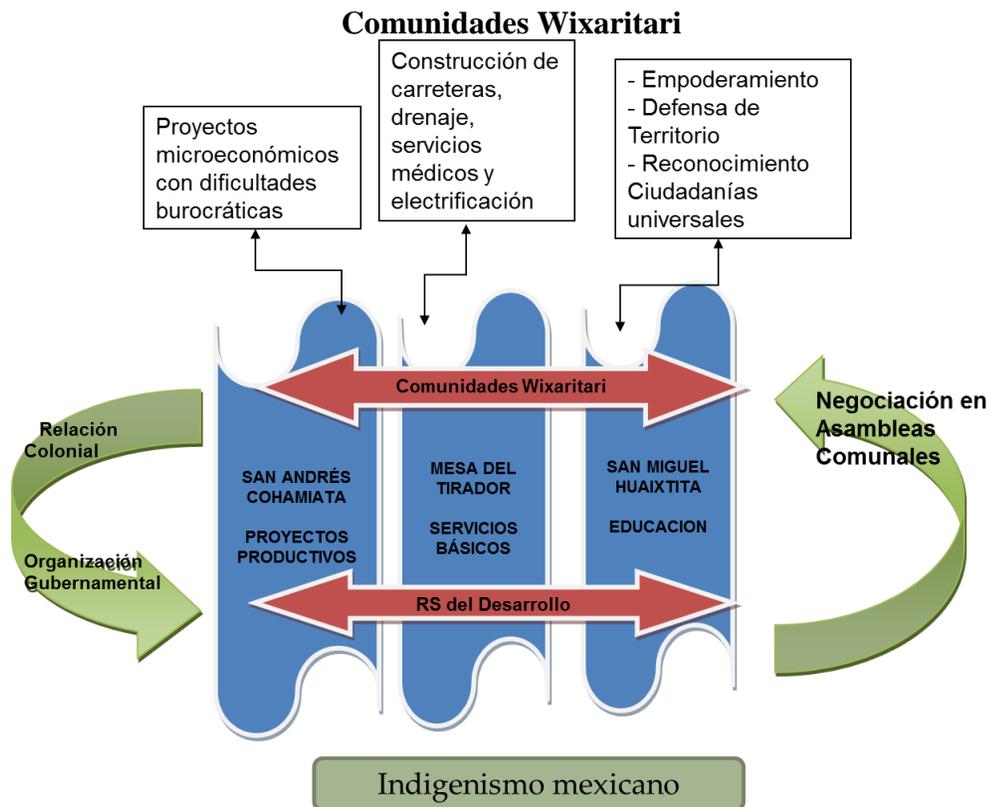
<b>DIMENSIONES DEL DESARROLLO</b>	<b>FRECUENCIA</b>	<b>Porcentaje %</b>
Proyectos productivos	9	45.00
Ingresos económicos	7	35.00
Servicios básicos	2	10.00
Crecimiento espacial	1	5.00
Sin respuesta	1	5.00
<b>TOTAL FRECUENCIA</b>	<b>20</b>	<b>100.00</b>
<b>ENTREVISTADOS</b>		
Hombres	9	
Mujeres	4	
<b>TOTAL ENTREVISTADOS</b>	<b>13</b>	

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

En el cuadro 8 se puede apreciar que la dimensión del desarrollo con mayor frecuencia es la de proyectos productivos por la incidencia de políticas públicas desarrollistas del gobierno mexicano en la comunidad de San Andrés Cohamiata. En segundo lugar aparece la dimensión ingresos económicos generados por el acceso a proyectos productivos o venta de artesanías.

En resumen, las representaciones sociales del desarrollo en las tres comunidades huicholas son: en San Miguel Huaixtita, la representación social del desarrollo se vincula con la educación que permitirá la profesionalización y el empoderamiento de las nuevas generaciones en defensa de su territorio; en San Andrés son los programas y proyectos productivos desde el gobierno federal y estatal para generar recursos económicos que les permitirá subsidiar sus fiestas/ceremonias y necesidades básicas y para Mesa del Tirador es la dotación de servicios básicos por parte del gobierno mexicano.

**GRÁFICO 8. Esquema de las Representaciones Sociales del Desarrollo en las**



Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

El Gráfico 8 presenta las representaciones sociales del desarrollo en las tres comunidades estudiadas. San Andrés Cohamiata representa al desarrollo desde las oportunidades de acceder a los proyectos productivos emprendidos por diferentes instituciones de gobierno; para Mesa del Tirador el desarrollo es la dotación de servicios básicos desde las instancias gubernamentales; y para San Miguel Huaixtita la representación del desarrollo es la educación como opción para acceder a una fuente de trabajo. Estas representaciones de desarrollo responden al contexto indigenista mexicano pero son resignificadas a través de las negociaciones en las asambleas comunales.

#### **5.1.4      *Los proyectos productivos y los servicios básicos como representación del desarrollo en la Sierra Huichola.***

Para entender el por qué la mayor frecuencia de repetición para representar al desarrollo en la Sierra Huichola es la dimensión proyectos productivos/servicios básicos, se realizará una breve descripción del proceso de inserción del Instituto Nacional Indigenista (INI) en las comunidades wixaritari.

El INI fue creado en 1948 por iniciativa de Alfonso Caso, el entonces director del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). El primer objetivo del INI era “aculturar” a los Indígenas con el fin de integrarlos a la nación mestiza posrevolucionaria mediante programas de educación escolar y sanitaria, esta política pública obedecía a los ideales indigenistas de la época donde el ser indígena era visto como un impedimento para construir una nación moderna. Las personas encargadas de difundir los conocimientos y técnicas consideradas necesarias a su integración eran los *promotores del cambio social*, de origen indígena, cuya formación corría a cargo del propio INI.

Después de las críticas a las políticas desarrollistas implantadas por el INI a través de intelectuales antropólogos de los setenta liderados por G. Bonfil Batalla, como de los mismos *promotores del cambio social*, el INI dejó de ejercer su control en términos de coordinación de las acciones dirigidas hacia los Indígenas, surgiendo a partir de los años ochenta, nuevos actores como las ONG.

Después de los diez años de “vacas magras” que caracterizaron la política social neoliberal en vigor desde 1982, el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) del Presidente Salinas de Gortari (1988-1994) marcó una ruptura. Se financiaron numerosos proyectos mediante créditos otorgados a habitantes de las zonas más

marginadas del país. Durante esta temporada, en el marco de la regionalización en los ochenta, el número de instituciones involucradas se multiplicó, así como los programas institucionales (Durin, 2003, pág. 7).

Específicamente el trabajo del INI en Sierra Huichola empezó en 1960 con la creación del primer Centro Coordinador Indigenista (CCI) poco antes de que a nivel nacional sean criticados los objetivos y métodos del INI. Este primer CCI fue destinado a las poblaciones Huichol y Cora de Nayarit y Jalisco. Una de sus primeras acciones fue la construcción de una pista de aviación en San Andrés Cohamiata y otra en Mezquitic, para así comunicar a las comunidades de la Sierra al CCI pero en 1964 el CCI se ubicó en Tepic debido a sus problemas de comunicación con las demás instituciones y el insuficiente transporte que impedía para laborar en la Sierra.

Para 1963 el método de enseñanza bilingüe se aprobó en la Sexta Asamblea sobre la Educación y en Mezquitic se creó el centro de formación de los promotores, el *Centro Agrícola para Promotores Indígenas*. En 1964 la primera generación de Promotores empezó a laborar en las comunidades serranas y el INI instaló sus primeras escuelas albergues (Durin y Aguilar, 2008).

El CCI durante sus diez primeros años de funcionamiento en la zona cora-huichol construyó algunas vías de comunicación entre 1967 y 1968; se instalaron nueve tiendas CONASUPO–INI, a cargo de los Promotores donde se vendían productos subvencionados. El CCI estuvo a cargo de la educación la cual tenía que ser impartida en lengua materna y, mediante los jóvenes escolarizados, se esperaba que el “cambio” cultural se extienda a sus familias y a la comunidad entera para lo cual el INI se encargó de la construcción de albergues escolares.

Como menciona Durin (2003) los dos problemas principales que el INI tuvo que afrontar fueron la insuficiencia de fondos comparada con la magnitud de sus proyectos y la mala comunicación con las comunidades.

A partir de 1971, en la presidencia de Luis Echeverría (1970-1976) se pone en marcha el Plan HUICOT (Huicholes –Coras –Tepehuanes) que permaneció hasta 1975, el cual intentaba impulsar el “desarrollo” mediante la agricultura comercial a través de vías terrestres, dotación de maquinaria para la agricultura, ofertar créditos agrícolas, construir centros de salud e internados escolares. Este programa finalizó en el mandato del Presidente Echeverría y fue substituido por otro, COPLAMAR (Comité de Planeación de las Áreas Marginadas) en la presidencia de José López Portillo (1976-1982). Para facilitar la operación de COPLAMAR, en 1975, fue creado el Consejo Supremo Huichol. Este programa continuó con la creación de vías terrestres, dotación de créditos agrícolas a través del Banco Nacional de los Campesinos (BANRURAL) y trató de impulsar el corte de madera (Durin, 2003).

La crisis de los años ochenta implicó numerosos recortes presupuestales y, junto con las críticas hacia la política desarrollista del INI, éste cambió su discurso orientado sus acciones hacia la búsqueda del “desarrollo desde abajo” con proyectos productivos (ganado, hortalizas, artesanías).

Para finales de los años ochenta se creó PRONASOL (Programa Nacional de Solidaridad) destinado a las poblaciones de las zonas marginadas del país, durante la presidencia de Carlos Salinas (1988-1994). En la zona wixarika, esta política originó la fundación del Fondo Regional de Solidaridad (FRS) en 1990, destinado al conjunto de las comunidades wixaritari de Jalisco para lo cual, en 1991 se creó la Unión de Comunidades Huicholas de Jalisco (UCIHJ), encargada de gestionar el FRS.

A través de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), el INI puso a la disposición de las comunidades huicholas los recursos financieros, bajo la forma de créditos, para financiar los proyectos bovinos, caprinos y porcinos, como también para las infraestructuras (vías terrestres y aserraderos). “La condición para con los huicholes fue que los préstamos tenían que ser reembolsados en los cinco años siguientes, a una tasa de interés del 10%, y se contemplaba que el pago de los intereses retro-alimente un fondo común para así financiar proyectos futuros” (Durin, 2003, pág. 10).

Aunque la intención gubernamental era cooptar a la población atendida, los miembros de las comunidades supieron aprovechar el programa para alcanzar objetivos comunes sin participar de forma mecánica en la estratagema política. Con la creación de la UCIHJ, los intereses indios fueron defendidos en la escena política regional, en especial los agrarios, y ello en convergencia con una ONG creada a inicios de los noventa, AJAGI (Durin, 2003, pág. 10).

Así, la Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas (AJAGI) junto con las comunidades decidió usar para fines propios el PRONASOL en defensa de sus territorios.

Tras el movimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) para 1996 el FRS fue disuelto y cada comunidad fue provista de uno, por lo tanto la UCIHJ no tenía razón de existir, así, el mismo INI dio por terminado la funcionalidad de la UCIHJ ya que estaba siendo “aprovechada” para ejercer espacios políticos y de reclamos territoriales.

Los proyectos desarrollistas del INI serán cuestionados y para el 2003 se crea la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) cuyos proyectos están encaminados a la conservación de los “usos y costumbres” de los pueblos indígenas mexicanos amparados en el artículo 2 de la Constitución Mexicana pero desde una visión

más “culturalista” o folclórica pero con la misma lógica de dotar de proyectos desarrollistas a la Sierra Huichola vigentes en la actualidad.

En la Asamblea General celebrada en Mesa del Tirador los días 7, 8 y 9 de septiembre de 2012 se discute el tema “desarrollo”, las propuestas desde instancias gubernamentales o no gubernamentales son analizadas y cuestionadas. Estas propuestas van desde crear talleres de arte étnico, tanto comercial como votivo, talleres de producción de morales o bordados, talleres mecánicos, realización de proyectos productivos (cría de aves, horticultura, ganadería), micro créditos para iniciar pequeñas tiendas de abarrotes, construcción y finalización de infraestructura viales.

Se habla de los proyectos de tiendas de abastos, del programa OPORTUNIDADES, de los proyectos auspiciados por el Fondo Regional Indígena (el cual ha desarrollado proyectos de capacitación para manejo del suelo, apoyo a grupos musicales, construcción de vulcanizadoras, unidades bovinas y porcinas, gasolineras). De cada proyecto se lee la inversión monetaria realizada por las instituciones de gobierno, se discute sobre las dificultades de los trámites para acceder a un proyecto y la falta de seguimiento a éstos. Estas representaciones sobre desarrollo están relacionadas con los discursos de las autoridades gubernamentales en un intercambio institución-colectivo social donde las personas son reconocidas sólo en términos administrativos, un reconocimiento superficial que no reconoce a la ciudadanía como actores sociales. Desde la interacción institución-colectivo social ha provocado que un numeroso grupo de programas y proyectos de desarrollo hayan fracasado por desconocer la realidad social y necesidades de la comunidad y la dinámica social de los sujetos. Pero pese a los ofrecimientos del gobierno, existen muchas trabas para acceder a los proyectos desarrollistas, así lo confirma S. Salvador de la

comunidad de San Miguel: “En la actualidad sí hay proyectos para diferentes cosas pero es mucho la exigencia de requisitos que dificulta que accedamos” (20 de octubre de 2012).

De igual manera, los proyectos de desarrollo realizadas en las comunidades huicholas son inconclusas, precarias y momentáneas, como afirma Rosa Guzmán “así nos llega el desarrollo a nosotros, con obras sin sentido y a medias, nos hacen creer que estamos en la vanguardia pero únicamente nos dejan obras de mala calidad. Por ejemplo el drenaje que recientemente construyeron fue sin ninguna planificación. Aquí en Mesa han habido infinidad de proyectos de ganado, bovinos, mercerías, tiendas pero no hay impacto, se acaban y no se amplían, tienen poca duración”, dice Rosa Guzmán, (Diario de campo, 8 de septiembre de 2012).

La representación del desarrollo huichol es la continuación del discurso del gobierno mexicano al decir que los indígenas adolecen de múltiples necesidades y por lo tanto se les debe dotar de servicios básicos y subsidios. Sin embargo este desarrollo propuesto por el gobierno mexicano ha sido muchas veces violatorio y de imposición a las costumbres culturales indígenas.

Los wixaritari al estar muchos siglos “aislados” se vieron abrumados con la llegada del gobierno con su atención de tipo paternalista y caritativo pero, al mismo tiempo, aceptaron una serie de dádivas que, desde fuera, se podrían ver como de “buen corazón” pero desde el interior de las comunidades se fue percibiendo y asimilando como un derecho por ser indígena. Entonces, de cierta manera, se empezó a crear una relación de tipo paternalista dependiente económicamente con los no indígenas pero “para los huicholes eso no es visto

como algo muy malo, al contrario para ellos es su derecho” (entrevista a la antropóloga Horacia Fajardo, 21 de mayo de 2012).

**CUADRO 9 Frecuencia en nombrar al desarrollo como servicios básicos**

<b>¿Qué es el desarrollo?</b>	
<b>SERVICIOS BÁSICOS/PROYECTOS PRODUCTIVOS</b>	<b>Frecuencia</b>
Mesa del Tirador	48.00%
San Miguel Huaixtita	28.57%
San Andrés Cohamiata	23.43%
Total de Frecuencia	100 %

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

El cuadro 9 demuestra el porcentaje de frecuencia de repetición de la representación del desarrollo como servicios básicos/proyectos productivos en cada comunidad estudiada. Cabe recalcar que la comunidad de Mesa del Tirador tiene mayor frecuencia al ser la comunidad con mayor número de entrevistados.

## **5.2 EL BIENESTAR EN LOS WIXARITARI. EL CRECIMIENTO-TUKARI**

Según Moscovici, 1961, las representaciones sociales son formaciones cognitivas socialmente producidas y por consiguiente socialmente diferenciadas, pertenecen a un grupo social con su historia e identidad, son respecto a un objeto relevante en la vida social de ese grupo y se forman en procesos de comunicación verbal y no verbal con los miembros del grupo. En su formación y evolución dos procesos son importantes: la objetivación (concretización de los elementos abstractos del objeto social) y el anclaje (proceso de familiarización de los aspectos nuevos o que han sufrido cambio) (Moral y Ortega, 2009). Para ser objetivada y anclada, una representación social debe penetrar dentro de un sistema cultural, cognitivo y representacional. Lo que implica la inserción dentro de un conjunto de relaciones sociales complejas (Seca, 2001).

El proceso de construcción y de reconstrucción de las representaciones sociales converge en su aspecto dinámico, activo y estructurante. Las RS no tienen un carácter estático, son fundamentalmente móviles, dinámicos, como menciona (Windstar, 1982, pág. 82), “La representación social es un proceso sin fin ni comienzo” por lo tanto hay que entenderlas como no estáticas sino como procesos de transformación y de cambio.

Al formular la pregunta directa ¿qué es desarrollo? en las comunidades huicholas estudiadas, se constató la dificultad de su definición. Como se observa en el cuadro 10, el 29% del total de las entrevistas efectuadas no responden a esta interrogante, evidenciando que este término no es familiar del todo. Además, el 38.52% de total de las respuestas asocia la palabra desarrollo al crecimiento ya sea espacial o biológico. Estas dos dimensiones suman el 67.52% de las entrevistas totales mientras que el 32.48% restantes se divide en las dimensiones servicios básicos, proyectos productivos y educación. Ver cuadro 10.

**CUADRO 10 Otras representaciones sociales del desarrollo**

<b>¿Qué es el desarrollo?</b>		
<b>COMUNIDAD</b>	<b>FRECUENCIA</b>	
	<b>Crecimiento espacial o biológico</b>	<b>Sin respuesta</b>
San Miguel Huaixtita	24.00 %	0%
Mesa del Tirador	9.52%	24.00%
San Andrés Cohamiata	5.00%	5.00%
<b>Porcentaje</b>	<b>38.52%</b>	<b>29%</b>
		<b>67.52 %</b>

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

Para Teresa, nativa de la comunidad La Ratontita el desarrollo “es como si un bebé estuviese chiquito y crece” (Diario de campo, 11 de septiembre de 2012); “Desarrollo es cuando crece un bebé o una planta”, dice una mujer propietaria de una tienda de la comunidad de Tuxpan de Bolaños (Diario de campo, 10 de septiembre de 2012). Elizabeth

Díaz, de Mesa del Tirador dice que el “Desarrollo es algo que crece poco a poco, algo que estaba chiquito y ahora está más grande”; Juventino López agricultor oriundo de Ocota de la Sierra menciona que el desarrollo es “el crecimiento de personas como el bebé que se hace viejo” (Diario de campo, 12 de septiembre de 2012); el comisario de Tuxpan de Bolaños, asocia al desarrollo como “algo que crezca y dé frutos”. (Diario de campo, 10 de septiembre de 2012). Eva, madre de familia, de 22 años responde que el desarrollo es “como una familia que crece con más hijos” (Diario de campo, 10 de septiembre de 2012) y Elvira, propietaria de una tienda de abarrotes, dice que el desarrollo es “crecer, como mi tienda que creció, antes era pequeña ahora tengo más cosas” (Diario de campo, 9 de septiembre de 2012).

Es justamente esta representación del desarrollo como crecimiento que evoca la cultura huichola del *tukari*, la cual está basada en el anhelo de que los sembríos y los infantes crezcan de manera saludable a fin de conseguir un bienestar común.

Entendiendo que las representaciones sociales son organizaciones significativas que dependen del contexto social e ideológico, que son sistemas de interpretación de la realidad que rigen las relaciones de los individuos y su entorno, y que son construcciones sociocognitivas regidas por las reglas propias de los individuos que permiten codificar una realidad (Seca, 2001), la idea de bienestar o vivir bien de los huicholes está relacionada a la celebración de sus ceremonias y la realización de las peregrinaciones a sus sitios sagrados cuyo fin último es tener una buena cosecha (crecimiento espacial) para todo el año lo que les proporcionará salud y alimentación para toda la comunidad, en especial para los más pequeños (crecimiento biológico). Esta representación de bienestar se expresa a través de

una palabra *tukari* que se refiere a “vida, fortuna, abundancia, salud” (entrevista a S. Durin, 23 de febrero de 2012).

