
Universidad de Salamanca
Instituto Universitario de Iberoamérica

Programa de Doctorado Interuniversitario en
Antropología de Iberoamérica



La controversia Wirikuta: hacia un nuevo modelo de patrimonio

Directores

Dr. D. Ángel B. Espina Barrio

Dr. D. Héctor Medina Miranda

Tesis doctoral presentada por la maestra.

D^a. MARÍA DE LA CONCEPCIÓN SÁNCHEZ DOMÍNGUEZ-GUILARTE

Salamanca, 2015

Programa de Doctorado Interuniversitario en
Antropología de Iberoamérica



La controversia Wirikuta: hacia un nuevo modelo de patrimonio

Directores

Dr. D. Ángel B. Espina Barrio

Fdo.

Dr. D. Héctor M. Medina Miranda

Fdo.

Tesis doctoral presentada por la maestra

D^a. MARÍA DE LA CONCEPCIÓN SÁNCHEZ DOMÍNGUEZ-GUILARTE

Fdo.

Salamanca, 2015

A Héctor y a Alicia

Índice

Agradecimientos	10
------------------------	----

Introducción	12
---------------------	----

PARTE I. REFLEXIONES SOBRE PATRIMONIO, DERECHOS HUMANOS Y DESARROLLO: LEGISLACIÓN, INSTITUCIONES Y CONCEPTOS

Capítulo 1. El concepto de patrimonio: desarrollo normativo y conceptual	22
---	----

1.1. El patrimonio en el sistema de las Naciones Unidas	22
---	----

1.1.1. Los antecedentes internacionales de la legislación patrimonial	22
---	----

1.1.2. La Convención del año 1972 y la creación del Patrimonio Mundial	27
--	----

1.1.3. El aspecto inmaterial del patrimonio cultural	31
--	----

1.2. El patrimonio cultural y natural en el sistema normativo mexicano	39
--	----

1.2.1. La legislación mexicana sobre el patrimonio cultural	40
---	----

1.2.2. El patrimonio cultural inmaterial en México	44
--	----

1.2.3. El Patrimonio natural	46
------------------------------	----

1.3. El desarrollo del concepto patrimonio en las ciencias sociales: reflexión sobre sus aspectos esenciales	50
--	----

1.3.1. Patrimonio, memoria e historia	51
---------------------------------------	----

1.3.2. La revolución patrimonial	53
----------------------------------	----

1.3.3. La activación patrimonial: criterios, autenticidad y conservación	56
--	----

Capítulo 2. El patrimonio dentro de los derechos humanos: multiculturalismo e identidad	59
2.1. Los derechos humanos: desarrollo de los derechos culturales y de los pueblos indígenas en el marco internacional.	59
2.1.1. La Carta Internacional de los Derechos Humanos	60
2.1.2. La cultura como derecho	61
2.1.3. La singularidad de los pueblos indígenas	62
2.2. Los pueblos indígenas americanos y su reconocimiento jurídico: antecedentes históricos	69
2.2.1. Los pueblos indígenas en las naciones americanas independientes	70
2.2.2. La apropiación de las tierras y los recursos indígenas	72
2.2.3. Los pueblos indígenas en las constituciones americanas actuales: el caso de México y el de Perú	74
2.3. Identidad, multiculturalismo y patrimonio	78
2.3.1 Identidad e identificación	78
2.3.2. El multiculturalismo y la crítica ontologista	80
2.3.3. <i>Newagers</i> , neorrurales y otros movimientos “neo”	86
Capítulo 3. Patrimonio y desarrollo económico	90
3.1. El desarrollo: teoría económica y reconocimiento dentro de la normatividad internacional	91
3.1.1. Los distintos modelos del desarrollo	91
3.1.2 El derecho al desarrollo	101
3.1.3. Desarrollo y pueblos indígenas	107
3.2. La política de desarrollo en el modelo mexicano	112
3.2.1. El Plan Nacional de Desarrollo (PND)	112
3.2.2. Las instituciones públicas mexicanas y el desarrollo	116

3.2.3. Los pueblos mágicos: patrimonio al servicio del turismo	121
3.2.4. El Tercer Sector: cooperación internacional y Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC)	122
3.3. Patrimonio, desarrollo y turismo	126

PARTE II. PATRIMONIO WIXARIKA: EL CASO DE WIRIKUTA

Capítulo 4. Los <i>wixaritari</i>: historia de un pueblo y de la construcción de un estereotipo	133
4.1. El devenir histórico de los wixaritari	133
4.2. Relaciones interétnicas, negociaciones con el poder y territorio sagrado	140
4.3. Los huicholes desde la perspectiva de la civilización occidental: del bárbaro chichimeca al chamán <i>New Age</i>	150
4.4. Los huicholes en la actualidad: patrimonio, desarrollo y derechos humanos.	166
Capítulo 5. La activación patrimonial de Wirikuta	172
5.1. Real de Catorce: de la riqueza minera a la decadencia productiva	174
5.2. Wirikuta: de las peregrinaciones huicholas a los visitantes mestizos	182
5.3. Wirikuta y su reconocimiento oficial	191
5.4. Los huicholes: el peyote, el arte y <i>el costumbre</i> como activos patrimoniales	205
Capítulo 6. La controversia sobre Wirikuta: estrategias y discursos	218
6.1. La identificación de los grupos mestizos con Wirikuta	219
6.2. Estrategias en torno al patrimonio: la controversia abierta	228
6.3. Discursos híbridos, tradiciones inventadas y espectacularización del patrimonio	240

Capítulo 7. Un nuevo modelo de patrimonio: categorías, sujetos y derechos	254
7.1. La deconstrucción del concepto legal y social del patrimonio.	255
7.2. Patrimonios calientes y patrimonios fríos	264
7.3. Patrimonio de todos, patrimonio de nadie	268
7.4. Patrimonio, comercio y ciencias sociales	275
Conclusiones	279
Bibliografía	291

Agradecimientos

A todos los amigos *wixaritari* que tan hospitalariamente me recibieron en sus comunidades y compartieron conmigo sus pensamientos y su visión del mundo. Espero que este texto sea de alguna utilidad en su justa lucha por la defensa de su patrimonio.