Así se expresan los huicholes al ser cuestionados el ¿qué es estar bien?: “Vivir bien es cuando hay alimento, maíz, cuando no estoy enferma, cuando mi familia está bien” asegura Claudia, de la comunidad de Mesa del Tirador (Diario de campo, 10 de septiembre de 2012); “Vivir bien es cuando no hay problemas graves, cuando no hay accidentes, cuando hay trabajo porque aquí no hay otro modo de trabajo, aquí son sólo albañiles o artesanos. Muchos se van a trabajar en las ciudades grandes. Aquí debemos sembrar para comer todo el año, la agricultura es muy importante, en eso están basadas nuestras ceremonias y fiestas, por ejemplo la fiesta del elote, del fríjol”, afirma Ángeles, estudiante de bachillerato de la comunidad Tuxpan de Bolaños (Diario de campo, 10 de septiembre de 2012); “Estar bien es tener que comer la gente, ahora que llovió, vamos a comer de colores”, dice María de la localidad de La Ratontita (Diario de campo, 10 de septiembre de 2012. ); el gobernador tradicional de Tuxpan de Bolaños afirma que “La gente se alegra con las cosechas. Yo me comprometí a hacer bien las cosas con las deidades para tener una buena cosecha este año y así fue” (Diario de campo 11 de septiembre de 2012); L. Robles, estudiante de Derecho en Guadalajara, responde “Cuando las familias se reúnen en las ceremonias o fiestas eso es bienestar. Las ceremonias son importantes porque de ellas depende la salud no nada más física sino espiritual. Todas las ceremonias están enfocadas en que se obtenga un bienestar para cada familia.” (Diario de campo 18 de noviembre de 2012); Trinidad, originaria de San Andrés Cohamiata, dice “Hay que hacer fiestas, cantos y danzas mientras un *mara’akame* conversa con las diferentes deidades para agradecerles las lluvias y la buena cosecha y convencerlas de que no envíen enfermedades y les ayuden a resolver sus

problemas. Estar bien implica llevar ofrendas a sus sitios sagrados, como lo mandan los antepasados, para tener un año de prosperidad” (Diario de campo, 28 de junio de 2012).

Doña Trini afirma que el bienestar es “cuando tengo mis plantas para comer, mi maíz para todo el año, siempre hay comida aquí. Los wixaritari venden sus artesanías para comprar lo primordial como sal, azúcar o aceite más no vestuario u otras cosas porque la tierra nos da la comida”, pero “en tiempos de sequía se ahorra maíz, carne y dinero o se sale a vender artesanías, nunca decimos nos fue mal” (Diario de campo, 28 de junio de 2012); P. Salvador, de la comunidad San Miguel Huaixtita “Estamos a gusto cuando nos va bien en el temporal porque el año pasado nos fue muy mal en la cosecha no llovió y nos pusimos muy tristes, anduvimos consiguiendo apoyos para las personas más necesitadas. Pero este año hay bastante elote, mucho maíz.” (Diario de campo, 8 de octubre de 2012); Juana, estudiante de secundaria de la comunidad de San Miguel Huaixtita menciona que “Aquí se vive bien en enero y febrero porque después de que sembramos hay mucha tortilla para comer” (Diario de campo, 21 de octubre de 2012).

Su modelo de bienestar se consigue a través de sus fiestas/ceremonias y peregrinaciones que buscan regenerar las “*esencias de la vida*”<sup>79</sup> de las que se benefician todos los comuneros, lo que les va a asegurar una buena salud para todos y en particular para sus hijos. Es decir, el fin último de todas sus ceremonias es para alcanzar una buena salud para todas las generaciones. Esta transmisión del *flujo vital (tukari)*, de los conocimientos y de las obligaciones rituales se la hace a través de la relación entre abuelos y nietos (Durin y Manzanares, 2008).

---

<sup>79</sup> En wixarika, esencias de la vida, es *yirameka*. Que se podría traducir como “recursos naturales” o “esencias de la vida”, incluida gente como uno de esos recursos esenciales, y lo contrastan con la “mercancía”, aunque esta mercantilización está generalizada en las iniciativas de desarrollo de las ONG como de las gubernamentales (Liffman, , 2012).

El *tukari*, “se trasmite brincando una generación, el flujo vital fluye de los abuelos a los nietos, uniendo así las generaciones de dos en dos. La relación entre abuelos y nietos, en especial la del patriarca *ukinatsi* con sus nietos, es de crucial importancia en la transmisión de los saberes y obligaciones rituales [...] lo peligroso radica en el hecho de que las enfermedades que se producen en las comunidades acechan a quienes han sido malagradecidos con los dioses y hasta a sus descendientes (Durin y Manzanares, 2008, pág. 674).

Más concretamente, el bienestar de los huicholes se determina en cumplir con *el costumbre*, es decir, en la posibilidad de poder transitar en ese territorio amplio (*kiekari*) que está definido por la mercancía, el trabajo y las peregrinaciones a sus sitios sagrados, mientras que su bienestar económico se refiere siempre como algo muy pasajero y circunstancial.

Sus fiestas ceremoniales, es decir su *costumbre* está relacionado a la búsqueda para que haya salud y vida para todos “para que haya ese *tukari*”. Al pedir bienestar a los antepasados, los huicholes contraen una alianza con ellos, por lo que es preciso ser leal y no olvidarse a futuro de sus deberes y obligaciones ceremoniales, “de lo contrario, se enojan y mandan enfermedades” (Durin y Manzanares, 2008, pág. 672).

Entonces, los huicholes se dispersan en su territorio grande con un centro y cuatro esquinas a las que ellos van para dejar ofrendas (ver Gráfico 4). Muchas veces es a través de los *mara'akate* (chamanes) o *jicareros* ya que son ellos los encargados de realizar las peticiones para todos los pobladores. Los wixaritari peregrinan a lugares donde hay agua y en el transcurso de su viaje dejan ofrendas en estos sitios pero también traen agua de estos sitios (los manantiales sagrados son lugares donde nunca se acaba el agua) para bendecir sus cosechas y ceremonias que les dará lluvia y vida.

Traen agua de sus cuatro esquinas sagradas de su *kiekari* (territorio), de San Blas (*Tatei Haramaratsie*); de la laguna de Chapala (*Xapawiyeme*); de Wirikuta del lago (*Tatei Matinieri*); y del cerro Gordo (*Hauxa Manaka*). Al juntar todas esas aguas en sus ceremonias crean “un efecto de vida, de fortuna, de prosperidad, de multiplicación para todos los wixaritari” (Entrevista a S. Durin, 23 de febrero de 2012). Esta movilidad son las peregrinaciones a sus sitios sagrados que se ha mencionado en los capítulos anteriores, siendo una de ellas la peregrinación al territorio de Wirikuta.

En este bienestar cobra importancia lo ecológico, la naturaleza la cual les permitirá continuar con su ciclo agrícola-vital. Por lo tanto, los wixaritari llevan una relación de respeto con la naturaleza y no buscan su dominio, a diferencia de la relación con la naturaleza de los otros actores involucrados en este conflicto donde la naturaleza es vista como un recurso natural aprovechable. Para los huicholes, los elementos de la naturaleza son fuerzas vivas, a menudo divididas entre masculinas y femeninas. Lo ambiental está íntimamente vinculado a lo económico, cultural, religioso y social. La dicotomía hombre/naturaleza que prevalece en la cultura occidental pierde su sentido en la cultura indígena wixarika. El indígena wixarika tiene con su entorno natural una relación de armonía, interacción, equilibrio y reciprocidad.

En efecto, la noción de reciprocidad existente en las estructuras socio-económicas se aplica también entre los humanos y la naturaleza, como lo demuestran sus ritos de ofrenda y pagos. Por ejemplo, se personifica a Wirikuta lo que exigen de los wixaritari su atención, reverencia, agradecimiento y ofrendas. Si no se realizan estas ofrendas y sacrificios, surgen la deuda de ofrenda, las desgracias y las calamidades como las enfermedades, la muerte de sus familiares o del ganado, y la falta de lluvia que no les permitirá tener una buena cosecha.

Pero así como hay un ciclo vital, hay un ciclo de enfermedad y esto sucede cuando no hay lluvia suficiente, cuando la sequía arremete con la oportunidad de su bienestar -este sería su concepto de carencia o pobreza-. Sin lluvia, el maíz no va a crecer, habrá hambruna, los animales morirán, los niños se enferman lo que desata mucho más migración<sup>80</sup> en búsqueda de recursos económicos y no habrá gente para participar en las ceremonias. Para estas condiciones, las ceremonias de sacrificio tienen sentido (Durin, 2003).

Entonces si se puede hablar de bienestar, para los huicholes es la vida (crecimiento) que se perpetúa si se mantiene una relación respetuosa con las entidades deificadas de la naturaleza y su compromiso ceremonial (Durin, 2003).

**CUADRO 11 ¿Qué es vivir bien para los wixaritari?  
SAN MIGUEL HUAIXTITA**

<b>DIMENSIONES DEL BIENESTAR</b>	<b>FRECUENCIA</b>	<b>Porcentaje %</b>
Fiestas/ceremonias	11	37.93
Producción agrícola	10	34.48
No violencia	5	17.24
Recursos naturales	3	10.34
<b>TOTAL FRECUENCIA</b>	29	100.00
<b>ENTREVISTADOS</b>		
Hombres	5	
Mujeres	7	
<b>TOTAL ENTREVISTADOS</b>	12	

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

**MESA DEL TIRADOR**

<b>DIMENSIONES DEL BIENESTAR</b>	<b>FRECUENCIA</b>	<b>Porcentaje %</b>
Producción agrícola	13	46.43
fiestas/ceremonias	12	42.86

<sup>80</sup> La migración en sierra huichola ha sido muy funcional, (los pobladores regresan a trabajar a sus comunidades en la época de cosecha y en sequía salen a vender sus artesanías). Es un vaivén entre la Sierra y las ciudades que funciona pero que, sin embargo, puede caer en un círculo vicioso, ya que en determinados momentos hay escasez de comida y propicia mayor migración. Únicamente a la migración no se la puede catalogar como el desequilibrio de su ciclo agrícola sino, a factores como la educación impuesta que ha obligado a la pérdida de sus costumbres.

ingresos económicos	1	3.57
Recursos naturales	2	7.14
<b>TOTAL FRECUENCIA</b>	28	100.00
<b>ENTREVISTADOS</b>		
Hombres	11	
Mujeres	13	
<b>TOTAL ENTREVISTADOS</b>	24	

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

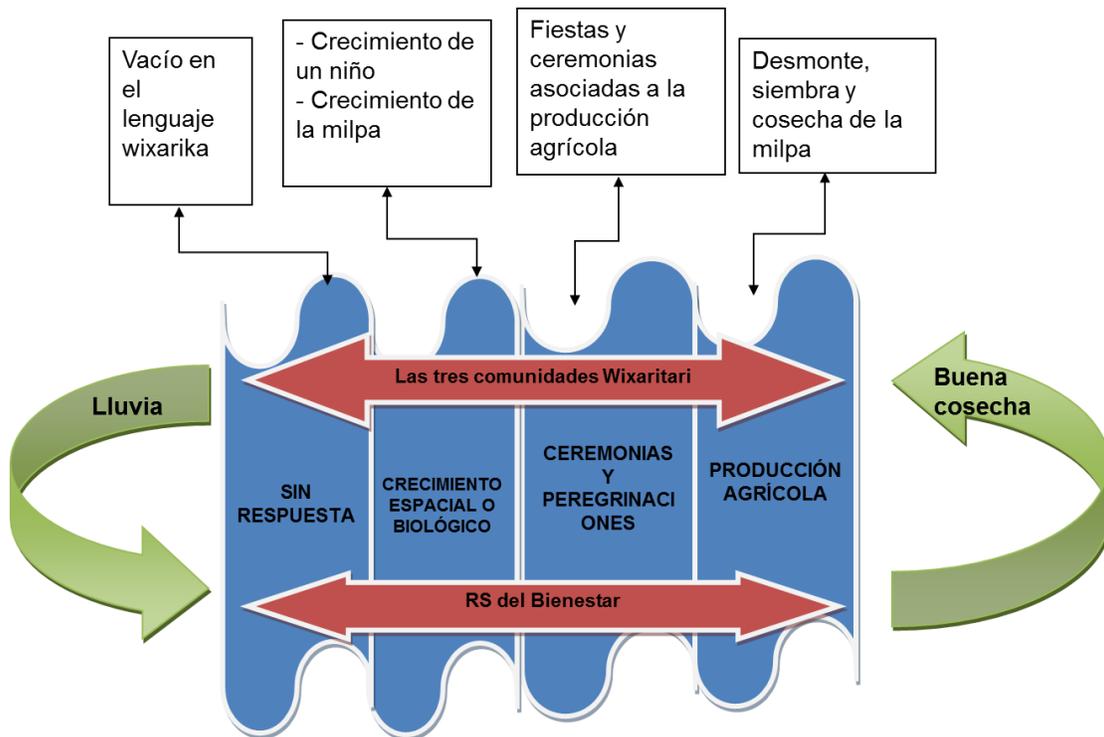
#### SAN ANDRÉS COHAMIATA

<b>DIMENSIONES DEL BIENESTAR</b>	<b>FRECUENCIA</b>	<b>Porcentaje %</b>
Producción agrícola	5	38.46
Fiestas/ceremonias	5	38.46
Recursos naturales	3	23.08
<b>TOTAL FRECUENCIA</b>	13	100.00
<b>ENTREVISTADOS</b>		
Hombres	9	
Mujeres	4	
<b>TOTAL ENTREVISTADOS</b>	13	

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

Como se puede observar en el cuadro 11, en las tres comunidades en donde realizó el trabajo de campo el porcentaje de frecuencias en asociar el bienestar a su producción agrícola o a sus fiestas ceremoniales es predominante. En San Miguel Huaixtita, la dimensión producción agrícola es del 34.48% y la dimensión fiestas /ceremonias es del 37.93%; en la comunidad de Mesa del Tirador la producción agrícola es del 46.43% y las fiestas/ceremonias del 42.86%; finalmente, en la comunidad de San Andrés Cohamiata el porcentaje de la dimensión producción agrícola es del 38.46% y el de fiestas/ceremonias es del 38.46%.

**GRÁFICO 9. RS del Bienestar en las Comunidades Wixaritari**



Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

El gráfico 9 muestra las representaciones sociales del desarrollo desde la visión wixarika. Se afirma que no existe una palabra en huichol que asigne al desarrollo como tal. La representación del desarrollo está asociada al crecimiento espacial (crecimiento de la producción agrícola) y crecimiento biológico (crecimiento de los infantes) por medio de sus prácticas ceremoniales y peregrinaciones lo cual les asegura un bienestar para todos. Así la representación del desarrollo wixarika se refiere al bienestar adquirido a través de sus ceremonias y peregrinaciones en honor a sus antepasados deificados quienes a cambio les proporcionarán lluvia que les permitirá tener una buena cosecha.

### 5.2.1 *El Calendario agro-ritual como bienestar*

El sistema de producción agrícola de las comunidades huicholas está basado en el *coamil* para establecer su cultivo y cosecha que la mayoría de los agricultores lo destinan al

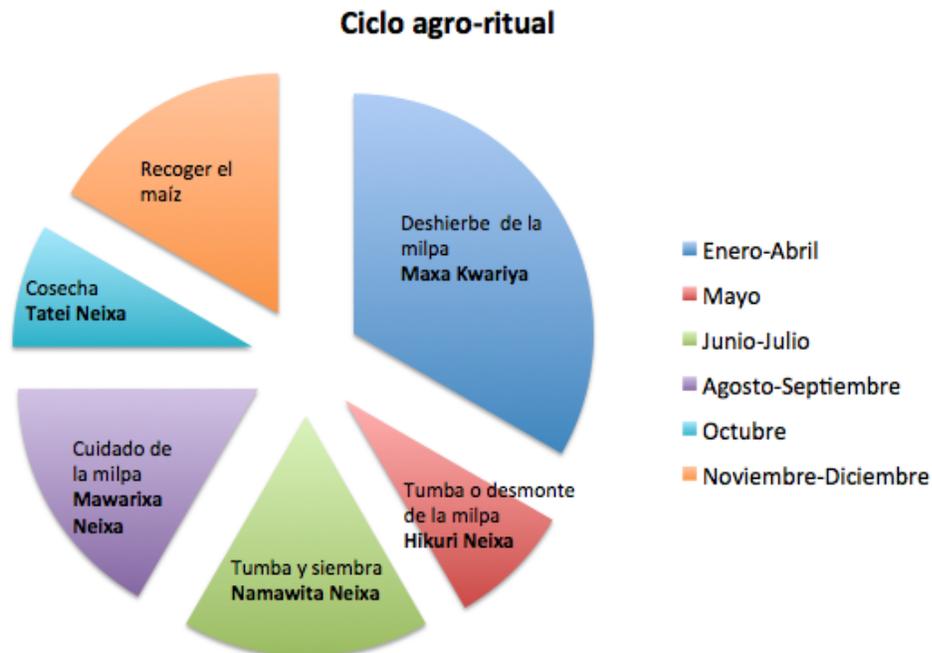
autoconsumo, difícilmente se presentan excedentes. La producción, conservación y consumo alimentario del pueblo Wixarika, como en la mayoría de pueblos de Mesoamérica, tiene un sentido religioso y no solamente biológico de llenar necesidades del cuerpo. “Es producir, guardar y comer con el espíritu y con los dioses, los alimentos no sólo proporcionan nutrimentos, sino energía que viene de los dioses, por lo que debe haber ceremonias para agradecerles lo que proporcionan a este pueblo” (Fajardo, 2007, pág. 34).

Las actividades huicholas están divididas en el cultivo del maíz y en la búsqueda de ingresos económicos en temporada de sequía. Por lo tanto, su ciclo anual es la alternancia entre el tiempo de sequía y el tiempo de lluvias. La temporada de lluvias inicia en el mes de junio y terminan en octubre, durante esta temporada se realizan las actividades agrícolas de la siembra y las limpiezas del coamil. La sequía inicia a finales de octubre mes en que se realiza las primeras cosechas y continúa la sequía hasta mayo en donde se realiza la quema de los coamiles y las ceremonias de peticiones de lluvia (Durin y Rojas, 2005). Cada etapa del ciclo agrícola del maíz se acompaña de una ceremonia<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Para una mejor revisión sobre las ceremonias y el ciclo agrícola de los wixaritari, consultar Neurath, Johannes y Pacheco Bribiesca, Ricardo Claudio “Pueblos indígenas de México y agua: Huicholes (Wixarika) en *Atlas de culturas del agua en américa latina y el caribe*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia y (Durin y Rojas, *El conflicto entre la escuela y la cultura huichola. Traslape y negociación de tiempos*, 2005).

**GRÁFICO 10. Ciclo agro ritual**



Fuente: (Durin y Rojas, 2005)

Como el gráfico 10 indica, antes de la siembra, se realiza una festividad en la que se saca la semilla-muestra que fue guardada en el *xiriki*, después se realiza la ceremonia llamada *Maxa Kwariya* para el deshierbe de la milpa, en esta ceremonia se comparte caldo de venado y el peyote recolectado en Wirikuta.

Al regresar de Wirikuta, abril o mayo, se efectúa la fiesta del *Hikuri Neixa* o fiesta del peyote, que va junto a la quema de los coamiles. Esta fiesta es la más larga de todas las del ciclo, se cuentan las aventuras de la peregrinación a Wirikuta, luego se baila en la plaza del centro ceremonial formando nubes de polvo que invocan lluvia y se toma el peyote líquido, así se da inicio a la temporada de lluvias.

En el desmonte se realiza la gran ceremonia de petición de lluvias llamada *Namawita Neixa*, la cual consiste en quemar varios pinos para hacer una fogata que es brincada por los

comuneros para apagarla y producir una gran humareda que creará una especie de nubes que atraerán la lluvia. Después de realizar ese ritual empieza la siembra.