El Doctorado de Antropología de Iberomérica de la Universidad de Salamanca, cambio mi vida. Gracias a él conocí México, grandes amigos e investigadores y a mi marido, Héctor Medina. Debo agradecer al artífice de dicho doctorado, el Dr. Ángel Espina, quien además es uno de los directores de este trabajo. Sus comentarios, su ánimo y su apoyo constante han sido fundamentales para concluir este texto. En el marco de dicho doctorado pude acceder a la beca de investigación entre la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad de Salamanca, que me permitió trabajar durante tres años en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Gracias al Dr. Rafael Pérez-Taylor por ser mi tutor entre el año 2002 y 2005 e invitarme a su interesantísimo seminario de Antropología Contemporánea. Gracias también a Ana Bella Pérez Castro, directora entonces del posgrado del Instituto de Investigaciones Antropológicas, consejera y amiga ahora.

Esta tesis fue elaborada en el marco del proyecto “La diáspora *wixarika*: expansión territorial, cambio y modernidad en las comunidades huicholas de Nayarit y Durango” (CONACYT-Ciencia Básica número 243126). Gracias a los compañeros del seminario de dicho proyecto por ser atentos comentaristas de mi trabajo. A Jesús Jáuregui, por compartir su experiencia en el campo y por invitarme a participar en su seminario en la Ciudad de México, cuyas lecturas me han permitido reflexionar acerca de la temática de este libro.

A mis padres, que siempre han apoyado mis decisiones, aun sin compartirlas y han confiado en mí: a mi padre por sus buenos consejos y su disposición a ayudarme, sin necesidad de pedirlo; a mi madre, que siempre vela por mí y se trasladó cuatro meses a México para cuidar a mi recién nacida Alicia y que yo pudiera concluir este trabajo. Muchas gracias por mandarme “a estudiar” todas las mañanas y por escuchar pacientemente mis preocupaciones. A mi hermano Jesús, cómplice de mis aventuras. A mi suegra, Martha Miranda, generosa y atenta, por recibirme en su familia y apoyarme de mil y una maneras.

A mi abuelo Luis, que me transmitió el amor por la historia, por disfrutar de la vida, por conocer al otro y por comprometerse con lo que uno cree. A mi abuela Nati, ejemplo

de trabajo, de constancia, de lealtad e inteligente compañera de charlas. A ambos, les agradezco su cariño y haberme dado familias tan estupendas. Siempre los extraño y los tengo presentes en mi vida.

A mis queridos amigos Arturo y María, con quienes compartimos campo, ideas, trabajo, comidas, bebidas y viajes, que hacen más hospitalario este lejano San Luis.

A mi marido, Héctor Medina, co-director de este texto y compañero de este largo viaje, que nos ha llevado por tantas partes del mundo, por su enorme generosidad en la investigación, sus comentarios y su apoyo incondicional. Por sufrir, pero también por disfrutar conmigo de todos los avatares de la investigación. Sin duda, esta tesis no sería posible sin él. A mi pequeña Alicia, porque fue la inspiración para retomar esta investigación y concluirla.

Introducción

Los *wixaritari* o huicholes son un grupo indígena que habita en la Sierra Madre Occidental que, desde los tiempos de la colonia, se ha caracterizado por una defensa muy activa de su *costumbre* y su territorio. Actualmente, viven un proceso de expansión territorial, por un lado y de apertura, por otro, donde han mostrado su vitalidad, su capacidad de hacer aliados y su adaptabilidad al mundo cambiante. Así, cuentan con presencia en internet y las redes sociales y se han integrado a la economía de mercado ofreciendo productos turísticos y artísticos altamente valorados ante determinados sectores de la sociedad occidental. Al mismo tiempo, mantienen su *costumbre*, que han fortalecido gracias a la transformación y la adaptación. La categoría de patrimonio juega un papel importante en este grupo, ya que ha sido utilizada para relacionarse con las instituciones y los *teiwari* o mestizos, como una forma de defender sus derechos e identidad como grupo. Al mismo tiempo, les ha sido útil como atractivo para ofrecer a mestizos mexicanos y extranjeros productos culturales que atraigan recursos económicos a sus comunidades. El éxito de estos productos ha llevado a instituciones públicas, Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) o empresarios turísticos a emprender estrategias para apropiarse de ese patrimonio *wixarika* como forma de atraer capital social y económico.

A pesar de que “patrimonio” es una categoría occidental, el hecho de que sea utilizada por pueblos indígenas para defender sus costumbres, me permite reflexionar acerca de este concepto, sus alcances y limitaciones, así como la posibilidad de replantear esta categoría desde las ciencias sociales para consolidar al patrimonio como una herramienta en la defensa efectiva de las costumbres y tradiciones de los pueblos del mundo. Para ello, vamos a analizar el caso de Wirikuta, un santuario sagrado de los *wixaritari*. Para ellos, Wirikuta es el extremo oriente de su universo mítico, donde nace el sol y donde peregrinan para recolectar su cactus sagrado: el peyote o *jicuri*. Esta planta ocupa un lugar central en la mitología *wixarika*, así como en sus procesos iniciáticos y en las actividades agrícolas. En el año 2010, el gobierno aprobó una serie de concesiones mineras en la zona de Wirikuta, lo que dio lugar a un movimiento en su defensa donde los huicholes se aliaron con mestizos que, por distintos motivos, se identificaron con esta causa. Pero Wirikuta no es sólo un santuario sagrado, también forma parte de tierras

ejidales de los habitantes del desierto potosino, quienes consideran que sus intereses se han visto lesionados por la defensa de este territorio ancestral. Antes de que se otorgaran estas concesiones, los huicholes estaban preocupados por el incremento del turismo en la zona, que conllevaba el robo de ofrendas sagradas, tomadas como recuerdo por los visitantes, así como un aumento de la extracción del peyote. También existían conflictos con los ejidatarios, a los que acusaban de impedir el paso a sus propiedades. Pero estas preocupaciones pasaron a un segundo plano, ante el grave riesgo que suponen las mineras.

Considero que es posible analizar este conflicto como un proceso de patrimonialización del espacio sagrado, utilizando para ello herramientas conceptuales que permitan abordar un proceso que continua abierto. Para ello propongo utilizar el término de “patrimonio en controversia” en el sentido que Latour define las controversias, es decir, como un proceso donde una serie de actores despliegan toda una gama de discursos, acciones y apropiaciones (2008 [2005]). Esto permite analizar el patrimonio en construcción, una controversia abierta e inestable, donde deben ser los propios actores los que ofrezcan una solución. Para poder examinar esta controversia debemos comenzar examinando las legislaciones que la afectan, las ideologías que los actores asumen y los conceptos dominantes en el campo de patrimonio. Posteriormente describiré el proceso histórico de activación de esta controversia, así como los actores participantes, sus intereses, estrategias y discursos. Por último, presentaré un modelo patrimonial que permitiría ofrecer una estrategia alternativa para que los actores pudieran estabilizar esta controversia y construir un patrimonio compartido que respete tanto los derechos de los huicholes como los de los habitantes de la zona.