Mientras se realiza la limpia y el cuidado de la milpa son necesarias las ceremonias de ofrendas y sacrificio para arreglar los diferentes problemas que se presenten en el crecimiento del maíz. Esta ceremonia se llama *Mawarixa*<sup>82</sup> (entrevista a S. Durin, 23 de febrero de 2012).

Para cosechar habrá que hacer otra ceremonia, a finales de octubre, llamada *Tatei Neixa* o fiesta del tambor. Ver Gráfico 11.

### GRÁFICO 11. Fiesta del Tambor



Fuente: Solórzano Granada, M. F, 2012

En esta fiesta hay un simbolismo entre los frutos de la milpa (los elotes tiernos) con los niños pequeños de hasta cinco años a quienes se les enseña el viaje a Wirikuta a través de cánticos y el sonido del tambor. A su vez, se presenta la cosecha a sus antepasados, se

---

<sup>82</sup> Para un mejor análisis de estas ceremonias de ofrendas y sacrificios, consultar (Durin, Sur les routes de la fortune.Commerce à longue distance, endettement et solidarité chez les Wixaritari (Huichol), Mexique, 2003).

bendice y se van guardando algunos elotes en sus templos que son los que se usarán para la siembra del año siguiente. También se presentan las próximas autoridades del gobierno tradicional las cuales entrarán en función cada mes de enero. En la segunda parte de este ritual se agradece a las lluvias con bailes. Al día siguiente se comen los primeros elotes y calabazas y se puede empezar con la cosecha. “Esta fiesta está dedicada a los niños y niñas y su participación es el requisito por medio del cual se asegura su vida y bienestar” (Fajardo, 2010, pág. 26).

A cada uno de los momentos importantes del ciclo agrícola le corresponde una ceremonia en la que se agradece a los antepasados deificados quienes favorecieron la buena marcha de los quehaceres durante el período que se está concluyendo. En efecto, la identidad wixarika se sustenta en una reiteración de los lazos y compromisos entre las familias y los antepasados deificados para que se lleve a cabo el cuidado del maíz. Su cultivo no sólo requiere un intenso trabajo humano sino la buena voluntad de las divinidades del crecimiento, entre otras de las madres lluvias, cuya fertilidad requiere ser propiciada y agradecida con la realización colectiva de rituales. Así, la realización de estas ceremonias marca el ritmo de la vida familiar y del grupo étnico (Durin y Rojas, 2005, pág. 156).

La celebración de estos rituales es en el templo mayor *tuki*, el cual es la casa mayor de los grandes antepasados (*Tatutsi Maxa Kwaxi* su fundador, bisabuelo cola de venado, *Tatutsi Nakawe* la bisabuela del crecimiento, *Tatewari* el abuelo fuego, *Tayau* el padre sol, entre otros). Los encargados de llevar a cabo estas ceremonias para honrar a sus antepasados son los *jicareros* –pareja en matrimonio que pertenecen a los grupos familiares y se comprometen por cinco años a la realización de las ceremonias-. Ellos son los encargados de cuidar las *jícaras* votivas que representan a un antepasado, entonces tienen la

obligación moral de hacer las ceremonias para ese antepasado. El ser *jicarero* representa una de las mayores obligaciones ciudadanas, de pertenencia a la comunidad y de reconocimiento.

Las ceremonias son encabezadas por tres cantadores que son nombrados por diez años: el cantador de la sequía (*urukuekame*), cantador de la lluvia (*tukurima'ana*) y el cantador de la peregrinación al peyote. Los *kawiterutsixi* (cantadores) son la máxima autoridad, son narradores ya que conocen la creación de su pueblo. (Durin y Rojas, 2005).

Para todas las ceremonias se preparan ofrendas, las cuales son bendecidas con la sangre del venado o del toro. También se preparan flechas (*tsikiri*) para enviar mensajes, peticiones de vida y agradecimientos, las cuales son llevadas a cada sitio sagrado (lugares donde habitan sus antepasados/dioses).

La idea principal de todas las ceremonias huicholas es cuidar y hacer crecer su producción agrícola. Las ceremonias agrícolas son primordiales en la vida de los huicholes por la relación intrínseca con el ciclo del maíz el cual les proporciona vida, alimentos y salud, es decir bienestar para todos. “Las fiestas tienen el cometido de solicitar el *tukari*, es decir, la “vida”, la “salud”, “la fortuna” de la familia, de su descendencia, de la milpa y de sus animales” (Durin, 2005, pág. 94). El no cumplir con sus ceremonias “pone en peligro el bienestar y la reproducción de aquel que no cumplió con su tarea de sembrar o de realizar su trabajo ceremonial” (Fajardo, 2010, pág. 26).

Para la época de la sequía, después de los meses en los que se va consumiendo la cosecha, ya no hay trabajo agrícola y es una temporada en la que los wixaritari migran hacia otras ciudades en busca de trabajo o para vender sus artesanías. Este período es también un tiempo para las peregrinaciones. “Migración y peregrinación van de la mano. Cuando los huicholes migran también peregrinan hacia sus sitios sagrados fuera de del

territorio que habitan. Lo material y lo espiritual, lo simbólico y lo religioso van de la mano. Así como van a buscar dinero fuera de la Sierra también van a buscar la vida al dejar ofrendas en sus sitios sagrados. Así es como se integran las otras actividades económicas y agrícolas” (Entrevista a S. Durin, 23 de febrero de 2012). Es decir, la migración temporal no es necesariamente percibida como una actividad desfavorable para sus actividades culturales puesto que aprovechan de estas salidas para rendirles culto a sus antepasados, dejar ofrendas y traer agua de casa sitio sagrado. Ver gráfico 12.

**GRÁFICO 12. Ciclo anual de actividades productivas**



Fuente: (Durin y Rojas, 2005)

### 5.2.2 *La peregrinación a Wirikuta como Bienestar*

No es posible comprender la peregrinación a Wirikuta aislada de las celebraciones rituales explicadas anteriormente, ya que ésta es un engranaje dentro del ciclo ceremonial total. En capítulos anteriores, se ha mencionado que la peregrinación a Wirikuta no es simplemente recolectar peyote, es decir, no conlleva el aspecto místico que se le otorga a los huicholes, sino es un enlace de todo su ciclo ritual-agrícola para perpetuar su cultura.

Los *jicareros* que se preparan para el viaje de peregrinación hacia Wirikuta (el lugar de la creación) se identifican con sus deidades ancestrales a través de los sacrificios antes de su partida (abstinencia sexual, alimentación específica, entre otros). En los viajes, los *jicareros* intercambian sangre, maíz, y agua con las deidades que moran en sus sitios sagrados y éstos ofrecen, en reciprocidad, fertilidad, salud, vida y bienestar. La gente comunica sus peticiones de bienestar en *jícaras*<sup>83</sup> o en flechas pintadas caligráficamente (*tsikiri*). (Gutiérrez, 2002). “El viaje realizado por los huicholes [a Wirikuta] trastoca todos los ámbitos en que se desarrollan los wixaritari, teniendo una importancia mayúscula en el conjunto de la cultura” (Gutiérrez, 2002, pág. 278).

Así lo corroboran los testimonios recopilados en los diarios de campo. El ex-comisario de la comunidad de Mesa del Tirador menciona que “debemos hacer nuestras fiestas para que la cosecha sea buena. Todavía tenemos nuestras creencias y eso es lo que nos hace estar bien. Tenemos que prender las velas, sangrar un pescadito para no enfermarnos, para comer bien. Eso me enseñó mi papá y eso debemos enseñarles a los más pequeños” (Diario de campo, 11 de septiembre de 2012); P. Salvador oriundo de la comunidad de San Miguel afirma “Queremos que se nos respete todos nuestros lugares sagrados, en los lugares donde dejamos nuestras ofrendas. Si hay minería se acaba todo de nuestra cultura” (Diario de campo 18 de octubre de 2012).

Así, lo reafirma Trinidad, de la comunidad de San Andrés Cohamiata “Wirikuta es la sangre para la vida, el agua que se trae desde allá es para nuestra protección y tiene que estar libre de minería para que el espíritu nos ayude” (Diario de campo 30 de junio de 2012); el comisario de Tuxpan de Bolaños, piensa que “Wirikuta es importante porque

---

<sup>83</sup> Las *jícaras* son modelos cosmológicos en miniatura que representan personas, propiedades, tierras y *kiekari* (Liffman, La territorialidad Wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el Occidente de México, 2012).

todos pertenecemos allá, nuestros dioses están allá, traemos el agua y el peyote desde allá. Si entra la minería se enterró el conocimiento, nuestro tesoro, nuestra vida” (Diario de campo 10 de septiembre de 2012).

En definitiva, el peregrinar a Wirikuta significa entablar un diálogo con los dioses, recolectar peyote para sus celebraciones, llevar agua sagrada<sup>84</sup> a sus ceremonias y cosechas y realizar peticiones de lluvia que les darán vida, bienestar y salud. En palabras de Juana, habitante de la localidad de La Ratontita, “A Wirikuta se va a traer el pan de cada día” (Diario de campo, 11 de septiembre de 2012), por lo tanto, la presencia de las empresas mineras constituye un factor aniquilador para su ciclo vital y de bienestar.

Francisco, habitante de San Andrés Cohamita dice: “si hay minería nos vamos a enfermar, se van a acabar nuestras cosechas, no vamos a tener donde dejar nuestras ofrendas para que nos vaya bien en el año. No es lo mismo ir a dejar en otro sitio sagrado que no sea Wirikuta, si abren la mina únicamente tendríamos cuatro sitios sagrados y habrá un desequilibrio, las ofrendas no serán bien recibidas” (Diario de campo, 30 de junio de 2012).

En conclusión, la sociedad huichola fundamenta su vida y su bienestar en los frutos del trabajo agrícola, sobre todo, el cultivo del maíz, por lo que las ceremonias y peregrinaciones a los cuatro extremos de su mundo están asociadas con la búsqueda de vida, salud, crecimiento o prosperidad. Estas representaciones de bienestar dan sentido al mundo rodea a los huicholes, convirtiéndose en guías de acción y de comportamiento. Como S. Moscovici señala, “los actos y las representaciones son totalmente inseparables, que bien se las podría llamar una idea practica” (1992, pág. 307).

---

<sup>84</sup> *Tatei Matineiri*, también conocido en náhuatl como Yoliatl, es un ojo de agua muy importante en Wirikuta, en ese lugar dejan ofrendas y recogen agua. *Tatei Matineiri* significa nuestras madres de las lluvias.

La representación social del desarrollo como crecimiento también es expresada en las declaraciones públicas en defensa de Wirikuta, cuando los wixaritari se refieren a que este territorio en conflicto permite encender “las esencias de la vida”. Esta frase sería la traducción de la palabra en huichol *yirameka*, la cual también es traducida como “crecimiento” en un sentido opuesto a la mercantilización (Liffman, 2013), además una de sus deidades importantes a quienes veneran es *Tatutsi Nakawe*, la bisabuela del crecimiento, por lo que la representación de desarrollo huichol está intrínsecamente relacionada al crecimiento de sus sembríos y de sus generaciones lo que permite el bienestar para todos. Se puede concluir, entonces, que “los aspectos culturales se convierten en características de su identidad, influyendo en su pensamiento y en sus representaciones sociales, haciendo inferencias que le permiten atribuir causas a los efectos y elaborar sus verdades o realidades” (Ortega E. , 2006, pág. 154).

Este análisis de datos permitió concluir que hay dos tipos de representaciones del desarrollo en las comunidades wixaritari estudiadas: a) la representación de un desarrollo como servicios básicos, proyectos productivos y educación otorgado desde las instancias gubernamentales y b) una representación del desarrollo como crecimiento que se alcanza a través de la reproducción ciclo agrícola/ritual y peregrinaciones para obtener bienestar conjunto. “El bienestar de servicios básicos es diferente del bienestar que se consigue en las ceremonias, porque las ceremonias te ayudan más en lo espiritual, te fortaleces. Por ejemplo si tienes una herida te atienden, te sanan la herida física en un centro médico pero no es lo mismo que estar sano de espíritu y eso te dan las ceremonias. Para mí estos dos tipos de bienestares son diferentes y van separados, no pueden estar juntos pero de cierta forma se complementan. Para nosotros es más importante nuestra salud espiritual, pero los

dos bienestar son importantes, no van juntos pero son importantes.” Afirma L. Robles, habitante de la comunidad de Mesa del Tirador, madre de familia y estudiante de Derecho en Guadalajara (Diario de campo, 18 de noviembre de 2012). Estas dos representaciones del desarrollo son necesarias de tomar en cuenta al momento de formular políticas públicas en territorio indígena. La extracción de minerales en el territorio de Wirikuta es un atentado en contra de la cosmovisión huichola.

### **5.3 EL DESARROLLO DESDE EL PUEBLO CATORCEÑO**

El trabajo de campo en el municipio de Catorce se realizó en su cabecera municipal Real de Catorce, en sus localidades aledañas del Altiplano Potosino, obteniendo un total de 40 entrevistas semiestructuradas (22 hombres y 18 mujeres). El registro de la información se lo hizo a través de diarios de campo y para el análisis de datos, al igual que en la población wixarika, se recurrió a un conteo de la frecuencia en que cada entrevistado menciona una determinada dimensión otorgada a las categorías de desarrollo y de bienestar. Es decir, el conteo de datos se basa en la frecuencia de aparición de las dimensiones del desarrollo y del bienestar en el discurso de los sujetos estudiados. Es importante resaltar que en uno de los trabajos de campo se presencié la fiesta en honor a San Francisco de Asís ya que es la festividad insigne de la región.

Para Real de Catorce la representación social del desarrollo es la posibilidad de acceder a fuentes de empleo, en este sentido, el desarrollo es visto como ingresos económicos para subsistir.

**CUADRO 12 Representaciones del desarrollo en Real de Catorce**

<b>DIMENSIONES DEL DESARROLLO</b>	<b>FRECUENCIA</b>	<b>Porcentaje %</b>
Ingresos económico/fuentes de empleo	20	62.50
Turismo	8	25.00

Servicios básicos	3	9.38
Minería	1	3.13
Sin respuesta	0	0.0%
<b>TOTAL FRECUENCIA</b>	32	100.00
<b>ENTREVISTADOS</b>		
Hombres	15	
Mujeres	13	
<b>TOTAL ENTREVISTADOS</b>	28	

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

En el cuadro 12 se aprecia que el 62.50% de la población entrevistada representa al desarrollo como ingresos económicos que son obtenidos a través de las posibilidad de acceder a cualquier fuente de empleo, sin especificación.

Puesto que en Real de Catorce, el sector turístico es la principal fuente de empleo, el 25% de los entrevistados representan al desarrollo desde el crecimiento de los servicios turísticos y un 3.13% se refiere a la mina como una opción de empleo. Apenas un 9.38% de la población tienen una representación del desarrollo como servicios básicos. La representación social del desarrollo como fuentes de empleo para generar recursos económicos responde a la casi nula oportunidad que tienen los pobladores de acceder un trabajo asalariado.

Así lo confirman los pobladores de Real de Catorce, “Este pueblo estuviera desarrollado si existiera trabajo”, dice Ernesto, propietario de una tienda de artesanía religiosa (Diario de campo, 30 de septiembre de 2012); “Aquí necesitamos trabajo porque únicamente en los fines de semana o en temporadas altas de turismo hay dinero”, dice Roberto, vendedor de artesanía religiosa (Diario de campo, 28 de septiembre de 2012); Manolo, oriundo de Real de Catorce comenta que “Real de Catorce no está desarrollado

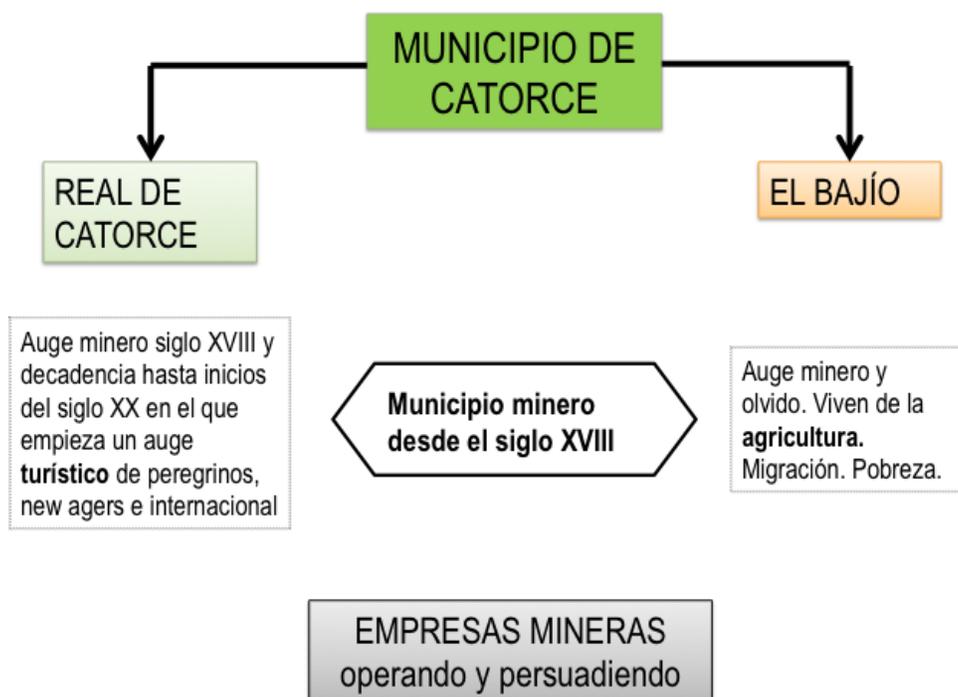
porque le hace falta una buena clínica y sobre todo trabajo porque mucha gente sale a otras ciudades en busca de empleo”. (Diario de campo, 28 de septiembre de 2012).

El municipio de Catorce fue construido en base a la explotación minera de los siglos XVIII y XIX y después del auge minero, los pobladores han subsistido de trabajos temporales y de la peregrinación anual a San Francisco. Es a inicios del siglo XX que la actividad económica en Real de Catorce se vio trastocada por la presencia de turistas atraídos por el nombramiento de “pueblo mágico” o por el consumo de peyote. Por lo tanto el turismo paisajista, *new age* y peregrino es el sostén de la economía local.

P. Puente, propietaria de un hotel en Real de Catorce afirma que “el turismo es la única opción de desarrollo en Real” (Diario de campo, 29 de septiembre de 2012); Pablo, trabajador en un restaurante menciona que “desde que se inició el turismo en Real hay más desarrollo, más incremento de negocios que no tenía antes, hay redes de comunicación, internet, más lugares de distracción. Estamos mejor que antes” (28 de septiembre de 2012); Ernesto, trabaja en el sector turístico, “Antes la gente vivía de sus cabras, vendiendo lechuguilla y esperanzados cada año de las fiestas patronales, de las peregrinaciones a San Francisco. Ahora ya hay más fuentes de trabajo, más oportunidades de ingresos económicos porque hay más turismo” (Diario de campo, 29 de septiembre de 2012) y Jorge, oriundo de Real de Catorce dice que “Afortunadamente en Real de Catorce hay fuentes de empleo porque vivimos del turismo aunque sea por temporadas, turismo peregrino, turismo internacional. Especialmente en la fiesta patronal porque la gente aprovecha para vender sus productos, no sólo la gente de Real de Catorce sino de los diferentes ranchos. El turismo da muchas opciones de trabajo como la albañilería, prestadores de servicios, etc.” (Diario de campo 1 de octubre de 2012).

Por otro lado, como se había mencionado anteriormente, hay una marcada diferencia entre la cabecera municipal Real de Catorce y las localidades aledañas y el Bajío ya que estas poblaciones no tienen la posibilidad de trabajar en el sector turístico porque no es a gran escala por lo que, sus ingresos económicos dependen de empleos esporádicos y de la producción agrícola.