Llegué a México en el año 2002 con una beca de investigación de la Universidad Nacional Autónoma de México, dentro del Doctorado de Antropología de Iberoamérica de la Universidad de Salamanca. Ese mismo año visité por primera vez la Sierra donde habitan los wixaritari o huicholes. Entonces los huicholes no constituían mi objeto principal de estudio, que se centraba en los cucapá, un grupo indígena que se encuentra en la frontera entre México y Estados Unidos. No obstante, continué haciendo trabajo de campo con los huicholes y entre el 2002 y el 2004 visité numerosas comunidades, tanto en la sierra como en la zona cercana a Tepic. Me interesaba especialmente la relación que los huicholes mantenían con los mestizos: su lucha por la defensa de las tierras, su habilidad como

artesanos y comerciantes y su capacidad política para utilizar su cultura como una forma de defender lo que consideran suyo.

Además de continuar con mi investigación, desde el año 2003 comencé a trabajar como gestora de proyectos culturales y sociales en el Centro Cultural de España en México. A partir de mi incursión en este campo profesional, empecé a involucrarme en los temas patrimoniales desde una perspectiva práctica, ya que mi trabajo coordinando programas exigía conocer sobre estos aspectos. Posteriormente, en el año 2005 regresé a España donde entré a trabajar en Garrigues I.P., una agencia dentro de la prestigiosa firma de abogados que gestionaba derechos de propiedad intelectual. Así, desde la empresa privada me introduje en la legislación nacional e internacional sobre temas de propiedad industrial e intelectual. En el año 2010 regresé a México, con la intención de retomar mis estudios y trabajar en el campo social y cultural. Me interesaba especialmente el tercer sector, es decir, el mundo de las ONG (en México, de las Organizaciones de la Sociedad Civil). Desde entonces, continué mi carrera como coordinadora de proyectos en Promoción Social Integral, A.C., radicada en San Luis Potosí, una OSC que ofrece educación y asistencia integral a niños en situación de pobreza. En este periodo, trabajé diseñando y coordinando proyectos y conocí a fondo el mundo de las OSC mexicanas, sus financiadoras (públicas y privadas) y sus problemas.

Ya entonces había decidido retomar mi tesis doctoral, no obstante, quería darle un nuevo enfoque, donde poder integrar mi experiencia profesional en el campo del patrimonio, el desarrollo y los derechos humanos. Volví a visitar las comunidades huicholas. El tema del patrimonio, me parecía de enorme actualidad e importancia entre ellos. Este mismo año las concesiones mineras de Wirikuta fueron otorgadas y comencé a seguir el caso. Decidí presentar entonces mi TFM sobre la cuestión de desarrollo y derechos humanos desde una perspectiva comparada: por un lado, el caso de los indígenas cucupá, donde realicé trabajo en los años 2002, 2003 y 2004 y por otro, los huicholes y la problemática de Wirikuta. Continué realizando trabajo de campo en la región huichola, así como en Real de Catorce y Wirikuta, entrevistando a numerosos *wixaritari* sobre el tema. En el 2013 empecé a ordenar esta información para convertirla en mi tesis doctoral, que abordaría el tema del patrimonio, en su relación con los derechos humanos y el desarrollo económico, en el caso concreto de Wirikuta.

La gran difusión que ha alcanzado el concepto de patrimonio justifica mi interés en este tema. El concepto proviene del mundo occidental, de su idea de propiedad y de herencia, pero como ya he señalado anteriormente, es innegable que actualmente es

utilizado por numerosos pueblos para reivindicar sus derechos culturales. No obstante, el concepto que tienen los huicholes sobre el patrimonio no necesariamente es el mismo que el que defienden las instituciones. El patrimonio se construye de cara al otro. Los grupos indígenas han adoptado una categoría occidental para decirnos: “esto es nuestro”. La patrimonialización no ha sido necesaria hasta que han sentido que sus costumbres, sus tradiciones, sus espacios sagrados o su forma de vida estaban amenazadas. La definición occidental de patrimonio contempla aspectos que han permitido generar puntos de articulación con culturas indígenas. En primer lugar, reconoce las colectividades como sujeto. Además, los rasgos patrimonializables han ido aumentando hasta ser casi infinitos, lo que permite una importante flexibilidad a la hora de definir qué es importante para cada pueblo. Por último presenta de forma genérica un enlace entre el pasado, mítico o histórico, de un grupo, el presente (ejemplificado en el patrimonio) y el futuro, en el sentido de la permanencia de su costumbre. Así, estos rasgos permiten presentar el patrimonio como una herramienta para que distintas culturas interactúen, reconociendo y respetando sus costumbres y tradiciones. No obstante, las categorías actuales de patrimonio y los procesos para reconocer a estos como tales limitan sus alcances y la posibilidad de que funcione como una categoría intercultural. En este sentido, considero que un replanteamiento del concepto de patrimonio desde la antropología debería abrir dicho término para considerar las visiones internas del patrimonio por encima de la rigidez clasificatoria de los convenios.

La hipótesis que planteo en este texto es que el modelo actual de patrimonio no permite a los pueblos del mundo defender su forma de vida, sus costumbres y tradiciones. Se ha convertido en una herramienta sometida a los intereses de los Estados nación, que lo utilizan tanto para su legitimación política como para fomentar modelos económicos basados en el turismo. Además, las categorías propuestas por las legislaciones (natural y cultural; material e inmaterial) no representan ni la diversidad humana, ni, en muchos casos, los bienes que trata de proteger, que en la realidad combinan muchos de estos rasgos. Por último, su principal objetivo, la conservación, provoca importantes paradojas, al contribuir a la folclorización y museificación de los patrimonios que pretende proteger y, en consecuencia, a su destrucción.

Al abordar el tema de patrimonio integralmente, es decir, desde su conceptualización y desarrollo normativo hasta su aplicación en el caso de un grupo indígena específico, me encontré en la necesidad de utilizar diversas metodologías de

investigación. En primer lugar, acudí a la antropología jurídica para acercarme a la legislación nacional e internacional sobre el tema, desde un enfoque que considerará tanto los textos como la aplicación de los mismos en la compleja diversidad social latinoamericana y, especialmente, mexicana. Siguiendo a Llorenç Prats (1997) considero que hay dos lógicas activadoras de patrimonio: la identitaria y la económica. En el primer caso, el patrimonio se presenta como parte de la ideología multiculturalista y, al mismo tiempo, como una consecuencia del reconocimiento de los derechos culturales de los pueblos. En el segundo caso, es preciso analizar el desarrollismo como teoría política, que ha ido transformando el patrimonio de un generador de identidad a un generador de desarrollo, donde el turismo ocupa un lugar principal. Así, con el fin de analizar los cambios sufridos por el concepto de patrimonio y relacionarlo con la evolución de los derechos humanos y el desarrollo en las últimas décadas, realizó un recorrido por la construcción de los tres términos: desde el punto de vista ideológico, normativo y conceptual. La metodología histórica es utilizada para analizar la historia de los huicholes, así como su relación con la cultura occidental. Por último, en un análisis que combina el método histórico y el etnográfico, reconstruyó la controversia generada por el caso Wirikuta, a través del trabajo de campo y del análisis de documentos.

La etnografía fue realizada en comunidades de origen de los huicholes como San Andrés Cohamiata (2013), Bancos de Calítique (2002 - 2004) y Colorado de la Mora (2004). Además, se entrevistaron a numerosos huicholes en la Ciudad de México, San Luis Potosí, Real de Catorce (San Luis Potosí) y Guadalajara. También se realizó trabajo de campo en Wirikuta, donde se visitaron las principales localidades de la zona, con especial incidencia en Real de Catorce, donde acudí al menos una docena de ocasiones entre los años 2010 y 2014. El análisis de los datos etnográficos se completó a través de la localización y consulta de documentos bibliográficos, institucionales, legales, privados (artesanías principalmente), audiovisuales (documentales y películas) y hemerográficos. Estos documentos fueron analizados desde la propuesta de Le Goff (1991 [1997]), como si fueran documentos etnográficos, partiendo de la crítica de la fuente y del contexto de creación. Una atención especial merecieron los textos generados por los huicholes y su entorno mestizo, muy abundantes. Estos textos han sido difundidos a través de medios electrónicos, por lo que internet se consolidó como un importante archivo de consulta para esta investigación. Del mismo modo, se realizaron consultas en bases de datos oficiales muy diversas (MARCANET, dependiente de la Oficina de Patentes y Marcas de México; el Sistema Federal de las Organizaciones de la Sociedad Civil; Portalunesco;

Diario Oficial de la Federación y muchas otras), con el fin de revisar documentación y datos de los actores involucrados en el proceso.

Con respecto a la investigación bibliográfica, podemos diferenciar tres áreas: en primer lugar, reviso textos antropológicos e históricos para abordar la conceptualización de patrimonio y su relación con la memoria, la historia, las cosmologías indígenas, el multiculturalismo o el turismo; en segundo lugar, con respecto a la investigación sobre derechos humanos y desarrollo, utilizo distintos especialistas provenientes de los campos del derecho y la economía principalmente, así como de la antropología jurídica. Por último, para el estudio de caso, revisé de forma exhaustiva la bibliografía disponible sobre huicholes, donde predominan los textos antropológicos y etnológicos, pero que también cuentan con numerosas reflexiones de tipo divulgativo y ensayístico que han contribuido a configurar en estereotipo del huichol tal y como actualmente lo conocemos.

Así, la primera parte de la tesis, aborda aspectos normativos y conceptuales, con el fin de analizar el desarrollo histórico de los términos, la ideología que representan y su trascendencia. El primer capítulo se centra en el concepto de patrimonio, revisando la normatividad internacional y nacional mexicana, con la que se relaciona nuestro campo de estudio. Además, este capítulo aborda tres aspectos fundamentales para nuestra investigación: en primer lugar, la relación entre memoria, historia y patrimonio; en segundo lugar, el concepto de “revolución patrimonial” con el que me refiero a los cambios vividos en este campo por influencia de la antropología; por último, la propuesta de Llorenç Prats sobre “activación patrimonial”, que utilizaré para analizar el estudio de caso.

En el segundo capítulo abordaré el problema de la identidad colectiva, a partir de un análisis sobre los derechos humanos, centrándome en los derechos culturales y de los pueblos indígenas, donde se reconocen a estos pueblos como sujetos colectivos de derecho. El reconocimiento de este derecho en Latinoamérica y México es fundamental para comprender el papel que ocupan los pueblos indígenas en las constituciones americanas y en la ideología multicultural dominante. De igual forma, la evolución sufrida por el concepto legal de cultura recoge esa influencia de la antropología que ya mencionamos. Así, la defensa de la identidad se constituye un elemento fundamental del multiculturalismo y de su relación con el patrimonio. Siguiendo a Zygmunt Bauman (2001) propongo retomar sus conceptos de identidad e identificación para distinguir en las relaciones que se establecen de los distintos grupos con los patrimonios. Así, las comunidades con relación de identidad con un patrimonio serían lo que voy a llamar

“sujetos patrimoniales”, mientras que los distintos grupos que se identifican y apropian de estos patrimonios pasarían a ser actores secundarios en la conformación de las controversias patrimoniales. El capítulo continúa analizando los problemas que presenta la ideología multiculturalista desde la perspectiva de la antropología de las ontologías (Descola 2012 [2005]; Viveiros de Castro 2013 [2002]) y las posibilidades que se abren al considerar los distintos grupos humanos que habitan el mundo como representantes de una serie de cosmologías diferentes. Por último, analizamos el fenómeno de la espiritualidad *New Age* (Nueva Era), donde desde el mundo occidental se reinterpretan y relaboran conceptos procedentes de otras culturas. Este movimiento tiene especial relevancia para comprender nuestro estudio de caso.

El capítulo tres se centra en el criterio económico de activación patrimonial, descrito bajo el discurso del desarrollo. La evolución histórica de este término permitirá al lector observar la enorme carga simbólica de este discurso, así como los cambios de modelos que ha defendido de los años 50 a la actualidad, cuando se ha impuesto el “desarrollo sustentable”. Con el fin de comprender los diferentes actores que participan en la controversia de Wirikuta, describimos el complejo entramado institucional mexicano vinculado al desarrollo. En el caso de México, el patrimonio se presenta como un motor del desarrollo y, por tanto, los organismos que describimos presentan modelos de gestión de patrimonio en favor del desarrollo, especialmente a través de la explotación turística. Concluyo este capítulo analizando el tema del turismo, sus motivaciones y repercusiones culturales. Este análisis me permite diferenciar entre turista y aquellos a quienes llamo “neoperegrinos”, considerando que estos últimos, a diferencia de los turistas, adquieren una serie de compromisos y obligaciones con el lugar que visita que los diferencian de los primeros.