**GRÁFICO 13. Dicotomía en el Municipio de Catorce**



Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

En el gráfico 13 se puede apreciar la dualidad entre la cabecera Real de Catorce y las poblaciones aledañas o el Bajío Potosino. Las diferencias en torno a la producción económica son reconocidas a nivel de la municipalidad. “No existe una tasa de desempleo en Real de Catorce. Afortunadamente en este lugar hay muchas opciones de trabajo pero en el Bajío está más difícil la situación porque es una zona semidesértica, mucha gente está esperanzada en que llueva, vive del ganado y de la agricultura. Cuando no llueve hacen pozos de setenta u ochenta metros para encontrar agua. Está bien difícil la situación allá por

falta de agua y de trabajo” afirma el exdirector del departamento de turismo de Real de Catorce” (Diario de campo, 30 de septiembre de 2012); mientras que Jaime, nativo de la localidad Estación Catorce argumenta que “Nosotros estamos peor que en Real de Catorce porque por lo menos ellos tienen turismo y peregrinos. En cambio, en Estación Catorce no hay nada, se trabaja únicamente en los invernaderos de tomates o elaborando quesos para vender o pastando chivas. El desarrollo debería ser parejo, no únicamente para algunas poblaciones o personas” (Diario de campo, 30 de septiembre de 2012).

Por lo tanto, para la población de la zona del Bajío potosino, la migración en busca de empleos, los trabajos temporales y las temporadas de sequía hace que su principal preocupación sea la posibilidad de acceder a fuentes de empleos. Ante esta carencia de fuentes de empleo, la industria minera se presenta como la “mejor” alternativa para generar recursos económicos. “La minería me parece bien porque lo que necesitamos en este pueblo es trabajo” afirma Francisco, nativo de la localidad de El Potrero (Diario de campo 15 de junio de 2012); “Mi hijo trabaja en una minería por Fresnillo y si abren la mina aquí (El Potrero) puede venir a trabajar y a estar con su familia”, comenta Mary. (Diario de campo, 13 de junio de 2012); Pedro, oriundo de la localidad de La Luz menciona que “Si hubiera minería trabajaría ahí porque el turismo es sólo una vez al año y la ‘lana’ no nos alcanza” (Diario de campo, 14 de junio de 2012).

El desarrollo, como se ha planteado en las zonas áridas y semiáridas de México, ha concentrado desmedidamente su atención hacia la explotación de recursos específicos y sobre áreas muy determinadas. No se ha buscado el bienestar de la población sino la capacidad extractiva y el incremento de la producción.

**CUADRO 13 Representaciones del desarrollo en las localidades de El Potrero, los Valles y el Bajío del municipio de Catorce**

**El Potrero**

<b>DIMENSIONES DEL DESARROLLO</b>	<b>FRECUENCIA</b>	<b>Porcentaje %</b>
Fuentes de empleo	5	100
<b>ENTREVISTADOS</b>		
Hombres	3	
Mujeres	2	
<b>TOTAL ENTREVISTADOS</b>	<b>5</b>	

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

**Los Valles**

<b>DIMENSIONES DEL DESARROLLO</b>	<b>FRECUENCIA</b>	<b>Porcentaje %</b>
Fuentes de empleo	4	100
<b>ENTREVISTADOS</b>		
Hombres	2	
Mujeres	2	
<b>TOTAL ENTREVISTADOS</b>	<b>4</b>	

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

**Las Margaritas**

<b>DIMENSIONES DEL DESARROLLO</b>	<b>FRECUENCIA</b>	<b>Porcentaje%</b>
Fuentes de empleo	3	100
<b>ENTREVISTADOS</b>		
Hombres	2	
Mujeres	1	
<b>TOTAL ENTREVISTADOS</b>	<b>3</b>	

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

El cuadro 13 indica claramente que la representación del desarrollo de los pobladores de las localidades aledañas a Real de Catorce y en el Bajío es la oportunidad de acceder a fuentes de empleo, entonces la industria minera se convierte en una opción muy bien recibida porque otras formas de generar ingresos económicos están prácticamente ausentes.

Los proyectos alternativos impulsados por académicos y gobierno estatal no han tenido buenos frutos. Un ejemplo es el proyecto llamado “Los saberes de la salud” a cargo de la Secretaría de Turismo de San Luis Potosí y de El Colegio de San Luis. El proyecto ha

diseñado cinco rutas para descubrir el universo de las plantas curativas, la medicina tradicional y sus especialistas, además el proyecto capacita a sus “socios” a través de talleres el uso de las plantas.

En la localidad de El Potrero únicamente seis mujeres han participado en el proyecto, asisten a varias ferias pero es insuficiente la promoción a sus productos. Una de las socias menciona que no “les va muy bien en Potrereros porque no hay quien visite (Diario de campo, 17 de junio de 2012); Bonny, nativo de Los Catorce, aplaude las iniciativas que ayuden a proteger el medio ambiente pero son escasas “sería muy importante enseñarles a los pobladores proyectos sustentables que ayuden a promocionar turísticamente nuestro ejido y así generar fuentes de empleo además que, se les enseñaría cómo valorar nuestros recursos naturales pero nadie se hace cargo” (Diario de campo 19 de junio de 2012).

Estas poblaciones únicamente han conocido el trabajo de la minería y una vez que se terminan sus operaciones, se dificulta el empleo en otra actividad. El único modelo de desarrollo que han conocido los pobladores del municipio de Catorce es la minería y después de su ausencia, el gobierno mexicano no ha sabido impulsar diferentes modelos económicos. Si bien es cierto que actualmente el turismo es la principal fuente de ingresos económicos para los catorceños todavía es una industria muy pequeña para cubrir las necesidades económicas de todos los pobladores.

Esta representación de desarrollo como búsqueda de oportunidades de empleo constituye un problema político, económico y social que adolecen los catorceños. Las limitaciones que tienen las políticas públicas mexicanas para dar solución a la problemática de la pobreza y la exclusión social son muy evidentes.

Pero también es importante señalar que en esta investigación, los pobladores del Bajío se proyectan a sí mismos como “asalariados” más no como campesinos pese a que la mayoría de personas en estas localidades trabajan en la agricultura o ganadería para su subsistencia. Las representaciones del desarrollo de los pobladores del Bajío hacen referencia a la necesidad de empleos proporcionado por cualquier instancia exógena más no desde su propia condición de agricultores, esto posibilita a que la inserción de las empresas mineras sea mucho más fácil a través de dádivas. En el Bajío, el clientelismo político<sup>85</sup> no permite que existe un diálogo o negociación con las empresas mineras que van a explotar sus recursos naturales. La *agencia* de los pobladores del Bajío es casi nula frente al poder y la persuasión de las empresas mineras canadienses. Esta falta de *agencia* aunada con la cultura clientelar permite que se continúen ejecutando proyectos desarrollistas desde “arriba” sin tomar en cuenta los derechos o la identidad de los pobladores del Bajío Potosino.

#### **5.4 EL BIENESTAR DESDE EL PUEBLO CATORCEÑO**

La representación social del bienestar para el pueblo catorceño está relacionada, una vez más, a la posibilidad de acceder a fuentes de empleo para generar recursos económicos que permita satisfacer sus necesidades básicas.

Pero también, las representaciones de bienestar están asociadas a la importancia de la presencia de los peregrinos religiosos. El retorno de los migrantes en las fiestas de octubre

---

<sup>85</sup> El clientelismo político se entiende como aquellas relaciones informales de intercambio recíproco y mutuamente benéfico de favores entre dos sujetos, basadas en una amistad instrumental, desigualdad, diferencia de poder y control de recursos, en las que existe un “patrón” y un “cliente”: el patrón proporciona bienes materiales, protección y acceso a recursos diversos y el cliente ofrece a cambio servicios personales (Cruz, 2004).

por la devoción a San Francisco de Asís representa su identidad como pueblo. Para ellos, San Francisco de Asís otorga vida año tras año a sus pueblos ya que es el momento en el que pueden beneficiarse económicamente a través de la venta de todo tipo de mercadería. San Francisco de Asís también es la deidad que les ha proporcionado salud y cuidado durante todas las crisis económicas o sociales que han vivido desde tiempos muy remotos. “Cuando se fueron las minas, San Francisco de Asís nos ha cuidado, nos protege, no da salud, nos da dinerito” dice Patricia, oriunda de la población de Real de Catorce (Diario de Campo, 8 de octubre de 2012). Esta fiesta es la gran reunión de todos los pobladores del municipio de Catorce, es el retorno de los migrantes de los migrantes que salieron después del auge minero trayéndoles bienestar.

Delia, nativa de Real de Catorce Además, menciona que “Para nosotros Panchito es muy importante porque nos hace milagros, es la fe. Aquí todos somos católicos creyentes de Panchito, ahora se ve menos pero antes se conocía más milagros. Además, octubre es tiempo de trabajar, la mayoría de personas vendemos cualquier cosa.” (Diario de campo, 28 de septiembre de 2012); “Gracias a la imagen de San Francisco se puede tener ingresos económicos. Gracias a él, Real de Catorce se ha sostenido por varios años. La peregrinación data de 1890 porque en esos años ya empezó la decadencia de la minería y hubo muchos migrantes. En esa decadencia mucha gente emigró especialmente al norte del país, Nuevo León y Coahuila y la imagen de San Francisco representó la idea de su retorno, regresaban a su tierra a pagarle una promesa a San Francisco de Asís y así se hizo muy común las peregrinaciones que en la actualidad esta festividad dura dos meses”. J. Quijano, coordinador del departamento de turismo en Real de Catorce (Diario de campo 1 de octubre de 2012); Marina, habitante de la localidad de La Luz dice “Aprovecho las peregrinaciones para juntar dinero para todo el año. Es como una cosecha que tenemos solo cada año.

Esperamos a los peregrinos cada año, ojalá nunca se acabe las peregrinaciones porque ellos nos dan de comer” (Diario de campo 2 de octubre de 2012); “Gracias a Panchito tenemos el trabajo de ahora, por él vienen los turistas y podemos tener que comer” dice Claudia, vendedora de artesanía religiosa (Diario de campo, 30 de septiembre de 2012); “La fe en Panchito es lo que ha hecho que Real no se muera, porque después de la minería ya no había nadie pero Panchito hizo que regresara la gente y que podamos trabajar y vivir bien”, dice Roberto, vendedor de artesanía religiosa (Diario de campo, 29 de septiembre 2012).

Tanto para huicholes como para catorceños las deidades (San Francisco y antepasados) otorgan bienestar, traen fortuna y unen a la comunidad. En este sentido, las peregrinaciones religiosas efectuadas año con año crean pertenencia e identidad en los catorceños y en los wixaritari.

**CUADRO 14 ¿Qué es vivir bien para los catorceños?**

**REAL DE CATORCE**

<b>DIMENSIONES DE BIENESTAR</b>	<b>FRECUENCIA</b>	<b>Porcentaje %</b>
Ingresos económico/fuentes de empleo	12	33.33
Religiosidad/ingresos económicos	6	16.67
Tranquilidad	5	13.89
Recursos naturales	1	2.78
Salud	2	5.56
Mejores autoridades	5	13.89
Servicios básicos	5	13.89
<b>TOTAL FRECUENCIA</b>	36	100.00
<b>ENTREVISTADOS</b>		
Hombres	15	
Mujeres	13	
<b>TOTAL DE ENTREVISTADOS</b>	28	

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

El cuadro 14 muestra que el mayor porcentaje de frecuencia para representar al bienestar son los ingresos económicos, seguidos de la religiosidad, específicamente la fiesta de San Francisco de Asís la cual crea un sentido de identidad y pertenencia.

También, es importante señalar que existe un 13.89% de entrevistados cuya representación social de bienestar está determinada por la aspiración de contar con “mejores autoridades” y “servicios básicos”. La falta de cumplimiento de promesas electorales y la corrupción de las autoridades municipales y gubernamentales son la queja común en Catorce. “Si hubiese buenos gobernantes no tendríamos que esperar que vengan fuentes de empleo o la minera”, dice Teresa, vendedora de artesanía religiosa (Diario de campo, 30 de septiembre de 2012); “Han prometido mucho cuando son candidatos pero ya en la presidencia no cumplen las ofertas, siempre prometen trabajo y no hay” dice, María (Diario de campo, 3 de octubre de 2012).

#### EL POTRERO

<b>DIMENSIONES DE BIENESTAR</b>	<b>FRECUENCIA</b>	<b>Porcentaje %</b>
Tranquilidad	4	40.00
Fuentes de empleo	4	40.00
Vida pueblerina	2	20.00
<b>TOTAL FRECUENCIA</b>	10	100.00
<b>ENTREVISTADOS</b>		
Hombres	3	
Mujeres	2	
<b>TOTAL ENTREVISTADOS</b>	5	

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

#### LOS VALLES

<b>DIMENSIONES DE BIENESTAR</b>	<b>FRECUENCIA</b>	<b>Porcentaje %</b>
Tranquilidad	3	25.00
Vida pueblerina	3	25.00
Recursos naturales	2	16.67
Sembríos	2	16.67
No migración	2	16.67

<b>TOTAL FRECUENCIA</b>	12	100.00
<b>ENTREVISTADOS</b>		
Hombres	2	
Mujeres	2	
<b>TOTAL ENTREVISTADOS</b>	4	

Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

La vida pueblerina es valorada en los ciudadanos de Catorce, tanto en Real de Catorce como en las localidades y ejidos. El valor a la tranquilidad de sus pueblos representa seguridad y una buena calidad de vida. “Aquí, todo es felicidad [en Potrero], se vive en la gloria” menciona Daniel, agricultor en el Potreo (Diario de campo, 15 de junio de 2012); Guadalupe, nativa de la localidad de Carretas afirma que “aquí no hay muchas cosas que hacer pero vivimos felices sino ya nos hubiésemos ido”. (Diario de campo 19 de junio de 2012); Carmen, trabajadora de un restaurante en Real de Catorce reconoce que su pueblo es el “lugar ideal para vivir porque es muy tranquilo, no hay violencia (Diario de campo, 17 de junio de 2012); Patricio, habitante de El Potrero menciona que su pueblo “es mejor, más tranquilo y con un clima maravilloso. Aquí todo es felicidad” (Diario de campo, 17 de junio de 2012); “Yo no me enseñé en las grandes ciudades porque tienen una casa encima de otra, además la gente es muy mala. Yo prefiero mi tierra que aunque no tenga muchas comodidades estoy más tranquila” dice Mary, oriunda de El Potreo (Diario de campo, 13 de junio de 2012); “En mi rancho la comida es natural y más sana que en la ciudad, yo prefiero vivir ahí porque la ciudad es muy contaminada. Aquí no hay muchas cosas que hacer pero vivimos felices sino ya nos hubiésemos ido” dice Euclides, nativo de la localidad Carretas (Diario de campo, 15 de junio de 2012); “Estar bien es estar tranquilos, que no haya inseguridad, el clima que tenemos. Aquí se vive mejor que en las ciudades porque la vida

no pasa rápido. Aquí se sufre de hambre pero lo demás es mejor que en la ciudad” afirma Gladys, de la localidad La Luz (Diario de campo, 14 de junio de 2012).

En conclusión, las representaciones sociales del desarrollo de los catorceños permiten mostrar un aprecio de los habitantes locales por las actividades mineras porque representan una imagen o evocación de su historia, así como una posibilidad de acceso a una fuente de empleo puesto que la escasez de trabajos asalariados en la región es muy alta así como la cultura clientelar. Entonces no es muy difícil corroborar que cuando las empresas mineras llegan a la zona hacen ofrecimientos salariales y ofrecen fuentes de empleo más estables y seguras donde se cubren algunas necesidades de la población son bien vistas. Pero también, las representaciones sociales del bienestar reflejan una fuerte identidad pueblerina y religiosa que no necesariamente se ajustan a los intereses materialistas. La importancia del retorno de los peregrinos, de los migrantes en las fiestas de octubre por la devoción a San Francisco de Asís trae bienestar y une a la comunidad. La fiesta patronal es el gran momento para los catorceños así como el valor a su vida pueblerina.

## **5.5 EL DESARROLLO DESDE EL APARATO ESTATAL**

### **5.5.1 Nivel Federal**

Este conflicto socioambiental, necesariamente debe ser entendido desde el indigenismo, es decir ese esfuerzo del Estado mexicano revolucionario durante medio siglo por “aculturizar” a los pueblos indígenas y “modernizarlos”, aunque paradójicamente, de este proceso surgirían líderes indígenas autónomos que promueven la defensa de sus territorios y de su identidad cultural hoy en día.

La principal idea del indigenismo era “civilizar” a los indígenas y para conseguirlo, el

Estado definía a la territorialidad indígena, su cultura y ritos como un obstáculo. Como menciona Liffman (2012) el indigenismo no sólo buscaba introducir a los indígenas en la sociedad mestiza, sino que aspiraba, también, a la recuperación territorial. Acción que todavía se sigue manteniendo con políticas públicas que no reconocen el patrimonio cultural indígena peor aún que tomen en consideración a las poblaciones indígenas y campesinas para la construcción de sus planes de desarrollo y bienestar social.

Desde los años noventa, las reformas neoliberales de los diferentes gobiernos mexicanos ha privilegiado al sector privado en el manejo territorial sin tomar en cuenta cómo conciben el territorio los ciudadanos indígenas y campesinos mexicanos. Desde la reforma al Artículo 27 Constitucional se permitió la irrupción de las fuerzas del mercado en las tierras indígenas y ejidales en un grado sin precedentes desde 1910. Los gobiernos federales neoliberales convirtieron en mercancía el patrimonio cultural.

Para argumentar las afirmaciones anteriores, se analizará las representaciones del desarrollo formuladas por J. Cerda, ex encargado de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en el estado de San Luis Potosí para la protección de sitios sagrados huicholes. Al preguntarle ¿cuál es la visión de desarrollo desde la CDI hacia el pueblo huichol?, responde “Para la CDI es importante dotar de los servicios básicos como agua potable, electrificación, buenas carreteras, escuelas, centros de salud, etc. para mejorar la salud de los huicholes y su bienestar, para garantizar sus derechos porque como institución gubernamental nos regimos en leyes y todo el reglamento legislativo que ampara los derechos indígenas como el artículo 169 de la OIT, los artículos de la Constitución Mexicana (Art. 2) y del estado de San Luis Potosí (Art. 9 y 18). Todos los servicios básicos están cobijados bajo los derechos de los indígenas amparados en la ley, por lo tanto, el derecho al desarrollo implica el derecho a la consulta previa e

informada sobre estos proyectos. Ellos tienen el derecho de ser consultados para que sean ellos mismos quienes debatan, se informen y decidan sobre proyectos de desarrollo que la CDI proponga” (Entrevista a J. Cerda, 23 de enero de 2013).

Estas expresiones determinan que las políticas públicas de desarrollo desde el Estado mexicano están abrigadas bajo un discurso de dotación de servicios básicos o desde proyectos intervencionistas que las instituciones proponen más no que la población indígena o campesina formule. Si bien es cierto que se menciona la consulta a los pueblos indígenas como un derecho a respetar no se otorga la participación directa de la ciudadanía indígena o campesina en la toma de decisiones de políticas públicas. Los indígenas y campesinos, desde los gobiernos mexicanos, son una bandera que se ostenta con orgullo nacionalista pero el lugar que ocupan, es un papel folclórico sin una valoración real de sus formas de vida, de sus ciencias y de sus creencias. Así lo confirma J. Cerda “Además, se privilegia que el desarrollo de los pueblos indígenas sea con identidad, cuidando el tema de su cultura aunque es muy difícil y en la práctica no se realiza de todo. Nosotros como CDI debemos asumir que los huicholes ejerzan el ejercicio de sus prácticas culturales y eso precisamente es la defensa de sus sitios sagrados en la cual la CDI intenta realizarlo pero entra en crisis cuando se confrontan intereses económicos como en el caso del conflicto minero de Wirikuta. El gobierno no entiende a los huicholes porque tienen ciertas prácticas culturales que los lleva a salir de sus territorios en donde una piedra, un manantial, un cerro son sagrados y tienen vida, además consumen una planta alucinógena para comunicarse con sus dioses o antepasados, por lo tanto, ¿cómo puede entender una institución que tiene objetivos formales a esta forma de vida? De ahí la incompreensión hacia los huicholes que no sólo por parte de las instituciones o autoridades de gobierno sino de la misma gente mexicana que no entiende que hay otras formas de cultura, la falta de conocimiento y

tolerancia hace que se niegue la diferencia del otro” (Entrevista a J. Cerda, 23 de enero de 2013).