La segunda parte de la tesis analiza el caso del pueblo *wixarika* y de la defensa del sitio sagrado Wirikuta. Los huicholes han despertado enorme curiosidad entre los occidentales, especialmente desde finales del siglo XIX, cuando son presentados como el prototipo de “salvaje”. Numerosos antropólogos y escritores han escrito sobre este grupo, sus expresiones estéticas, sus fiestas y su relación con el peyote. El peyote es un cactus psicotrópico sagrado que se recolecta en el desierto de San Luis Potosí, en Wirikuta, hacia donde los huicholes peregrinan con dicho fin. Los movimientos contraculturales surgidos en los sesenta contribuyeron a generar un estereotipo de huichol que permanece hasta el día de hoy y cuya influencia en los movimientos de defensa de Wirikuta es notorio. Los siguientes dos capítulos abordan el caso de Wirikuta, que los huicholes han definido como

su patrimonio sagrado. En el quinto capítulo detallo el proceso de activación de Wirikuta como patrimonio. Para ello, analizamos la historia de las localidades mestizas que allí habitan, con especial relevancia de Real de Catorce, su poblado más reconocido y la relación de estas con los huicholes. Así, describo la llegada en los años 90 de los neorrurales, admiradores de los huicholes y promotores del turismo, sin cuya participación no se entiende el proceso seguido en la zona. De forma simultánea, estos neorrurales comienzan su lucha para el reconocimiento oficial de Wirikuta. Por último, con el fin de contextualizar este patrimonio, analizo otros elementos de los huicholes que han sido patrimonializados, así como la relación que los huicholes entablan con los mestizos mediante dichos patrimonios. El capítulo seis continúa con la descripción de este proceso, pero centrándose en los eventos ocurridos desde el año 2010, cuando el gobierno mexicano otorga la concesión de unas minas a unas compañías canadienses. En este momento se crea el Frente para la Defensa de Wirikuta, donde huicholes y una serie de colectivos mestizos se alían en una estrategia común para impedir la explotación minera. Este capítulo analiza esas estrategias, así como la relación entre este grupo y los catorceños.

El capítulo siete cierra el texto con una nueva propuesta de patrimonio que rescata la reflexión teórica y el análisis de caso expuesto a lo largo de la tesis. Esta propuesta parte de un análisis crítico de las categorías actuales de patrimonio (natural/cultural; material/inmaterial), que se presentan inoperantes tanto para el análisis de las controversias como para la protección efectiva de los patrimonios, así como de otros elementos (autenticidad, conservación) cuya validez es cuestionable. Partiendo de una nueva conceptualización del patrimonio basada en la relación de estos con sus “sujetos patrimoniales” establezco una diferenciación entre patrimonios fríos y calientes, como elementos de análisis para valorar qué tipo de estrategias se deben poner en marcha estabilizar las controversias patrimoniales. Por último, realizó una crítica a los procesos de oficialización de patrimonios, donde el poder político se apropia de estos con fines legitimadores y económicos y propongo una alternativa garantista donde sean poderes independientes los que velen el patrimonio.

Considero, por tanto, que un planteamiento del patrimonio como parte de los derechos culturales de los pueblos permitiría utilizar este como herramienta para la defensa de sus formas de vida, sus costumbres y tradiciones. Un patrimonio así concebido, donde cada grupo humano defina los rasgos que requieren ser protegidos para su pervivencia y las normas de uso de dichos patrimonios implicaría profundizar en la

cultura del respeto entre los pueblos, donde el reconocimiento se dirija a los sujetos que crearon esos patrimonios, en lugar de orientarse hacia la construcción de productos culturales.

PRIMERA PARTE
REFLEXIONES SOBRE PATRIMONIO, DERECHOS HUMANOS Y
DESARROLLO: LEGISLACIÓN, INSTITUCIONES Y CONCEPTOS

Capítulo 1. El concepto de patrimonio: desarrollo normativo y conceptual

El término de patrimonio procede originalmente del ámbito jurídico y hace referencia a la “hacienda que alguien ha heredado de sus ascendientes” (Real Academia de la Lengua: 2001). Actualmente, además del concepto jurídico tradicional referido a los bienes de una persona, tiene una acepción social y legal, comúnmente conocida, referida a los aspectos culturales o naturales de una comunidad.

Es precisamente esta parte del término el que vamos a analizar a continuación. Es importante señalar que el patrimonio cultural o natural, tangible o intangible, es una construcción occidental que ha tenido un fuerte desarrollo tanto en el Sistema de Naciones Unidas como en los Estados nación. Como veremos, ha ido modificándose con el fin de ser más inclusivo y representativo frente a la diversidad cultural, pero sigue siendo un término occidental. En este primer apartado veremos su evolución a través de la legislación internacional y nacional, para acabar analizando las reflexiones que se han hecho sobre dicho término desde las ciencias sociales.

1.1. El patrimonio en el Sistema de Naciones Unidas

La UNESCO (Organización de las Nacionales Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) es un organismo más prestigios en el campo de patrimonio. El desarrollo normativo y conceptual promovido por dicha organización ha sido ejemplo para los Estados nación. Además, cuenta con herramientas propias para la protección de este. En este apartado analizaremos las normativas promovidas por este gobierno en el campo del patrimonio, su aplicación e influencia.

1.1.1. Los antecedentes internacionales de la legislación patrimonial

La Organización de las Naciones Unidas (ONU) cuenta con una estructura propia y un complejo sistema de instituciones y programas ligadas a ella que le permiten dar cobertura técnica y asistencia a la práctica totalidad de los aspectos económicos y sociales. Este sistema está formado por 15 organismos especializados, entre los que se encuentra la

UNESCO. Además, la ONU cuenta con oficinas, programas y fondos, que permiten abarcar las distintas misiones del organismo.¹

La UNESCO, es uno de esos quince organismos especializados. Nacida en 1945, su origen se remonta al año 1942, cuando los ministros de los gobiernos de los países europeos que enfrentan a la Alemania nazi y sus aliados se reunieron en Inglaterra en la Conferencia de Ministros Aliados de Educación (CAME), para cuestionarse sobre cómo reconstruir los modelos educativos nacionales una vez que la guerra finalice. A partir de este núcleo, nuevos gobiernos van sumándose a la propuesta, incluyendo Estados Unidos. Al concluir la guerra, 40 países se reúnen y la reflexión sobre la reconstrucción educativa trasciende para crear un organismo que ayude a evitar futuras guerras mediante la generación de una cultura de paz:

Al final de la conferencia, 37 de estos Estados firman la Constitución que marca el nacimiento de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). La Constitución de la UNESCO, entra en vigor a partir de 1946 y es ratificada por 20 Estados: Arabia Saudita, Australia, Brasil, Canadá, Checoslovaquia, China, Dinamarca, Egipto, Estados Unidos de América, Francia, Grecia, India, Líbano, México.²

En el texto de la *Constitución de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura* en su artículo 1º, se definen los propósitos y las funciones. En este sentido, nos interesa especialmente el inciso 3, donde se habla del “patrimonio universal”:

La Organización se propone contribuir a la paz y a la seguridad estrechando, mediante la educación, la ciencia y la cultura, la colaboración entre las naciones, a fin de asegurar el respeto universal a la justicia, a la ley, a los derechos humanos y a las libertades fundamentales que sin distinción de raza, sexo, idioma o religión, la Carta de las Naciones Unidas reconoce a todos los pueblos del mundo [...]

3. Ayudará a la conservación, al progreso y a la difusión del saber:

Velando por la conservación y la protección del patrimonio universal de libros, obras de arte y monumentos de interés histórico o científico, y recomendando a las naciones

¹ La información sobre la ONU, su estructura y documentación está disponible en internet en la página web <http://www.un.org>

² <http://www.unesco.org/new/es/unesco/about-us/who-we-are/history/>

interesadas las convenciones internacionales que sean necesarias para tal fin; alentando la cooperación entre las naciones en todas las ramas de la actividad intelectual y el intercambio internacional de representantes de la educación, de la ciencia y de la cultura (ONU, 1945).

La misión actual de la UNESCO, tal y como se recoge en su página web, consiste en “contribuir a la consolidación de la paz, la erradicación de la pobreza, el desarrollo sostenible y el diálogo intercultural mediante la educación, las ciencias, la cultura, la comunicación y la información”.³ La UNESCO tiene dos prioridades (África y la igualdad entre hombres y mujeres) y una serie de objetivos globales: lograr la educación de calidad para todos y el aprendizaje a lo largo de toda la vida; movilizar el conocimiento científico y las políticas relativas a la ciencia con miras al desarrollo sostenible; abordar los nuevos problemas éticos y sociales; promover la diversidad cultural, el diálogo intercultural y una cultura de paz y construir sociedades del conocimiento integradoras recurriendo a la información y la comunicación. Para alcanzar estos objetivos cuenta con cinco programas: educación, cultura, ciencias sociales y humanidades, ciencias naturales e información.

El programa de cultura es el encargado de gestionar todo aquello que tiene que ver con patrimonio cultural. Sus principales temas de trabajo son: 1) Cultura y desarrollo, 2) Patrimonio Mundial, 3) Patrimonio Inmaterial, 4) Conflicto armado y patrimonio, 5) Tráfico ilícito de bienes culturales, 6) Restitución de bienes culturales, 7) Museos, 8) Patrimonio Cultural Subacuático, 9) Lenguas en peligro, 10) Creatividad, 11) Diálogo, 12) Acción normativa y 13) Situaciones de emergencia.⁴

La UNESCO se ha consolidado como la referencia mundial y la que marca las pautas en cuestión de patrimonio. Casi todos los textos sobre esta temática hacen referencia a sus resoluciones y –como veremos más adelante– tanto gobiernos como comunidades de diversa índole, entre ellos pueblos indígenas, acuden a esta institución en busca de ayuda.

El primer antecedente de textos sobre el patrimonio es la *Carta de Atenas*, del año 1931, donde se apela a la cooperación internacional para sentar unas normas básicas, que toman la forma de recomendaciones, que permitan proteger “el patrimonio artístico y arqueológico de la humanidad” (Conferencia Internacional de Arquitectos y Técnicos de

³ <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001473/147330s.pdf>

⁴ <http://www.unesco.org/new/es/culture/>

Monumentos Históricos, 1931). Esta breve carta, surgida de una conferencia de expertos internacionales, abrió el camino de un amplio abanico de textos (recomendaciones, convenciones y declaraciones) que forman un corpus básico para la comprensión del patrimonio actualmente.

En 1954, en La Haya, tiene lugar la *Convención para la Protección de los Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado*, donde se toman una serie de acuerdos para proteger los bienes culturales, al considerar que, como señala en su *Preámbulo*, “el patrimonio cultural presenta una gran importancia para todos los pueblos del mundo y que conviene que ese patrimonio tenga una protección internacional” (UNESCO, 1954).

Como señala Cécile Duvelle, esta convención y su segundo protocolo (UNESCO, 1999) –que introdujo el sistema de listas– coloca los cimientos para los conceptos de patrimonio como bien común de la humanidad. En este sentido, esta autora destaca la importancia de la definición de “‘bien cultural’ como una categoría amplia y homogénea de bienes muebles e inmuebles considerados dignos de protegerse por su excepcional valor cultural” (Duvelle, 2011: 16). Así, en plena guerra fría, con Europa todavía lamiéndose las heridas de la II Guerra Mundial, los países acuerdan tomar una serie de medidas que impidan, o al menos limiten, los daños a ese patrimonio mundial, con una serie de reglamentos. Hay, por tanto, un reconocimiento de las partes de que, con independencia del origen de los bienes culturales, estos pertenecen a todos, así como la identificación de un organismo –la UNESCO– que ya se está erigiendo como guardiana de esos bienes.

En el año 1966, en París, la Conferencia General de la UNESCO promulgó la *Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional* donde se declaran tres principios básicos para la comprensión del patrimonio en nuestros días:

1. Toda cultura tiene una dignidad y un valor que deben ser respetados y protegidos.
2. Todo pueblo tiene el derecho y el deber de desarrollar su cultura.
3. En su fecunda variedad, en su diversidad y por la influencia recíproca que ejercen unas sobre otras, todas las culturas forman parte del patrimonio común de la humanidad (UNESCO, 1966: artículo 1).