A pesar de los logros en cuanto a la protección de Wirikuta, a las consultas realizadas a las comunidades huicholas para diseñar proyectos de desarrollo en conjunto y con identidad, el trabajo de la CDI es muy limitado porque se adhiere a políticas gubernamentales. El esfuerzo de la CDI es limitado ya que responde a ideologías de gobiernos en los que una real participación indígena todavía no forma parte de las políticas públicas mexicanas.

### **5.5.2 Nivel Municipal**

Los agentes locales toman muchas veces la oportunidad de un conflicto de esta índole como una catapulta electoral o como pretexto para revitalizar movimientos u organizaciones locales, o perpetuarse en la dirigencia, cuando no para obtener réditos económicos o simplemente como una oportunidad para canalizar o expresar disputas locales preexistentes. Muchos de los activistas anti y pro mineros forman parte de la historia política local y suelen presentarse como candidatos en las elecciones locales (Gouley, 2005). Claro ejemplo es Héctor Moreno, el actual presidente municipal de Catorce quien tuvo el mismo cargo en el período 1997-2000. En las pasadas elecciones municipales recibió el apoyo económico de la empresa minera Real Bonanza para su campaña política.<sup>86</sup> Con su nuevo equipo de trabajo, Moreno ha manifestado en varias ocasiones su respaldo al proyecto minero considerando a éste como una oportunidad de desarrollo y un medio de lucha contra la pobreza en la región.

---

<sup>86</sup> Hecho que fue comprado en la ceremonia de posesión del nuevo presidente el 1 de octubre de 2012. El Ing. R. Flores, encargado de la empresa minera Real Bonanza oficializó el acto.

Esta posición a favor de la inversión minera se expresó claramente en la entrevista realizada al director del departamento de desarrollo del municipio de Catorce, Antonio Aguilera quien manifiesta que “la minería es una nueva alternativa de desarrollo no solamente económico sino en todos los ámbitos porque con el empleo se tiene salud, educación, un desarrollo sustentable, la mina va a dar a la población de Catorce mucho más de lo que se tiene ahora”(entrevista al director del departamento de desarrollo del municipio de Catorce, 3 de octubre 2012). Este discurso legitima el rol no únicamente de crecimiento económico que supuestamente las empresas mineras generan en las zonas de intervención sino también, el nuevo papel social a partir de una política asistencialista y de clientelismo. Para las autoridades municipales, las empresas mineras se preocupan del desarrollo social y económico de los ciudadanos. Así lo confirma A. Aguilera “La minería sin haber extraído todavía un gramo de plata ya se está preocupando por el desarrollo del municipio porque está construyendo un museo que beneficiará al turismo, canchas deportivas y reforestación” (entrevista a A. Aguilera, encargado del departamento de desarrollo rural del municipio de Catorce, 3 de octubre de 2012).

La posición desarrollista a través de la explotación minera, aparece reflejada en diferentes gobiernos de países latinoamericanos y en el discurso de los funcionarios de no pocos ministerios y/o secretarías medioambientales de nuestras latitudes, quienes, en nombre del “desarrollo sustentable” o el “coeficientismo” gubernamental, dicen plantear debates que eluden hábilmente o se confunden, en nombre de una visión democratizante, con los poderosos intereses económicos en juego. (Swapa, Maristella, 2009).

Muchos funcionarios del gobierno nacional y estatal utilizan la metáfora del desierto improductivo, tan arraigada en el imaginario político y cultural mexicano, para plantear,

incluso, la minería a gran escala como única alternativa productiva. Así, la minería es la panacea y discurso del tan anhelado desarrollo en zonas desprotegidas por el Estado-nación. De cierta manera, son las mismas instituciones gubernamentales quienes delegan sus responsabilidades a empresas internacionales. “Puesto que el turismo peregrino no satisface a las necesidades de la población catorceña, creo que la minería es la mejor opción para el desarrollo del municipio. La minería proporciona desarrollo donde el gobierno federal no está presente ya que dota de servicios básicos como luz, agua, escuelas, carreteras en comunidades olvidadas. Cuando entre la minería el gobierno le presta más atención a nuestra población que vive en zonas semidesérticas donde no hay trabajo y están dependiendo de las lluvias” (entrevista a A. Aguilera, encargado del departamento de desarrollo rural del municipio de Catorce, 3 de octubre de 2012).

En cuanto a las alternativas de programas de desarrollo social contempladas por la municipalidad en caso de que las concesiones mineras fuesen suspendidas, se planea la ejecución de proyectos productivos (avicultura, producción de forraje, pequeños invernaderos con nuevos sistemas de riego y artesanía con ixtle) dependientes de la asignación de presupuesto desde el gobierno federal. El centralismo mexicano es uno de los mayores obstáculos para generar proyectos económicos en lugares desatendidos. El municipio de Catorce espera de la “buena voluntad” del gobierno federal por lo que las ofertas económicas de las empresas mineras son atractivas a la localidad.

Estas representaciones del desarrollo como crecimiento económico desde la subvención del gobierno, ya sea la minería o los proyectos productivos, se presentan en gran medida por la relación de poder asimétrica entre Estado-nación y pueblos indígenas o campesinos. Ante esto surge la pregunta de ¿dónde queda la agencia de los actores, su propia voluntad, poder de decisión o negociación?

Los proyectos de multiculturalidad, la democracia, la participación que tanto están en auge en el discurso, no se llevan a cabo en la realidad mexicana porque las representaciones del desarrollo de los funcionarios de gobierno están limitadas en la dotación de servicios básicos o en la continuación de proyectos a escala macroeconómicos. Por lo tanto, se debe promover nuevos modelos y propuestas económicas diferentes desde las propias representaciones sociales del bienestar o del desarrollo de los ciudadanos mexicanos.

#### **5.6 INTERFACES DEL DESARROLLO Y DESARROLLO SUSTENTABLE EN EL CONFLICTO SOCIOAMBIENTAL DE WIRIKUTA**

Analizar el “desarrollo” desde una perspectiva centrada en el actor social propuesta por Long (1993, 2007) -desde entonces han surgido una cantidad de estudios teóricos generales de gran relevancia que abordan la cuestión de estructura y *agencia humana* y el vínculo entre los llamados “micro” y “macro” fenómenos (Giddens 1979, 1984, 1987; Habermas 1987; Knorr-Cetina y Cicourel 1981 Fielding 1988, entre otros)-, permite abordar el interjuego y la mutua determinación de factores y relaciones “internos” y “externos”, el cual da cuenta de los *mundos de vida*, las estrategias y las racionalidades de los diferentes actores sociales involucrados en este conflicto. (Long y Villareal, 1993).

Para explorar estas cuestiones más a fondo, Long (1989, 2007) desarrolló el análisis de las situaciones de interfase social (sic), definida como el “punto crítico de intersección entre distintos sistemas sociales, campos o niveles de orden social donde es más probable encontrar *discontinuidades* estructurales basadas en diferencias de valor normativo e interés social” (Long y Villareal, 1993, pág. 7).

Los estudios de interfaces conciernen esencialmente al análisis de las *discontinuidades* en la vida social. Tales *discontinuidades* se caracterizan por “discrepancias en términos de valores, intereses, conocimiento y poder. Las interfaces ocurren típicamente en los momentos donde intersectan diferentes -y frecuentemente conflictuantes- mundos de vida o campos sociales”. Más concretamente, caracterizan las situaciones sociales donde las interacciones entre actores se llegan a orientar en torno al problema de diseñar maneras de acomodarse a, o luchar contra los mundos sociales y cognitivos diferentes del otro (Long y Villareal, 1993, pág. 8). El análisis de las interfaces busca elucidar los tipos de *discontinuidades* que están presentes en tales situaciones y caracterizar los diferentes tipos de formas culturales y organizativas que las reproducen o transforman.

Las interacciones entre el gobierno mexicano o las instancias externas involucradas en la implementación de programas de desarrollo particulares y los llamados beneficiarios (población huichola y población catorceña) no pueden ser entendidas adecuadamente a través del uso de concepciones generalizadas tales como 'relaciones Estado-campesinos' o recurriendo a conceptos normativos tales como 'participación local', explican Long y Villareal (1993). Por lo que, estas interacciones deben ser analizadas como parte de los procesos continuos de negociación, adaptación y transferencia de significado que se da entre los actores específicos involucrados. El estudio de las interfaces sociales, el cual “se enfoca al análisis de las coyunturas críticas o las arenas que suponen diferencias de valores normativos e intereses sociales, implica no sólo la comprensión de las luchas y los diferenciales de poder que se dan entre los distintos actores involucrados, sino también un esfuerzo de revelar la dinámica de la acomodación cultural que hace posible la interacción entre varias 'visiones del mundo’” (Long y Villareal, 1993, pág. 9).

La complejidad del conflicto socioambiental de Wirikuta ha involucrado a diversos actores con diferentes intereses, de tal manera que se hace necesario, evidenciar sus discontinuidades, sus formas de negociación entre todos ellos y sus puntos de encuentro. El estudio de campo llevado a cabo en tres comunidades huicholas (San Andrés Cohamiata, San Miguel Huaixtita, Mesa del Tirador) y en el municipio de Catorce, entre 2012 y 2012 permitió comprender la incidencia de las empresas mineras pero también alumbró sobre diferentes papeles de los actores que gravitan alrededor de esta actividad, con discursos a veces ambiguos. Sin embargo, es posible determinar cuatro niveles de interfaces entre los protagonistas y sus representaciones del desarrollo en el conflicto socioambiental de Wirikuta:

1. La población indígena wixaritari para quienes la actividad minera en la zona de Wirikuta es percibida como una amenaza para su cultura y bienestar por lo que han tenido que valerse de sus simpatizantes y aliados para defender legalmente este patrimonio cultural. Los huicholes han sido muy hábiles para hacer que otras personas se comprometan por ellos para defenderse de las invasiones a sus territorios. Asimismo, negocian un grado de autonomía al aceptar o no las propuestas de proyectos productivos y desarrollistas impartidas desde el gobierno mexicano. En las asambleas comunales<sup>87</sup> se consensuan los beneficios de estos programas, aun cuando las ideas de los asesores, y sobre todo los representantes gubernamentales, influyen de manera considerable en sus decisiones, cualquier tipo de asesoría filtra por sus propios mundos de vida. Cada comunidad huichola

---

<sup>87</sup> Así se pudo constar en la asamblea general de la comunidad de San Sebastián los días 7,8 y 9 de septiembre de 2012 en la cual se presentaron dos ONG para realizar proyectos agrícolas en algunas localidades de la comunidad y los comuneros increparon los objetivos, el diseño y el financiamiento de los proyectos. Es indispensable el permiso social para la ejecución de cualquier proyecto proveniente de una asociación civil o institucional.

tiene sus propias dinámicas y en términos de las estrategias que ellos adoptan para negociar los proyectos de desarrollo ofertados. Si bien es cierto que, la llegada del gobierno creó paternalismo, a la vez, se creó el reconocimiento de sus derechos como pueblo indígena.

En las asambleas comunales se ponen en debate y preocupación la inserción de los proyectos de desarrollo y la pérdida de tradiciones. Y de estas discusiones surgieron diversos proyectos como escuela Técnica Secundaria *Tatutsi Maxa Kwaxi* en San Miguel Huaixtita, “es un ejemplo condensado de cómo los wixaritari transforman su cultura con fin de mantener en tanto sistema significativo de diferencia controlado por ellos” (Liffman, 2012, pág. 194). Las asambleas comunales son un espacio donde se ejerce una democracia directa; ahí se toman las decisiones y se incide en la cuestión pública. Dicha asamblea general de comuneros es la máxima autoridad de la comunidad y es el órgano de enlace con los poderes públicos.

Asimismo, la población huichola ha sido muy hábil para negociar en cada momento conflictivo de su *territorialidad*. Una de las primeras negociaciones fue con los ejidatarios del Bajío Potosino bajo el Sistema de Vigilancia con quienes han realizado un acuerdo tácito de que el peyote puede ser compartido con aquellos que respeten su cosmovisión.

Estas negociaciones entre la población huichola y los ejidatarios del municipio de Catorce ha existido desde hace tiempo atrás, lastimosamente las empresas mineras están quebrantando estas relaciones, por lo que es importante llegar a acuerdos. Actualmente las dos partes están completamente abiertas a iniciar el diálogo, así lo corrobora la presidenta del Consejo de Vigilancia de San Andrés Cohamiata, Trinidad Carrillo, “Nosotros nos estamos acercando a los ejidatarios para proponer otras opciones de trabajo en conjunto para que no entre la mina. En la última reunión estaban de acuerdo con nosotros porque

dicen que el gobierno nos hace más caso a nosotros [huicholes] que a ellos” (Diario de campo, 30 de junio de 2012). Así mismo lo confirma René, de la comunidad de San Miguel Huaixtita “los ejidatarios que viven en el desierto de Real de Catorce tienen muchas más necesidades que nosotros ya que no llueve y necesitan fuentes de trabajo. Es por eso, que tienen el derecho de estar a favor de la minería pero se puede resolver el conflicto si nos ponemos de acuerdo” (Diario de campo, 21 de octubre de 2012). Efectivamente, las asociaciones que están en contra de la minería como el Frente de Defensa de Wirikuta han promovido proyectos en las poblaciones del Bajío Potosino<sup>88</sup> como alternativas a la industria minera.

Otra negociación que realizan los wixaritari es con las personas que las ONG. La mayoría de los huicholes se rehúsan a publicitar sus rituales, restringen la participación de fuefeños en sus ceremonias pero como su objetivo es mantener sus prácticas culturales se han acercado a quienes están dispuestos a defenderlos. El Frente de Defensa De Wirikuta (FDW), la Asociación Jalisciense de Apoyo a los Grupos Indígenas (AJAGI) y Conservación Humana A.C (CHAC) han sido pieza clave en las negociaciones y defensa de los territorios huicholes. Como afirma la antropóloga H. Fajardo, “los wixaritari saben muy bien acercar o alejar a sus defensores en momentos determinados” (Entrevista a H. Fajardo, 21 de mayo de 2012).

Debido a la importancia de Wirikuta para los wixaritari y al saber que su territorio está gravemente amenazado, han tenido que efectuar diferentes estrategias para defenderlo. Una de ellas fue el develar sus prácticas rituales que anteriormente habían ocultado celosamente, y hasta cierto punto comparten su *indigeneidad* a cambio de un mayor grado de soberanía

---

<sup>88</sup> Para mayor información revisar la página web [www.frentededefensadewirikuta.org](http://www.frentededefensadewirikuta.org)

territorial. Ejemplo de esto fue la mediatización del ritual en el Cerro El Quemado el 6 y 7 de febrero de 2012. Esta estrategia de inclusión a los no indígenas para expandir o intercambiar sus símbolos, es una invitación de lucha contra quienes destruyen la naturaleza a nivel global, en este caso, la minería.

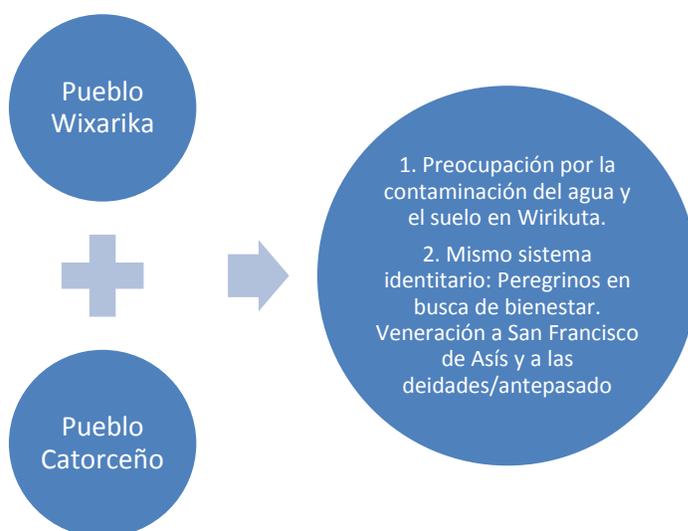
A pesar de la *agencia* de los wixaritari, las incompatibilidades entre las representaciones de desarrollo de las empresas mineras, gobierno y sus instituciones y de las representaciones del bienestar de los huicholes son irreconciliables. Para los wixaritari, su bienestar está determinado a través de la práctica de sus ceremonias agrícolas y peregrinaciones hacia su extenso territorio sagrado para agradecer y pedir a sus dioses/antepasados lluvias para el crecimiento de su maíz y por ende, alimentos para la salud y bienestar de todos. Mientras que para las empresas mineras y para el Estado las representaciones del desarrollo están determinadas por el crecimiento económico y dotación de servicios básicos.

2. Los habitantes del municipio de Catorce (catorceños) quienes representan al desarrollo como ingresos económicos que deben permitir mejorar las condiciones de vida por lo tanto la industria minera es una opción. En esta población, las representaciones sociales de que el gobierno o, en este caso, las empresas mineras tienen la obligación de proporcionarles empleos o dotarles servicios básicos ha establecido un alto grado de paternalismo y de poca agencia. Las relaciones de los catorceños con los gobiernos se desarrollan a través de una cultura clientelar política y de poder desigual, en las cuáles las dádivas o los programas sociales se ejecutan bajo una lógica de dependencia y no de derecho. De igual manera, las relaciones entre los catorceños y las empresas mineras canadienses se llevan a cabo dentro de un contexto de persuasión por parte de las empresas

minerías para convencer a los catorceños mediante acciones paternalistas de los beneficios que la industria minera traerá.

Por el contrario, las relaciones sociales entre los catorceños y huicholes desde hace muchos años atrás han sido bajo un margen de respeto mutuo, lastimosamente se han visto mermadas desde que el conflicto minero en Wirikuta comenzó, sin embargo se pueden advertir algunas semejanzas entre estos dos pueblos. Ver Gráfico 14.

**GRÁFICO 14. Interfaces sociales entre el pueblo Wixarika y Catorceño**



Fuente: Solórzano Granada, M.F, 2013

Los mismos actores involucrados en este conflicto suelen crear estrategias de negociación y, efectivamente el acuerdo tácito en este conflicto es evitar la contaminación ambiental. Tanto las ONG en defensa de la territorialidad huichola, la población que trabaja en el sector turístico, los catorceños que han vivido o experimentado la contaminación que la industria minera produce, las instituciones gubernamentales de protección al ambiente y los huicholes coinciden en la preocupación de las secuelas que la extracción de minerales producirá en la zona de Wirikuta.

Este punto de encuentro se refleja en los testimonios desde los diferentes actores: Delia,

oriunda de Real de Catorce menciona que “la gente que está a favor de la minería es porque es una fuente de trabajo pero la mayoría de personas que estamos en contra no queremos que se destruyan los cerros” (Diario de campo, 28 de septiembre de 2012); “No queremos reproducir los mismos hechos del Cerro San Pedro en San Luis Potosí, ese es un ejemplo de lo que causa la minería” menciona Eduardo, habitante de la localidad de Las Margaritas (Diario de campo, 13 de marzo de 2012); “No existe un ejemplo de una empresa minera que no haya dejado el territorio contaminado en el mundo” dice C. Chávez, fundador de AJAGI (Diario de campo, 18 de noviembre de 2012); “Estamos conscientes de la contaminación de una minera por eso queremos que este conflicto se solucione de la mejor manera” menciona J. Cerda, ex encargado de la CDI en San Luis Potosí para la protección de sitios sagrados huicholes (Diario de campo, 23 de enero de 2013); “La minería va a acabar con nuestra naturaleza, con el peyote” dice, Manuel de la comunidad de San Miguel Huaixtita (Diario de campo, 21 de octubre de 2012).

Así, junto con la necesidad de las fuentes de empleo, la contaminación del agua y los suelos aparece como el centro de las preocupaciones de la población local, de los ejidatarios, de los ambientalistas, de las ONG y de los wixaritari. El despliegue de la contaminación ambiental a nivel global y la creciente concientización pública han contribuido a reevaluar los riesgos asociados a la explotación de los recursos naturales y a reconocer los pasivos ambientales dejados por la minería en el pasado. Pero, a su vez, las empresas mineras y los organismos públicos del Estado, si no niegan los posibles riesgos de contaminación, avanzan argumentos científicos y legales para asegurar que la minería moderna tiene la capacidad de anticipar y controlar los posibles efectos negativos de la actividad minera. En la cultura occidental moderna, la ciencia "fija los riesgos" mediante los informes técnicos de las autoridades expertas en el tema. Los resultados científicos se

elevan a nivel de dogma lo que conduce el autor a hablar de una "pretensión de monopolio de la racionalidad científica" (Gouley, 2005, pág. 63). La objetividad e infalibilidad de la ciencia se opone a la supuesta irracionalidad y distorsión de las percepciones de los actores no expertos, incluida a la población local que expresa su preocupación ante una posible contaminación de sus tierras y aguas. En este discurso ambientalista es en donde convergen los wixaritari y los catorceños, las demandas evidentes de recursos hídricos por parte de las minas en un territorio semiárido en San Luis Potosí, son de suma importancia tanto para los habitantes rurales como urbanos.

Otro de los puntos de encuentro entre la población huichola y catorceña es el sentido de identidad y pertenencia a través de las peregrinaciones y peticiones de bienestar a sus deidades. Para los huicholes es transcendental peregrinar a Wirikuta para demandar a sus antepasados deificados salud y lluvia para una buena cosecha que les traerá bienestar a todas las comunidades. Asimismo, para los catorceños las peregrinaciones a San Francisco de Asís es la expresión de unión, de retorno de los migrantes y de bienestar para todos los pobladores.

**3.** El Estado mexicano juega también un papel ambivalente. A pesar de que el gobierno de Felipe Calderón firmó el Pacto Hauxa Manaka que protege los sitios sagrados huicholes, el mismo gobierno concesionó la zona de Wirikuta a empresas mineras extranjeras protegidas bajo la Ley Minera. La falta de una política y de normas claramente definidas explica en parte esta actitud. El Estado no tiene ningún interés en que las repercusiones de la minería en este sitio protegido sean discutidas. En este sentido, se desarrollan relaciones o negociaciones formales, al nivel macroeconómico, entre las empresas mineras canadienses y el gobierno mexicano.

**4.** El papel de las empresas mineras First Majestic y Revolution Resource en este

conflicto socioambiental es totalmente estratégico. Su lógica es apoyarse primero en la identidad minera de Catorce y en el apoyo de un Estado ausente, para sentar su autoridad y controlar los ejidos y localidades con menos recursos económicos a partir de una política asistencialista y de clientelismo. Estas empresas, ante la ausencia del Estado, están asumiendo labores sociales que no le corresponden. Asimismo, las empresas mineras establecen una comunicación con los gobiernos locales y autoridades del municipio de Catorce. Se puede decir que existe, de cierta manera, un eje de comunicación y flujos de información sesgadas entre: las empresas mineras canadienses, el Estado y gobiernos locales; las empresas mineras, ciertos comuneros y representantes del municipio de Catorce. El problema radica en que no existe ningún diálogo que involucre a todos los actores involucrados directamente en el conflicto.

### ***5.7 DESARROLLO SUSTENTABLE CON IDENTIDAD***

Dentro del objetivo general de esta investigación está la premisa de aportar en la discusión del concepto de desarrollo sustentable a partir de las representaciones sociales del desarrollo y del bienestar de los huicholes y de los catorceños. Es imprescindible entender al desarrollo sustentable desde una visión integral que considere el punto de vista de la población indígena y desde los campesinos, es decir que incorpore el conocimiento tradicional de acceso, manejo y relación con la naturaleza.

Los wixaritari tienen una concepción de lo que es una vida sustentable. Según la cosmovisión wixarika el hombre participa en la reproducción del ciclo vital pactando con la naturaleza y con sus dioses/antepasados. La relación de los indígenas huicholes con la naturaleza está inserta en un sistema territorial de vida, que incluye una economía local y

una significativa identidad territorial. Para los wixaritari, como en otras partes del mundo para los indígenas, tierra y gente son una misma entidad. Sus relaciones con la tierra son de carácter organicista, es decir, la ven como una entidad viviente, sensible e inteligente, esencial para su identidad cultural en tanto pueblo, y no como un objeto de derechos de propiedad individual. Si retomamos la retórica del concepto de desarrollo sustentable: “satisfacer las necesidades de las generaciones presentes sin comprometer las posibilidades de las del futuro” del Informe Brundtland, la población huichola dentro de su sistema gerontocrático adquiere esa responsabilidad. La principal preocupación es el bienestar de los más pequeños y a través de sus ceremonias y peregrinaciones se realizan peticiones para la salud de los más pequeños. El pacto que los abuelos hacen con sus deidades y con la naturaleza para su prosperidad, es asumido por los nietos.

Asimismo, si bien es cierto que la presencia de la empresa minera para los ejidatarios del municipio de Catorce es sinónimo de oportunidades laborales y económicas, al mismo tiempo, es una amenaza a su supervivencia y, principalmente, a su medio ambiente en que sustentan su producción económica-agrícola. De igual importancia, su identidad pueblerina y religiosa se antepone ante las consecuencias sociales (incremento de violencia doméstica, prostitución, incremento de alcoholismo) que acarrea la industria minera. Como se pudo constatar, la valoración a la tranquilidad de sus localidades es significativa para representar al bienestar.

Al estudiar el conflicto socioambiental de Wirikuta, desde una perspectiva amplia del desarrollo sustentable (cultural, social, económico y ambiental) las representaciones sociales que los actores construyen sobre el desarrollo y las del bienestar deben ser visibilizadas al momento de decidir implantar una política extractivista. La perspectiva

amplia de desarrollo sustentable que se ha asumido en esta investigación, exige una postura crítica y participativa desde la identidad de los catorceños y de los wixaritari.

El desafío del desarrollo sustentable es pensar en otras formas de desarrollo “la racionalidad ambiental convoca a la creación de un nuevo mundo: un mundo complejo, abierto a la diversidad, a la diferencia y a la otredad. Éstos son los retos de sociología ambiental y las perspectivas de un futuro sustentable” (Leff, 2011, pág. 39).

La disputa por el acceso, uso y conservación de los recursos naturales suele ser una de las causas más importantes de este tipo de conflictos mineros. Desde esta investigación se pone en evidencia otro de los aspectos importantes en disputa: la identidad y cultura. El desarrollo sustentable, por lo tanto, debe ser un desarrollo que no sólo genere crecimiento económico, sino que regenere el medio ambiente en vez de destruirlo; que potencie la participación en las decisiones que afecten la vida de los ciudadanos en vez de marginarlos y que respete y reivindique la identidad y cultura de los pueblos indígenas y campesinos. Para lo cual es necesario contar con una legislación que responda a las demandas ciudadanas, abrir espacios de diálogo entre todos los actores en el conflicto de Wirikuta, así como promover la participación y proyectos que surjan de los propios ciudadanos afectados por la presencia de empresas mineras.

El desarrollo sustentable con identidad implica incorporar las representaciones de bienestar no necesariamente económicas sino la valoración a las representaciones de bienestar que se evidenciaron esta investigación.

## 6. CAPÍTULO V: DISCUSIONES Y CONCLUSIONES

Para entender los complejos escenarios de actores en los conflictos socioambientales en Latinoamérica existen diferentes miradas y análisis. El estudio de caso del conflicto socioambiental de Wirikuta pretende ser un aporte para reconocer las “otras” formas de entender el desarrollo desde las poblaciones afectadas por la industria extractiva. A través de esta investigación se reconoce formas alternativas al desarrollo económico desde el valor a la identidad.

Desde las representaciones sociales del bienestar de los huicholes y de los catorceños presentadas en esta investigación se plantea más claramente una disputa sobre el futuro de la sociedad mexicana, a partir de ciertas cuestiones: ¿Cómo se entiende el desarrollo sustentable? ¿Qué tipo de desarrollo sustentable se quiere en México? ¿Cuál es el lugar de las comunidades campesinas e indígenas en el México? ¿Cómo se puede construir una sociedad justa y diversa? Las experiencias de organización social y las propuestas de bienestar con identidad que han sido expresadas por los pobladores huicholes y catorceños frente a la presencia de la actividad minera, abren pistas para la democratización de México, su institucionalidad, el manejo y la organización de su territorio y los recursos naturales y la definición de sustentabilidad. El estudio del conflicto socioambiental de Wirikuta pretende ser un aporte para redefinir qué se busca cuando se menciona el desarrollo sustentable en México asumiendo verdaderamente los elementos culturales e identitarios de las poblaciones afectadas por la minería.

Ante los diversos conflictos socioambientales presentes en el mundo, muchos de los sectores sociales así como la academia reconocen la urgente necesidad de voltear la mirada hacia formas alternativas de organización social económica y de relación con la naturaleza.

Siguiendo la línea crítica de Boaventura de Sousa Santos (2009), existe una urgencia de aprender de otras culturas para profundizar el diálogo de saberes que reflejen nuevas formas de vivir socialmente. De tal manera que esta investigación, a partir de las representaciones sociales del desarrollo y del bienestar de los catorceños y huicholes, buscó aproximarse a una definición de desarrollo sustentable que considere en su análisis la cultura y la identidad como aspectos fundamentales de la realidad social.

Frente a los gobiernos mexicanos, empeñados en incorporar a los campesinos e indígenas al proceso de modernización globalizante mediante su participación en los programas desarrollistas y de crecimiento macroeconómico, surgen alternativas que son evidenciadas en el análisis del conflicto socioambiental de Wirikuta desde las representaciones sociales del desarrollo y bienestar del pueblo wixarika y del pueblo catorceño, las cuales hacen posible una verdadera sustentabilidad fincada en los atributos de identidad social y cultural, así como desde la responsabilidad por lo ambiental.

Lejos de ser simples utopías, en esta investigación se plasmó la praxis y las aspiraciones de los huicholes y de los catorceños encaminadas a una ruta de su propio desarrollo económico y de bienestar. Así lo corrobora Alma, estudiante de Derecho en Guadalajara, de la comunidad San Miguel Huaixtita “Que se siga desarrollando en la infraestructura, en los servicios básicos no debe hacer que se pierda nuestra cultura e identidad” (Diario de campo 28 de octubre de 2012); Elba María, otra estudiante de Derecho de la comunidad de Mesa del Tirador reflexiona “No por estudiar fuera de nuestras comunidades o porque implanten tecnología vamos a perder la identidad. Ésta se lleva en el corazón y en la mente, en tu ser, en la sangre. Los proyectos de desarrollo deben respetar nuestra cultura” (Diario de campo 18 de noviembre de 2012); Bonny, de la localidad de Los Catorce afirma que “El desarrollo debe ser sustentable, es decir que el mismo pueblo se preocupe para hacer sus proyectos

productivos desde nuestra identidad. Tenemos tierras muy productivas y debemos tener más capacitación para solventar diferentes necesidades así no saldríamos a otros lugares en busca de trabajo. Aquí la minería busca ganancias propias y no para toda la gente” (Diario de campo 2 de octubre de 2012).

Además, este estudio de caso demuestra que los conflictos mineros no son exclusivamente socioeconómicos y ambientales ni se restringen a un enfrentamiento dual entre empresas mineras y población local. El analizar el conflicto de Wirikuta bajo la perspectiva orientada en el actor abrió la posibilidad de determinar sus actores involucrados; los discursos e ideologías de cada participante ante la presencia de la industria minera y las diferentes percepciones del territorio de Wirikuta.

Como conclusiones se afirma que hay cinco actores involucrados en el conflicto socioambiental de Wirikuta con sus respectivas percepciones ante la presencia de empresas mineras:

1. La población indígena wixarika para quienes Wirikuta es uno de sus cinco sitios sagrados donde acuden anualmente desde sus regiones de origen a extraer el valioso recurso cultural del peyote y a depositar sangre de sacrificios y objetos que representan sus tierras, el ganado y las personas cuyo bienestar buscan asegurar a través del diálogo con sus deidades ancestrales, por lo tanto, para los wixaritari, la industria minera en la zona de Wirikuta implica una amenaza y destrucción a su estructura cultural e identitaria.

2. Los pobladores del municipio de Catorce, con una larga historia minera, en donde se entretiene varias alteridades. Quienes viven en la cabecera cantonal Real de Catorce, basan su economía en el turismo, Wirikuta y la denominación de “pueblo mágico” a Catorce representa un atractivo turístico por lo que la extracción minera compromete a sus intereses.

En el mismo municipio de Catorce están los pobladores del Bajío Potosino (propietarios

legales del territorio de Wirikuta) y pobladores de localidades cercanas a Real de Catorce quienes subsisten de una agricultura primaria y de trabajos esporádicos y precarios (tomateras, tráfico de peyote, empleos en el sector servicios de turismo), por lo que la minería representa una posibilidad cierta de fuente de empleo. Dentro de los antagonismos entre los pobladores catorceños (quienes están a favor y en contra de la minería) existe el mutuo acuerdo sobre la contaminación ambiental y las consecuencias sociales que acarrea la explotación de minerales.

3. El gobierno federal mexicano quien bajo leyes y política públicas ampara la presencia de empresas mineras extranjeras. Desde esta lógica de mercantilización y extracción, las políticas neoliberales actuales promovidas desde los gobiernos han reorganizado los espacios nacionales, poniéndolos en valor a través de la creación de regímenes legales y políticas que facilitan su integración en las redes transnacionales de inversión, producción y comercio, garantizando de esta manera jurídicamente la imposición de la lógica de un mercado sin mecanismos adecuados de regulación (la búsqueda del crecimiento económico, como indicador principal o único del desarrollo) sobre una lógica de la democracia en la dirección de los ciudadanos (las prácticas y procedimientos que permiten decisiones sobre el futuro de la ciudadanía, desde la diversidad de intereses y comprensiones del desarrollo que las componen).

Como parte de las instituciones estatales mexicanas, la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), cumple su papel -a medias- de velar por la cultura y derechos indígenas y únicamente se ha enfocado a institucionalizar la peregrinación de los wixaritari hacia Wirikuta. De igual manera, el gobierno local del municipio de Catorce se presenta como un actor clave a favor de la minería en el sector a través del presidente municipal auspiciado y financiado por las empresas mineras canadienses.

4. El cuarto actor en este conflicto son las empresas mineras canadienses First Majestic y Revoution Resource cuyo único fin es el lucro económico. Su papel persuasivo mediante acciones paternalistas propicia el convencimiento a las poblaciones del sector de Wirikuta de que la minería es la única opción de “desarrollo” económico. Son muchas las estrategias persuasivas de las empresas mineras en este conflicto, se alude a la identidad minera del sector, discursos de progreso y bienestar a través de fuentes de empleo, dotación de servicios básicos y de educación, discursos de pertenencia territorial, entre otros. Desde este juego persuasivo se ha propiciado la confrontación entre los ejidatarios catorceños y población wixárika, así como una entre los mismos catorceños.

5. El último actor presente en esta arena de contiendas son las ONG (específicamente la Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas, AJAGI, la asociación civil Conservación Humana, A.C., CHAC y el Frente de Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa) quienes han trabajado conjuntamente con los huicholes -en distintos momentos- en la defensa de su *territorialidad* para quienes la presencia de la minería en Wirikuta es sinónimo de destrucción cultural.

Después de determinar los principales actores inmersos en el conflicto de Wirikuta, la teoría de las representaciones sociales permitió identificar los diferentes significados del desarrollo y del bienestar:

1. Para los wixaritari, la representación social del desarrollo está determinada por el acceso a los servicios básicos y proyectos productivos, representaciones que surgen de la larga historia de indigenismo en Sierra Huichola pero que, también, desde la *agencia* de los huicholes se crean nuevas resignificaciones y apropiaciones a los proyectos intervencionistas. Las asambleas comunales representan el espacio de discusión y de toma de decisiones ante los proyectos desarrollistas, así como poco a poco los wixaritari han

asumido sus derechos ante el Estado mexicano y la “utilidad” de los no-indígenas para defensa de su territorio y bienestar común.

Otro de los resultados importantes de la investigación fue evidenciar la ausencia de definición en el idioma wixarika de la palabra desarrollo. Así como, la representación del desarrollo desde el crecimiento espacial (maíz, milpa) o biológico (infantes) lo que permitió identificar la representación social del bienestar en las comunidades huicholas integradas por dimensiones culturales e identitarias como sus ceremonias articuladas a los ciclos de la producción agrícola y las peregrinaciones a sus sitios sagrados para honrar y solicitar bienestar a sus antepasados deificados. El fin último de sus ceremonias y peregrinaciones es obtener una buena cosecha (crecimiento de la milpa) para garantizar la salud, fortuna, vida y bienestar de todas las generaciones, especialmente de los más pequeños (crecimiento de los infantes).

**2.** Para los pobladores del municipio de Catorce la representación social del desarrollo se integra principalmente por el acceso a fuentes de empleo debido a las necesidades económicas y múltiples carencias que el Estado mexicano no ha sabido suplir. Mientras que la representación social del bienestar está determinada por su sentido de pertenencia e identidad expresados en las peregrinaciones y fiesta en honor a San Francisco de Asís, ritual que trae bienestar económico, retorno de sus migrantes y cuidado simbólico de los pobladores. Igualmente, la valoración a su vida pueblerina es sinónimo de bienestar.

**3.** Desde las instancias municipales, estatales y gubernamentales mexicanas, la representación social del desarrollo está determinada únicamente por la dotación de servicios básicos y proyectos productivos sin considerar una verdadera participación de las poblaciones locales para la discusión de políticas públicas de desarrollo y bienestar. Para estas instancias, la representación de desarrollo se integra en el crecimiento económico.

4. Queda claro que para las empresas mineras canadienses el desarrollo está representado desde el crecimiento económico y la representación de bienestar desde políticas clientelares hacia las poblaciones o en discursos en los que la sustentabilidad se presenta como paliativa a los impactos ambientales.

5. La representación social del desarrollo desde las ONG está determinada por la asistencia legal a las poblaciones indígenas en defensa de su *territorialidad* e identidad.

Otro de los aportes de este estudio fue el evidenciar las interfaces sociales en este conflicto, es decir, las *discontinuidades* o los puntos de encuentro entre los *mundos de vida* de los actores, así como las negociaciones que se producen dentro de él las cuáles podrían facilitar el diálogo y la negociación entre los interlocutores públicos o institucionales y la población:

1. La población huichola y la población catorceña comparten la historia de la minería - los huicholes como arrieros de sal y los catorceños como mineros- desde siglos atrás por lo que las relaciones entre estos dos pueblos han sido muy estrechas, de convivencia pacífica y de respeto mutuo.

2. El pueblo wixarika y el pueblo catorceño comparten un mismo sentido de identidad arraigado en el culto a deidades –antepasados para los huicholes y San Francisco de Asís para los catorceños- como agentes de bienestar. Este sentido de pertenencia es primordial al momento de ejecutarse proyectos desarrollistas.

3. Para los catorceños y huicholes es muy importante la valoración a la vida pueblerina (tranquilidad) por lo que la presencia de las empresas mineras trastocan esta representación de bienestar.

4. A ser Wirikuta una zona semidesértica, el valor al recurso hídrico y de los recursos naturales de la zona (peyote) se convierte en un aspecto en común para no permitir la

inserción de la industria minera.

5. Un aspecto que sobresale en esta investigación es la agencia huichola al momento de decidir las intervenciones desarrollistas externas en sus asambleas comunales y la habilidad de lograr que “otros” se comprometan en la defensa de sus territorios.