Así, reconocen la diversidad cultural y hacen de ella un patrimonio humano. A su vez, otorgan el mismo estatus a todas las culturas y determinan su derecho a persistir en su particularidad. En 1970, en París nuevamente, tiene lugar la *Convención sobre las*

Medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedades Ilícitas de Bienes Culturales. Esta convención, fue de especial relevancia para países como México, donde los bienes culturales de las antiguas civilizaciones se habían convertido en un objeto habitual de expolio, ya desde épocas coloniales. Con independencia del objeto mismo de la convención, hay un aspecto que nos interesa especialmente: por primera vez se habla de listas, es decir, es necesario realizar una designación previa por parte del Estado para que el objeto sea considerado bien cultural:

Para los efectos de la presente Convención se considerarán como bienes culturales los objetos que, por razones religiosas o profanas, hayan sido expresamente designados por cada Estado como de importancia para la arqueología, la prehistoria, la historia, la literatura, el arte o la ciencia y que pertenezcan a las categorías enumeradas a continuación: a) las colecciones y ejemplares raros de zoología, botánica, mineralogía, anatomía, y los objetos de interés paleontológico; b) los bienes relacionados con la historia [...] b) el producto de las excavaciones [...] c) los elementos procedentes de la desmembración de monumentos artísticos o históricos y de lugares de interés arqueológico; d) antigüedades que tengan más de 100 años [...] f) el material etnológico; g) los bienes de interés artístico [...] h) manuscritos raros e incunables, libros, documentos y publicaciones antiguas de interés; i) sellos [...] j) archivos; k) objeto de mobiliario que tengan más de 100 años e instrumentos de música antiguos. (UNESCO, 1970a: artículo 1).

Igualmente, es importante señalar que, sobre el espíritu de la cultura como bien de la humanidad, en este tratado, se prioriza un modelo nacionalista, otra de las características importantes de este modelo internacional. Así como señala Sánchez Cordero (2013: 52), retomando al historiador francés Pierre Nora (1997: 53):

[...] el nacionalismo cultural se basa en la relación existente entre la propiedad cultural y la definición de “culturalidad”. Los pueblos en busca de su identidad, necesitan tener una conciencia histórica, la cual tiene su representación en los bienes culturales [...] Los bienes culturales enriquecen y civilizan la vida de un país, estimulan su investigación y conocimiento.

A efectos de este convenio, no todo es bien cultural, sino que son los Estados, en función de sus necesidades identitarias los que deciden que bienes les representan. También es interesante señalar que este convenio ofrece una serie de directrices a los Estados Parte para aplicar en sus países: establecer autoridades encargadas de la materia patrimonial (artículo 5); emitir certificados de exportación de bienes culturales (artículo 6); prevenir la adquisición ilícita de bienes y colaborar en su devolución en caso necesario (artículos 9 al 14).

1.1.2. La Convención del año 1972 y la creación del Patrimonio Mundial

Dos años más tarde, se crearía la famosa *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural* (UNESCO, 1972), donde se definen los tipos de patrimonio. Esta convención sienta las bases para el programa de Patrimonio Mundial, una lista de sitios naturales y culturales cuyo valor universal excepcional amerita este reconocimiento, que implica compromisos del Estado Parte en su conservación, pero al mismo tiempo permite acceder a financiación y, lo más importante, se hacen acreedores de un prestigioso reconocimiento internacional.

La convención propone, por tanto, que el patrimonio de la humanidad es una selección. En su artículo 1 y 2 define qué elementos serán considerados patrimonio cultural y natural. Estas definiciones de patrimonio son las más reconocidas y utilizadas por las instituciones públicas y privadas y, por tanto, imprescindibles para realizar un análisis del funcionamiento actual del patrimonio:

Artículo 1. A los efectos de la presente convención se considerará patrimonio cultural:

- los monumentos: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,
- los conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,
- los lugares: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza así como las zonas, incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico.

Artículo 2. A los efectos de la presente convención se considerará patrimonio natural:

- los monumentos naturales constituidos por formaciones físicas y biológicas o por grupos de esas formaciones que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista estético o científico,
- las formaciones geológicas y fisiográficas y las zonas estrictamente delimitadas que constituyan el hábitat de especies, animal y vegetal, amenazadas, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista estético o científico,
- los lugares naturales o las zonas naturales estrictamente delimitadas, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la ciencia, de la conservación o de la belleza natural,

Artículo 3. Estos patrimonios son identificados por los Estados parte, quienes son los encargados de “identificar y delimitar los diversos bienes situados en su territorio y mencionados en los artículos 1 y 2” (UNESCO, 1972)

Un segundo rasgo identificativo del patrimonio surge de este convenio (el primero lo vimos en el convenio anterior, la necesidad de hacer listas): el valor excepcional. No obstante, es importante señalar que el convenio se refiere a “patrimonio de la humanidad”, es decir, una etiqueta especial del patrimonio. La convención se complementa con un documento conocido como *Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial* que se actualiza periódicamente (UNESCO, 2013). De acuerdo a ambos documentos el proceso para inscribir algún bien en la lista sería el siguiente.

Primero, los Estados Parte seleccionan una serie de patrimonios que inscriben en lo que se conoce como “lista indicativa” (“*tentative list*”), que podrán o no ser nominados en los años siguientes. Posteriormente, en caso de que el Estado decida presentar la candidatura, un comité del Estado miembro, conformará el expediente para ello, de acuerdo a las normativas de la UNESCO. Estos expedientes son trabajos que requieren de un acuerdo de las partes implicadas: poblaciones, instituciones políticas y científicas. La UNESCO estima que, en casos donde se cuenten con trabajos de expertos previos y una coordinación preparada, se requiere un mínimo de dos años para constituir un expediente adecuado, pudiendo llegar a ser de mucho más tiempo según la complejidad del mismo (Marshall, 2011: 10-11).