6. En el conflicto socioambiental de Wirikuta, los huicholes se presentan como campesinos “puros” donde el ser indígena representa un ejemplo de una forma de conectividad con la naturaleza (no existe el dominio ni la valoración monetaria de los recursos económicos). Esto podría funcionar como eje articulador de muchos movimientos sociales aun cuando se manifiestan tensiones ideológicas entre ellos. Contrariamente, la población de los ejidos en Wirikuta se proyecta como personas “asalariadas” con una cultura clientelar y paternalista que no ha permitido la exigencia de sus derechos o ningún tipo de negociación con las empresas mineras canadienses en beneficio de toda la población.

De igual importancia, en esta investigación se enfatiza la urgente discusión del concepto de sustentabilidad desde una visión integral donde la identidad sea un factor determinante al momento de construir propuestas de “desarrollo”. Por lo tanto, una discusión más de fondo sobre el modelo de desarrollo sustentable en nuestras sociedades latinoamericanas es necesaria para superar perspectivas simplistas que dividen el escenario político entre quienes contaminan más o menos a la naturaleza.

Finalmente, esta investigación considera que los conflictos socioambientales abren las oportunidades del diálogo en el que las partes involucradas ceden bajo negociaciones más justas, en donde deben de considerar la cultura y la vida cotidiana de las personas, en donde se les consideren y respeten como seres humanos. Pero también más riesgos y su efecto final depende en gran medida de cómo los agentes del Estado y el resto de los sectores

involucrados responden para debatir lo que verdaderamente está en juego en este conflicto:  
del desarrollo y el bienestar de los ciudadanos mexicanos.

## 7. BIBLIOGRAFÍA

- Pacto Hauxa Manaka para la preservación y desarrollo de la cultura Wixarika. (15 de noviembre de 2008). *Periódico Oficial del estado de Nayarit* .
- Abric, J. C. (1994). *Prácticas Sociales y Representaciones*. París: Ediciones Coyoacán, S.A de C.V.
- Alvarez, I. (2012). *El Frente en Defensa de Wirikuta. Un acercamiento sistémico*. Ciudad de México.
- Banchs, M. A. (2000). Aproximaciones procesuales y estructurales al estudio de las Representaciones Sociales. *Papers on Social Representation*. Vol.9, 3.1-3.15.
- Banchs, M. A. (2001). Alternativas de la apropiación teórica: Abordaje procesual y estructural de las representaciones sociales. En E. C. Casado, *Conocimiento Social y Sentido Común* (págs. 129-157). Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- Banchs, M. A. (2001). Representaciones sociales en Venezuela: la teoría como alternativa crítica. En E. y. Casado, *Conocimiento Social y Sentido Común* (págs. 107-127). Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- Banchs, M. A. (2006). Las representaciones sociales como perspectiva teórica para el estudio etnográfico de comunidades. En S. Valencia, *Representaciones Sociales. Alteridad, Espistemología y Movimientos Sociales* (págs. 201-228). París: Universidad de Guadalajara, Maison des Siences de L'Homme.
- Barkin, D. (18 de enero de 2013). *Hacia un Nuevo Paradigma Social*. (P. revue, Ed.) Recuperado el 12 de mayo de 2013, de <http://polis.revues.org/8420>
- Bayardo Platas, L. (2007). Los conflictos por la recuperación del territorio: procesos de intermediación política en la sierra huichola. En R. Rojas Paredes, y L. Vásquez León, *Indígenas e indigenismo en el occidente de México. Antología del primer Coloquio sobre Pueblos Indígenas e Indigenismo en el Occidente de México*. Guadalajara: CDI - Instituto de Gestión y Liderazgo Social para el Futuro, A.C.- CIESAS OCCIDENTE - Universidad de GuadalajaraE GUADALAJARA.
- Bebbington, A., y Humphreys, D. (2009). Actores y ambientalismos: Continuidades y cambios en los conflictos socioambientales en el Perú. En J. H. De Echave, *MINERÍA Y TERRITORIO EN EL PERÚ. Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización* (págs. 63-81). Lima: Programa Democracia y Transformación Global.
- Bello Dominguez, J., y Aguilar Bobadill, M. d. (2001). Desarrollo sustentable y cultura de los pueblos indios. En V. Sieglin, *Desarrollo sustentable, cultura e identidad* (págs. 69-92). Monterrey: Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Nuevo León.

- Bonfil, G. (1987). Los pueblos indios, sus culturas y las políticas culturales. En H. García Canclini, *Políticas Culturales en América Latina* (págs. 89-125). México: Editorial Grijalbo.
- Cabrera Ipiña, O. (2004). *El Real de Catorce*. San Luis Potosí: Sociedad Potosina de Estudios Históricos.
- Casado, E. (2001). La teoría de las representaciones sociales. En E. Casado, y S. Calonge, *Conocimiento Social y Sentido Común* (págs. 57-104). Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- Castro Soto, G. (20 de abril de 2013). El modelo extractivo minero. *La Jornada en el Campo*.
- Catorce, M. d. (2010). *Plan Nacional de Desarrollo 2009-2012*. Real de Catorce: Registro Oficial.
- Chávez, A., y Lartigue, F. (2012). *IDENTIFICACIÓN DE BUENAS PRÁCTICAS DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA EFECTIVA DE MUJERES INDÍGENAS. Participación ciudadana efectiva: el caso de las mujeres wixaritari en San Andrés Cohamiata, Mezquitic, Jalisco*. México, D.F: CIESAS.
- Contreras, C. (Enero de 2003). Recuperado el 18 de enero de 2013, de DOCUMENTO DE TRABAJO 216. LA TEORIA DE LA DEPENDENCIA EN LA HISTORIA ECONOMICA SOBRE LA REPÚBLICA: <http://departamento.pucp.edu.pe/economia/images/documentos/DDD216.pdf>
- Cruz, A. (2004). ¿Qué es el clientelismo? Algunas claves para comprender la política en los países en vías de consolidación. *Redalyc. Estudios Sociales*, vol. XII, núm. 24, 124-142.
- De Echave, J. H. (2009). *Minería y territorio en el Perú. Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.
- De Ita, A. (2003). *México: Impacto del Procede en los conflictos agrarios y la concentración de la tierra*. México D.F.: Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano CECCAM.
- De la Peña, G. (1998). *Territorio y ciudadanía ética*. Ciudad de México: CIESAS.
- De la Peña, G. (2002). Los debate y las búsquedas: ayer, hoy, mañana. En G. y. De la Peña, *La antropología sociocultural en el México del milenio*. (págs. 21-48). Ciudad de México: INI.
- De la Peña, G. (2011). La antropología, el indigenismo y la diversificación del patrimonio cultural. En G. De la Peña, *La antropología y el patrimonio cultural de México* (págs. 57-106). Ciudad de México: CONACULTURA.
- Del Campo, E. (2011). La influencia indígena en la transformación estatal: interculturalidad y etnodesarrollo en procesos constituyentes de Ecuador y Bolivia. *Serie Avances de Investigación n° 64*.
- Dietz, G. (1995). *Teoría y práctica del Indigenismo: el caso del fomento a la alfarería en Michoacán*. México, D.F.: Editorial Abya-Yala.

- Durin, S. (2003). Redefiniciones identitarias. Sacrificio del toro e intervención institucional entre los Wixaritari (Huicholes). *Revista de Antropología Experimental*, 1-19.
- Durin, S. (2003). *Sur les routes de la fortune. Commerce à longue distance, endettement et solidarité chez les Wixaritari (Huichol)*. (En las rutas de la fortuna. Comercio a larga distancia, deuda y solidaridad en los wixaritari). Universidad de París 3, Sorbonne Nouvelle, París, Francia: Tesis de grado doctoral en antropología.
- Durin, S. (2005). Sacrificio de res y competencia por el espacio entre los wixáritari (huicholes). *Alteridades*, 89-102.
- Durin, S. (2008). Andares Wixaritari. Más allá de la comunidad, el territorio vivido. En C. G. Bonfiglio, *Las vías del noreste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*. (págs. 375-395). México, D. F.: Universidad Autónoma de México.
- Durin, S., y Aguilar, A. (2008). Regios en búsqueda de raíces prehispánicas. En S. Durin, *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el Área Metropolitana de Monterrey* (págs. 255-296). Monterrey: CIESAS.
- Durin, S., y Manzanares, A. (2008). Ser jicarero para pagar una manda. En C. Bonfiglioli, A. Gutiérrez, M. Areti-Hers, y M. E. Olavarría, *Las vías del Noreste II: Propuesta para una perspectiva sistémica y disciplinaria* (págs. 660-675). Ciudad de México: UNAM.
- Durin, S., y Moreno Zúñiga, R. (2008). Caracterización sociodemográfica de la población hablante de lengua indígena en el área metropolitana de Monterrey. En S. Durin, *Entre luces y sombras. Miradas sobre los indígenas en el área metropolitana de Monterrey* (págs. 81-89). Monterrey: CIESAS-CD.
- Durin, S., y Rojas, A. (2005). El conflicto entre la escuela y la cultura huichola. Traslape y negociación de tiempos. *Relaciones 101*, 149- 190.
- Escobar, A. (1997). Antropología y Desarrollo. *Revista Interacional de Ciencias Sociales*, 497-515.
- Escobar, A. (1998). *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma.
- Fajardo, H. (2007). *COMER Y DAR DE COMER A LOS DIOSES. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra huichola*. San Luis Potosí: Universidad de Guadalajara, Colegio de San Luis, A.C.
- Fajardo, H. (2010). Resolución de conflictos en Comunidades Huicholas. En N. Alvarado, *Sistemas Normativos Indígenas. Huichol, Cora, Tepehuano y Mexicanero* (págs. 19- 75). México, D.F: CDI.
- Fernández Borja, H., y Giménez de Azcárate, J. (2008). *Esbozo de la iniciativa para la conservación de la ruta huichol a Huiricuta y de sus santuarios naturales asociados*. Ciudad de México: IBADER- Universidade de Santiago de Compostela.

- Flament, C. (2003). *Qu'est-ce qu'une représentation sociale?* (Qué es una representación social). Paris: Armand Colin.
- Foladori, G. (2001). *Controversias sobre sustentabilidad. La coevolución sociedad-naturaleza*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Zacatecas-Miguel Ángel Porrúa-Colegio de Bachilleres.
- Fontaine, G. (2003). *Enfoques conceptuales y metodológicos para una sociología de los conflictos ambientales*. Quito.
- Giménez, G. (2002). Paradigmas de identidad. En A. Chihu Amparán, *Sociología de la identidad* (págs. 35-62). México, D.F.: Porrúa-UAM.
- Giménez, G. (2008). El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad. En A. Fabregas, M. A. Nájera, y C. E. Fabregat, *Continuidad Fragmentada de la Gran Chichimeca*. (págs. 77-93). Ciudad de México: Ediciiones Presente y Futuro.
- Gómez Nieves, S. (s.f.). *La triste realidad del turismo alternativo: el caso del ecoturismo de la zona huichol*. Recuperado el 15 de abril de 2013, de [sectur.gob.mx: http://www.ricit.sectur.gob.mx/work/models/RICIT/descargables/CNIIT%20XIII/ponencia ext/SalaB/5/Ponencia%20en%20extenso%20Salvador%20Gomez.pdf](http://www.ricit.sectur.gob.mx/work/models/RICIT/descargables/CNIIT%20XIII/ponencia%20ext/SalaB/5/Ponencia%20en%20extenso%20Salvador%20Gomez.pdf)
- Gómez, C. A., y Hadad, M. G. (2006). *Territorio e identidad. Reflexiones sobre la construcción de territorialidad en los movimientos sociales latinoamericanos*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani – UBA/CONICET.
- Gouley, C. (2005). *Conflictos mineros, interculturalidad y políticas públicas: el caso de las Bambas, provincias de Cotabambas y Grau, departamento de Apurímac*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Gutiérrez, A. (2002). *La peregrinación a Wirikuta*. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara.
- Guzmán, M. (1998). *Procesos de adaptación en el Alpitlano Potosino. Un estudio de ecología humana en los ejidatarios de Margaritas, San Luis Potosí*. Guadalajara: CIESAS.
- Hammersley, M. y. (1995). *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Herzlich, C. (1975). La representación social. En S. Moscovici, *Introducción a la Psicología Social* (págs. 392-418). Barcelona: Planeta.
- Hoben, A. (1982). Anthropologist and Development (Antropólogo y desarrollo). *Annual Review of Anthropology*, 349-375.
- Hollander, K. (febrero de 2012). Batalla en el desierto. La lucha entre la plata y el peyote en Wirikuta. *Letras Libres*, págs. 46-50.
- INEGI. (27 de mayo de 2013). [cuentame.inegi.gob.mx](http://cuentame.inegi.gob.mx). Obtenido de <http://cuentame.inegi.gob.mx/impresion/economia/mineria.asp>

- Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En S. Moscovici, *Psicología Social II: Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales* (págs. 459- 494). Barcelona-Buenos Aires: Paidós.
- Korsbaek, L. y. (enero-abril de 2007). El Indigenismo en México: antecedentes y actualidad. *Revista Ra Ximhai en Redalyc*, págs. 195-224.
- Leff, E. (2011). Sustentabilidad y racionalidad ambiental: hacia "otro" programa de sociología ambiental. *Revista Mexicana de Sociología*, 5-46.
- Lidón, M. (septiembre-diciembre de 2008). *Revista Ra Ximhai*. Recuperado el 16 de enero de 2013, de <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/461/46140316.pdf>
- Liffman, P. (2012). *La territorialidad Wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el Occidente de México*. México D.F: El Colegio de Michoacán, CIESAS.
- Liffman, P. (2013). Chamanismo, derecho, ciencia y sus públicos en torno a la minería en Wirikuta. *Chamanismo, conocimiento científico y públicos mediatizados en torno a la minería en Wirikuta*, (págs. 1-25). México, D.F.
- Lomnitz-Adler, C. (2001). *Deep Mexico, silent Mexico: an anthropology of nationalism (México Profundo, México silencioso: una antropología de nacionalismo)*. Mineapolis: University of Minnesota Press.
- Long, N. (1989). *Encounters at the interface: perspective on the social discontinuities in rural development* (.Encuentros en la interfaz: la perspectiva de las discontinuidades sociales en el desarrollo rural). The Netherlands: Wageningen Agricultural University.
- Long, N. (1998). Cambio rural, neoliberalismo y mercantilización: el valor social desde una perspectiva centrada en el actor. En S. Zendejas, y P. De Vries, *Las disputas del México rural: transformaciones de prácticas, identidades y proyectos* (págs. 45-72). Zamora-Michoacán: El Colegio de Michoacán.
- Long, N. (2007). *Sociología del Desarrollo: una perspectiva centrada en el actor*. México, D.F: Colegio de San Luis y CIESAS.
- Long, N., y Villareal, M. (1993). Las interfases del desarrollo: de la transferencia de conocimiento a la transformación de significados. *Schuurman, F.J. Beyond the impass: New directions in development theory.*, 1-24.
- Malinowski, B. (1995 (1922)). Introducción: objeto, método y finalidad de esta investigación. En B. Malinowski, *Los argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y aventura entr los indígenas de la Nueva Guinea Melanésica* (pág. Introducción). Madrid: Ediciones Península.
- Martínez Alier, J. (2005). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Icaria .

- Martínez, J. (2005). *Tesis de Maestría: Mantener encendidas las velas de la vida: Interfases sobre la conservación y el uso del peyote en Wirikuta*. San Luis Potosí: CIESAS.
- Monteros Altamirano, I. M. (marzo de 2010). *Sociedad civil y conflictos socioambientales por la tala ilegal de madera en el Parque nacional Yasuní (El Parque Nacional de Rewood, un modelo a seguir)*. Tesis de maestría, FLACSO, Quito.
- Moral, J., y Ortega, M. (2009). Representación social y actitudes de la sexualidad en estudiantes universitarios mexicanos. (UNED, Ed.) *Revista de Psicología Social.*, 65-81.
- Moscovici, S. (1961). *La psychanalyse, son image et son public (El psicoanálisis, su imagen y su público)*. París: P.U.F (nouvelle édition, entièrement refondue, P.U.F, 1976).
- Moscovici, S. (1992). La nouvelle pensée magique (El nuevo pensamiento mágico). *Bulletin de Psychologie. T. XLV*, 301-324.
- Neurath, J. (2003). *Huicholes*. México, D. F: CDI, PNUD.
- Neurath, J. N. (2011). *PUEBLOS INDÍGENAS DE MÉXICO Y AGUA: HUICHOLAS (WIXARIKA). ATLAS DE CULTURAS DEL AGUA EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México D. F.
- Ortega, E. (2006). Representación social de la pobreza: un estudio comparativo intercultural. *Trayectorias*, 152-163.
- Ortega, M. E. (2004). Representaciones sociales de la pobreza y las prácticas sociales. Un estudio comparativo. En S. Arciga Bernal, Bautista López, Angélica, Dudet, Claudett, M. González, M. Javiedes, Romero, Juana, y otros, *Del pensamiento social a la participación. Estudios de Psicología social en México*. (págs. 193-207). México, D.F.: Editores Sociedad Mexicana de Psicología Social- SOMEPSO, la Universidad Autónoma de Tlaxcala, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ortega, M. E. (2005). Pobreza y exclusión social. *Revista Ciencia, Conocimiento, Tecnología.*, 199-207.
- Ortega, M. E. (2006). Social representations of poverty in several mexican groups. The importance of social thinking (Representaciones sociales de la pobreza en varios grupos mexicanos. La importancia del pensamiento social). En C. García, *Psychosocial and cultura research on poverty in Mexico* (págs. 17-33). New. York. USA.: Nova Science Publishers Inc.
- Phillips, A. R. (julio-diciembre de 2008). La minería canadiense en América Latina. Un panorama contemporáneo. *VETAS, Revista de El Colegio de San Luis*, págs. 113-137.
- PNUD. (2010). *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México. El reto de la desigualdad de oportunidades*. México: PNUD.
- RENÉ CROCKER, P. (s.f.). Interculturalidad para la seguridad alimentario-nutricional y el desarrollo sustentable con la etnia wixarika.

- Revez, Bruno; Diez, Alejandro. (2006). El triángulo sin cúpula (o los actores desregulados en los conflictos mineros). En E. c. Toche, *Nuevos rostros en la escena nacional. Perú Hoy* (págs. 48-88). Lima: DESCO. Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Rodríguez Bilella, P. (agosto 2004). *Etnografía y política social: el caso del enfoque orientado al actor*. Buenos Aires: Ponencia presentada a las IV Jornadas de Etnografía y Métodos.
- Rojas, A. (2012). *Escolaridad y política en interculturalidad. Los jóvenes wixaritari en una secundaria de huicholes*. Guadalajara: Editorial Universitaria.
- Sabati, F., y Sepúlveda, C. (1997). *Conflictos ambientales. Entre la globalización y la sociedad civil*. Santiago de Chile: CIMPA.
- Salvador Ordóñez, C. (2011). Recuperado el 21 de septiembre de 2012, de El etnodesarrollo en la globalización:  
[http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/cd\\_relaju/Ponencias/Mesa%20Ord%C3%B3%C3%B1ez%20Cifuentes/Ordo%C3%B1ezMazariegosCarlosSalvador.pdf](http://www.ciesas.edu.mx/proyectos/relaju/cd_relaju/Ponencias/Mesa%20Ord%C3%B3%C3%B1ez%20Cifuentes/Ordo%C3%B1ezMazariegosCarlosSalvador.pdf)
- Sariego Rodríguez, J. L. (2008). La nueva fiebre de los metales en el norte de México: capitales, territorios y conflictos. En J. L. Sariego, *El Norte de México: entre fronteras* (págs. 137-171). Chihuahua: ENAH Chihuahua-CONACYT-INAH.
- Sariego Rodríguez, J. L. (2011). *Transformaciones productivas y respuestas políticas en las sociedades mineras del Norte de México*. ENAH, Chihuahua.
- Sarukhán, José et al. (2009). *Capital Natural de México. Síntesis*. México: Comisión Nacional para el conocimiento y uso de la biodiversidad.
- Seca, J.-M. (2001). *Les représentations sociales*. París: Armand Colin.
- SEGAM, S. d. (2008). *Plan de Manejo del Sitio Sagrado Natural de Wirikuta*. San Luis Potosí.
- Solórzano, M. F. (2003). Comunicación y Desarrollo en la Amazonía Ecuatoriana. Estudio de caso en el Ilustre Municipio de Archidona. *Tesis de licenciatura sin publicación*. Quito, Ecuador: Universidad Politécnica Salesiana.
- Spadoni, E. (2011). Los Conflictos socioambientales en el contexto Latinoamericano. *Fundación Cambio Democrático*.
- Spicker, P., Alvarez, S., y Gordón, D. (2012). *Teoría de la Dependencia. Pobreza: un glosario internacional*. Recuperado el 18 de enero de 2013, de CLACSO:  
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/clacso/crop/glosario/t.pdf>
- Swapa, Maristella. (2009). La disputa por el desarrollo: conflictos socioambientales, territorio y lenguajes de valoración. En J. De Echave, R. Hoethmer, y M. Palacios, *Minería y territorio. Conflictos, resistencias y propuestas en tiempos de globalización* (págs. 65-87). Lima, Perú: Cooperación, Universidad Mayor de San Marcos, Conacami y Programme Démocratie et Transformation Globale.

- Taylor, S y Bodgan, R. (1990). *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación*. Buenos Aires: Paidós.
- Toledo, V. (1992). Utopía y Naturaleza. El nuevo movimiento ecológico de los campesinos e indígenas de América Latina. *Nueva Sociedad*, 72-85.
- Velasco, H. y. (1997). *La lógica de investigación etnográfica; un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.
- Wallerstein, I. (1974). *The modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century (El sistema-mundo moderno: La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI)*. Recuperado el 18 de enero de 2013, de [http://www.infoamerica.org/documentos\\_pdf/wallerstein2.pdf](http://www.infoamerica.org/documentos_pdf/wallerstein2.pdf)
- Walter, M. (febrero-abril de 2009). Conflictos ambientales, socioambientales, ecológico distributivos, de contenido ambiental. *Boletín ECOS n°6*, pág. 9.
- Windstar, U. (1982). *Pensée social, language, usage et logique culturales (Pensamiento social, lenguaje, uso y lógica culturales)*. París: L'Age d'Homme S.A.

## 8. ANEXOS

### ANEXO 1: EJEMPLO DE DIARIO DE CAMPO

Lunes 10 de septiembre de 2012	
Alto consumo de alcohol en la comunidad	Me desperté un poco tarde a recorrer el pueblo. Estaba muy descuidado, con mucha basura en las calles. Había varios grupos de gente ebria caminando o simplemente bebiendo en las pequeñas calles. Decidí regresar a la casa de Rosa a dialogar con sus familiares.
<b>ENTREVISTA # 5</b>	<p>Julia Carrillo de la Cruz, tiene setenta años, es la abuela de Rosa, nació en un rancho que se llama “El Chivo” pero creció en un lugar denominado “Limón”, “al otro lado del río a dos días de Mesa del Tirador”, como me menciona.</p> <p>Me platica que cada cinco o cuatro años, los dueños de los terrenos les corrían del rancho, “andábamos por todo lado, no vivíamos bien porque eran tierras ajenas”.</p>
Historia de Mesa del Tirador cargada de conflictos étnicos	Hace poco más de 35 años vive en Mesa del Tirador porque su tío José Trinidad Carrillo luchó por tener un lugar propio. “El licenciado Alfonso Manzanillo nos ofreció casa y escuela donde decían que estaba nuestro territorio, entonces mi tío y mi papá vinieron a pedir tierras por Tuxpan, después Pedro Haro nos dijo que viniéramos aquí.”
Vivir bien: tener que comer, es decir producción agrícola y territorio	<p>A Doña Julia le gusta mucho vivir en Mesa del Tirador porque “es muy plano, antes lloraba porque extrañaba mi casa de zacate pero ahora se vive a gusto, todos con sus casas buenas” “Todos ahora tienen que comer, compran sus animalitos y con eso se está a gusto”</p> <p>“Mi hija Chayo ya tiene un rancho, una casa, su ganado comprado con su dinero porque no nos dieron nada de tierras cuando llegamos. Ahora vivimos a gusto, sembrando viendo los coamiles uno está alegre”</p>
Para ir a Wirikuta se requiere de dinero	<p>Me comenta que ninguna persona de su familia ha hecho la peregrinación a Wirikuta porque “se necesita mucho dinero para ir tan lejos y no tenemos pero aquí hacemos las fiestas”</p> <p>De repente, una nieta de Doña Julia interrumpe nuestra conversación para que la consuele porque su padre está borracho y violento en la casa. Doña Julia muy tranquila la acoge de buena manera.</p>
<b>ENTREVISTA # 6</b>	Eva Luisa tiene 21 años, es madre de dos hijos, se “casó” a los 18 años con un sobrino de Rosa, sus estudios fueron hasta la secundaria, es oriunda de Mesa del Tirador. A menudo va a la casa de Rosa para

	<p>“tortillear” y comer ahí.</p>
<p>Desarrollo: crecimiento familiar</p>	<p>“El desarrollo es como una familia, entre más van siendo más, van creciendo. El desarrollo está bien porque la familia vive unida, vive bien”.</p>
<p>Vivir bien: tener alimentos y territorio</p>	<p>El vivir bien significa “cuando la gente está a gusto en su casa, come bien, tiene una casa que no está en una ramada, tiene sus pequeñas cosas. Antes yo vivía un rancho, me gustaba más estar allá porque está más fresco, había más árboles”. Su rancho está a seis horas a pie desde Mesa del Tirador.</p>
<p>Futuro de su comunidad: servicios básicos satisfechos</p>	<p>“Lo que quisiera para mi comunidad es una telesecundaria y que arreglen las carreteras”</p>
<p>Autoridades comunales: mala opinión</p>	<p>“Las autoridades no más hacen para su familia, para su partido porque a todos no nos apoyan.”</p>
<p>Asamblea comunal es un espacio restringido</p>	<p>“Yo no voy a la asambleas porque ahí no más manejan los hombres y las mujeres solteras como nosotras tenemos maridos no vamos, sólo ellos van”</p>

## **ANEXO 2: GUÍA DE PREGUNTA PARA LAS ENTREVISTAS SEMIESTRUCTURADAS**

### **DIMENSIÓN: DESARROLLO**

1. ¿Qué es el desarrollo?
2. ¿Usted cree que el desarrollo es algo bueno o malo? ¿Por qué?
3. Considera que su comunidad está desarrollada
4. ¿Qué es vivir bien o estar bien? ¿Qué características hacen que una persona o su comunidad viva bien?
5. ¿Qué tiene que hacer o pasar para que su comunidad esté bien?
6. ¿Cómo se imagina a su comunidad en el futuro?
7. ¿Qué aspectos le gusta de su comunidad?
8. ¿Qué aspectos le gustaría cambiar de su comunidad?
9. ¿Cómo calificaría la salud y educación en su comunidad?
10. ¿Cuál es el papel que las mujeres desempeñan en su comunidad?
11. ¿Cuál es su opinión sobre sus autoridades, sus gobernantes actuales? (a nivel Federal/estatal/municipal y de la comunidad)

### **DIMENSIÓN: CONFLICTO SOCIOAMBIENTAL**

1. ¿Qué saben del conflicto minero de Wirikuta?
2. ¿Quién les informa sobre el conflicto minero?, ¿De dónde viene la información sobre este problema? ¿Cómo comunican la información sobre este conflicto? ¿Le gustaría que haya mayor información sobre el conflicto minero?
3. ¿Quiénes son las personas encargadas de cuidar Wirikuta?
4. ¿Cuál es la postura de su comunidad con respecto al conflicto minero de Wirikuta? ¿Por qué?
5. ¿Qué cree que va a suceder con Wirikuta?
6. ¿Cómo están actuando las autoridades para resolver este conflicto?
7. ¿Qué acción están tomando como comunidad ante el conflicto?
8. ¿Tiene amigos en Real de Catorce que no sean huicholes? ¿Qué le dicen ellos sobre el conflicto?

9. ¿Por qué cree usted que es importante para los catorceños que haya minería?
10. ¿Algún familiar suyo trabajo en la minería?

**DIMENSIÓN: IDENTIDAD**

1. ¿Por qué es importante peregrinar a Wirikuta para usted?
2. ¿Alguna vez ha peregrinado a Wirikuta? ¿Piensa ir, por qué si o por qué no?
3. ¿Cómo es la relación de la comunidad con los Catorceños?
4. ¿Cómo es la relación de la comunidad con los gobernantes?

### ANEXO 3: LENGUAS INDÍGENAS EN MÉXICO

<b>Año</b>	<b>Población total*</b>	<b>Población hablante de lengua indígena (millones)*</b>	<b>Porcentaje de la población que habla una lengua indígena respecto a la población total</b>
1930	14 028 575	2.3	16.0
1950	21 821 032	2.4	11.2
1970	40 057 728	3.1	7.8
1990	70 562 202	5.3	7.5
2000	84 794 454	6.3	7.1
2005	90 266 425	6.0	6.6
2010	101 808 216	6.6	6.5

\* Únicamente se considera a la población de 5 años y más

En México, 6 millones 695 mil 228 personas de 5 años y más hablan alguna lengua indígena, las más habladas son: Náhuatl, Maya y lenguas mixtecas.

A nivel nacional, 6 de cada 100 habitantes de 5 años y más hablan alguna lengua indígena, de las cuales existen 89.

Fuente: INEGI. DGE. V Censo General de Población, 1930. INEGI. VII Censo General de Población, 1950. INEGI. DGE. IX Censo General de Población, 1970. INEGI. XI Censo General de Población y Vivienda, 1990. INEGI. XII Censo General de Población y Vivienda, 2000. INEGI. II Conteo de Población y Vivienda 2005. INEGI. Censo de Población y Vivienda 2010.

En México, 6 millones 695 mil 228 personas de 5 años y más hablan alguna lengua indígena, las más habladas son: Náhuatl, Maya y lenguas mixtecas.

## ANEXO 4: INDICADORES DEMOGRÁFICOS DE LA POBLACIÓN INDÍGENA

<b>República Mexicana: Indicadores demográficos de la población indígena, 2000-2010</b>											
<b>Indicador</b>	<b>2000</b>	<b>2001</b>	<b>2002</b>	<b>2003</b>	<b>2004</b>	<b>2005</b>	<b>2006</b>	<b>2007</b>	<b>2008</b>	<b>2009</b>	<b>2010</b>
<b>Población a mitad de año</b>	12 518 039	12 693 914	12 866 191	13 035 318	13 201 806	13 365 976	13 528 579	13 690 334	13 851 503	14 012 240	14 172 483
<b>Hombres</b>	6 275 531	6 361 114	6 444 792	6 526 833	6 607 494	6 686 944	6 765 550	6 843 671	6 921 489	6 999 046	7 076 339
<b>Mujeres</b>	6 242 508	6 332 800	6 421 399	6 508 485	6 594 312	6 679 032	6 763 029	6 846 663	6 930 014	7 013 194	7 096 144

Fuente: Consejo Nacional de Población CONAPO

**ANEXO 5: EMPRESAS CON CAPITAL EXTRANJERO EN MÉXICO**

<b>PAÍS</b>	<b>COMPAÑÍAS</b>	<b>% PARTICIPACIÓN</b>
Canadá	213	72.70%
Estados Unidos de América	45	15.36%
República Popular de China	8	2.73%
Australia	5	1.71%
Reino Unido (Inglaterra)	4	1.37%
Japón	4	1.37%
Corea del Sur	4	1.37%
India	2	0.68%
Perú	2	0.68%
Chile	1	0.34%
Luxemburgo	1	0.34%
Italia	1	0.34%
Bélgica	1	0.34%
España	1	0.34%
Holanda	1	0.34%
<b>Total</b>	<b>293</b>	<b>100.00%</b>

Fuente: Secretaría de Economía

**ANEXO 6: DISTRIBUCIÓN POR PAÍS DE ORIGEN DE LAS EMPRESAS MINERO-METALÚRGICAS**

<b>PAÍS</b>	<b>COMPAÑÍAS</b>	<b>% PARTICIPACIÓN</b>
Canadá	209	74.9
Estados Unidos de América	42	15.1
Australia (Comunidad Australiana)	7	2.5
Reino Unido de la Gran Bretaña e Irlanda	6	2.2
Japón	4	1.4
China (República Popular de)	2	0.7
Corea del Norte (Rep. Pop. Demo. De)	2	0.7
Chile (República de)	1	0.4
Luxemburgo (Gran Ducado)	1	0.4
India (República de la)	1	0.4
Perú (República de)	1	0.4
Suiza	1	0.4
Italia	1	0.4
Países bajos (Reino de los)	1	0.4
<b>Total</b>	<b>279</b>	<b>100</b>

Fuente: Secretaría de Economía

## ANEXO 7: CONFLICTOS MINEROS EN AMÉRICA LATINA

PAÍS	CONFLICTO	PROYECTO	EMPRESAS	COMUNIDADES
Argentina	24	30	43	37
Bolivia	5	6	7	21
Brasil	21	21	37	34
Chile	25	28	42	34
Colombia	16	32	21	20
Costa Rica	3	3	4	3
Ecuador	4	5	4	5
El Salvador	2	2	3	4
Guatemala	4	4	7	4
Honduras	3	2	4	2
México	14	14	18	16
Nicaragua	3	3	6	7
Panamá	5	5	7	5
Perú	26	26	42	28
República Dominicana	3	3	2	2
Trinidad y Tobago	1	1	1	1
Uruguay	1	0	0	1

Conflictos registrados	156
Proyectos implicados	169
Comunidades afectadas	206
Conflictos transfronterizos	4

Fuente: Observatorio de Conflictos Mineros en América Latina (OCMAL)

## 9. GLOSARIO

**AJAGI:** Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas

**Asamblea General:** junta agraria llevada a cabo cuatro veces al año

**CDI:** Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; sucesor del INI

**CEAPI:** Consejo Educativo Autónomo de los Pueblos Indígenas

**CHAC:** Asociación civil Conservación Humana A.C

**Ejido:** El establecimiento del sistema de ejidos fue durante la presidencia de Lázaro Cárdenas en 1934. Tierra comunal

**El costumbre:** prácticas culturales tradicionales de los wixaritari. Palabra masculinizada por los huicholes

**FDW:** Organización no gubernamental Frente de Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa

**Gobernador:** cargo principal de una jerarquía civil-religiosa que dura un año entre los huicholes

**Hamaratsie:** lugar sagrado huichol del occidente, ubicado en la costa del Pacífico en las afueras de San Blas, estado de Nayarit.

**Hauxa Manaka:** lugar sagrado huichol del norte, ubicado en el Cerro Gordo, estado de Durango.

**Hikuri Neixa:** fiesta del peyote, ritual importante en temporada de secas

**Hikuri:** peyote

**Hikurikate:** Jicareros; cuidadores de las jícaras; encargados de llevar a cabo las ceremonias huicholas para honrar a sus antepasados durante cinco años

**Hutsetsie:** Paso del Oso, en Santa Catarina

**INI:** Instituto Nacional Indigenista (1948-2003)

**Jícara:** son modelos cosmológicos en miniatura que representan personas, propiedades, tierras, deidades y el kiekari (territorialidad) huicholes

**Kawiteru (plural kawiterutsixi):** cantadores, consejeros o expertos en ritual y política

**Kiekari:** territorialidad huichola. Literalmente se traduce como “rancheridad” o dominio; territorio ceremonial; espacio cosmológico.

**Mara’akame (plural mara’akate):** chamanes

**Mawarixa:** ceremonias de ofrendas y sacrificios para desarreglos en el crecimiento del maíz

**Maxa Kwariya:** ceremonia cuando se realiza el deshierbe de la milpa, cuya idea principal es compartir el caldo de venado y el peyote recolectado en Wirikuta.

**Maxa Neixa:** antepasado venado quien fue el primero en peregrinar al peyote y el primero en construir el centro ceremonial tukí. Esta deidad representa la sabiduría y la madurez

**Namawita Neixa:** fiesta de petición de lluvias. Ceremonia celebrada poco antes de sembrar en mayo o junio para propiciar lluvias.

**Neixa:** fiesta

**Nierika:** Visión; faz ancestral; milpa de *tukipa*

**Ranchería:** conjunto residencial rural habitado por un grupo multigeneracional, normalmente de

10 a 30 personas consideradas parientes bilaterales. Kie en huichol

**Reitarari o Reiwitari:** año temporal huichol

**Reu'unaxi:** Literalmente se traduce como “Donde se quemó”; lugar donde nació el sol; Cerro El Quemado ubicado en Wirikuta, Real de Catorce en el estado de San Luis Potosí

**SEGAM:** Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental

**Tarari:** sequía

**Tatei Matinieri, también conocido en náhuatl como Yoliatl:** es un ojo de agua muy importante en Wirikuta, en ese lugar dejan ofrendas y recogen agua. Tatei Matineiri significa nuestras madres de las lluvias.

**Tatei Matinieri, Tuimaye'i, Kaenyumarie, 'ututawi, Mukuyuwawi:** manantiales sagrados en Wirikuta

**Tatei Neixa (fiesta del tambor):** Ceremonia de primeros frutos y la iniciación de niños en el otoño. “Danza de nuestras Madres”

**Tateikie:** comunidad de San Andrés Cohamiata

**Tatewari:** El abuelo fuego. La divinidad del fuego que transmite conocimiento visionario

**Tatutsi Maxa Kwaxi:** fundador de la población huichola; el bisabuelo cola de venado; el proyecto de escuela secundaria técnica autónoma en San Miguel Huaixtita

**Tatutsi Nakawe:** la bisabuela del crecimiento

**Tayau:** el padre sol

**Tee'kata o Teakata:** lugar sagrado cardinal en el centro del territorio huichol; centro de la territorialidad huichola

**Tewi niukiyari:** significa “palabras de la gente”

**Topil:** especie de policía huichola

**Tsikiri (plural tsikite):** Ojo de dios; cruz de estambre en forma romboidal protectora de los iniciados en *Tatei Neixa*

**Tsikwaita:** San Miguel Huaixtita

**Tuapurie:** comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán

**Tukari:** bienestar, vida, salud

**Tuki (plural tukite):** El edificio principal de un conjunto ceremonial wixarika, normalmente con una pares redonda y un impotente techo de zacate, apoyado por dos postes grandes y una viga.

**Tukipa:** El conjunto que abarca el tukí, sus adoratorios y la plaza en medio; el territorio de las ranherías que abarca

**Tukurima'ana:** cantador de la lluvia

**Tutsipa:** comunidad de Tuxpan de Bolaños

**UCIHJ:** Unión de Comunidades Indígenas Huicholas de Jalisco, una organización paragubernamental establecida durante el período de Salinas de Gortari en 1990 y disuelta en el período de Fox de 2000; vinculada en parte a los movimientos de derechos territoriales en la sociedad civil globalizada

**Urukuekame:** Cantador de la sequía

**UWCC:** Unión Wixarika de Centros Ceremoniales del estado de Jalisco, Nayarit y Durango

**Wautia:** comunidad de San Sebastián Teponahuatlán

**Wirikuta:** sitio sagrado huichol del este ubicado en el desierto del estado de San Luis Potosí

**Wirubi:** ancestro femenino que habita en Wirikuta

**Witari:** lluvia

**Wixarika** (wixaritari): pueblo indígena huichol

**Xapawiyeme:** sitio sagrado huichol del sur ubicado en el Lago Chapala, estado de Jalisco

**Xatsitsarie:** comunidad de Guadalupe Ocotán

**Xiriki** (plural xirikite): adoratorio cuadrado o circular en el patio de una rancharía; pequeños adoratorios que rodean al tukí

**Yirameka:** Que se podría traducir como “recursos naturales” o “esencias de la vida”. En wixárika, esencias de la vida, es yirameka. Que se podría traducir como “recursos naturales” o “esencias de la vida”, incluida gente como uno de esos recursos esenciales, y lo contrastan con la “mercancía”, aunque esta mercantilización está generalizada en las iniciativas de desarrollo de las ONG como de las gubernamentales (Liffman, 2012).