Actualmente, la lista de Patrimonio Mundial cuenta con 1007 sitios (779 culturales, 197 naturales y 31 mixtos), de los que 32 se encuentra en México. En su lista indicativa México cuenta actualmente con 24 sitios, entre los que figura “La ruta huichola

a través de los sitios sagrados a Huiricuta” desde el año 2004, que figura como un patrimonio mixto.⁵

Esta convención se realiza pensando en el patrimonio material, no obstante, es el punto de referencia del que surgirá posteriormente el Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI). Este aspecto es importante de considerar, ya que hay una serie de rasgos en el patrimonio material que en el inmaterial se vuelven mucho más difíciles de definir. En este sentido, nos interesa analizar detenidamente las definiciones de “valor excepcional” y de “autenticidad”. Según la propia UNESCO, el valor excepcional, en este caso universal, viene definido por los siguientes criterios:

- (i) representar una obra maestra del genio creador humano;
- (ii) atestiguar un intercambio de valores humanos considerable, durante un periodo concreto o en un área cultural del mundo determinada, en los ámbitos de la arquitectura o la tecnología, las artes monumentales, la planificación urbana o la creación de paisajes;
- (iii) aportar un testimonio único, o al menos excepcional, sobre una tradición cultural o una civilización viva o desaparecida;
- (iv) ser un ejemplo eminentemente representativo de un tipo de construcción o de conjunto arquitectónico o tecnológico, o de paisaje que ilustre uno o varios periodos significativos de la historia humana;
- (v) ser un ejemplo destacado de formas tradicionales de asentamiento humano o de utilización de la tierra o del mar, representativas de una cultura (o de varias culturas), o de interacción del hombre con el medio, sobre todo cuando éste se ha vuelto vulnerable debido al impacto provocado por cambios irreversibles;
- (vi) estar directa o materialmente asociado con acontecimientos o tradiciones vivas, ideas, creencias u obras artísticas y literarias que tengan una importancia universal excepcional. (El Comité considera que este criterio debería utilizarse preferentemente de modo conjunto con los otros criterios);
- (vii) representar fenómenos naturales o áreas de belleza natural e importancia estética excepcionales;
- (viii) ser ejemplos eminentemente representativos de las grandes fases de la historia de la tierra, incluido el testimonio de la vida, de procesos geológicos en curso en la evolución de las formas terrestres o de elementos geomórficos o fisiográficos significativos;

⁵ <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/1959/>, consultado el 23 de enero de 2015.

(ix) ser ejemplos eminentemente representativos de procesos ecológicos y biológicos en curso de la evolución y el desarrollo de los ecosistemas terrestres, acuáticos, costeros y marinos y las comunidades de vegetales y animales terrestres, acuáticos, costeros y marinos;

(x) contener los hábitats naturales más representativos y más importantes para la conservación in situ de la diversidad biológica, comprendidos aquellos en los que sobreviven especies amenazadas que tienen un Valor Universal Excepcional desde el punto de vista de la ciencia o de la conservación. (UNESCO, 2013: párrafos 77 y 78)

Así, para el reconocimiento de un patrimonio, este debe llevar aparejado este “valor excepcional” que es lo que lleva a su distinción frente a otros rasgos culturales de su propia cultura.

Con respecto a la autenticidad, el documento de referencia es el generado por la *Conferencia de Nara sobre la Autenticidad en Relación con la Convención sobre el Patrimonio Mundial* (UNESCO, 1994). Este documento señala la importancia del reconocimiento de la diversidad cultural, lo que implica diversidad de patrimonio, así como de los valores de los mismos. Igualmente, ratifica que el primer responsable en el mantenimiento de un patrimonio es la propia cultura que lo ha generado y, después, aquellos que se interesan con él. Por último, señala la importancia de las fuentes de información propias para poder contextualizar el patrimonio a valorar y emitir el juicio de autenticidad:

Dependiendo de la naturaleza del patrimonio cultural, de su contexto cultural, y de su evolución a través del tiempo, los juicios de autenticidad pueden vincularse al valor de una gran variedad de fuentes de información. Algunos de los aspectos de las fuentes pueden ser la forma y el diseño, los materiales y la sustancia, el uso y la función, la tradición y las técnicas, la ubicación y el escenario, así como el espíritu y el sentimiento, y otros factores internos y externos. El uso de estas fuentes permite la elaboración de las dimensiones específicas de estas fuentes de patrimonio cultural objeto de examen: artísticas, históricas, sociales y científicas (UNESCO 1994: párrafo 13)

1.1.3 El aspecto inmaterial del patrimonio cultural

Estos aspectos nos abren la puerta para observar cómo, precisamente a partir de la reelaboración de estos conceptos dentro de las teorías de diversidad cultural, comienza a tomar fuerza e importancia el reconocimiento del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI). En Conferencia de Venecia (UNESCO, 1970b) se reflexionó sobre el papel de la cultura y de los Estados en relación a esta. Las resoluciones y recomendaciones alcanzadas pueden resumirse en los siguientes enunciados:

El desarrollo cultural debe compaginarse con el desarrollo social y económico.

Los Estados deben adoptar una vigorosa política cultural, sustentada, obviamente, con un presupuesto que corresponda a un porcentaje razonable del presupuesto general.

Las culturas nacionales deben ser más protegidas y difundidas, sin perjuicio de los elementos armónicos comunes de la que pudiera llamarse cultura mundial.

Los medios modernos de difusión deben estar más al servicio de la cultura y de ellos deben eliminarse los elementos perturbadores de una auténtica expresión cultural.

La motivación cultural, en asuntos de comprensión internacional, es un precioso y efectivo factor de paz.

La educación es uno de los medios más adecuados del desarrollo cultural.

Lo anterior, comprendido dentro del lema de que todo hombre, o todo pueblo, tiene de modo natural, con su sentido de dignidad, el elemental derecho a la cultura.⁶

Esta conferencia supuso un punto de inflexión al incorporar dos aspectos que marcarán el desarrollo del concepto de patrimonio: el desarrollo cultural y su relación con el desarrollo social y económico y el de derecho a la cultura. Estos dos aspectos serán retomados años después en la *Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales* en México (1982), donde se examinaron los conceptos de cultura, derecho a la cultura, democracia cultural, el desarrollo cultural como dimensión esencial del desarrollo, los vínculos que existen entre la culturas y otras áreas de la vida social, cultura y educación, cultura, comunicación e industrias culturales, cultura, ciencia y tecnología, cooperación cultural internacional y cultura y paz.

⁶ *Resumen de la Primera conferencia* intergubernamental sobre los aspectos institucionales, administrativos y financieros de las políticas culturales, THESAURUS. Tomo XXVI. Núm. 1 (1971), pp. 211.

En el informe final de dicha conferencia (UNESCO, 1982) hay dos aseveraciones que ya habíamos visto en otras declaraciones: la ratificación de la igualdad y la dignidad de toda cultura, rechazando cualquier jerarquización en este campo (párrafo 33) y el papel de la identidad cultural, que se ha convertido en una reivindicación permanente, tanto a nivel del individuo como de los grupos y de las naciones (párrafo 34). Estos dos reconocimientos serán básicos tanto en el desarrollo de los derechos culturales e indígenas, que veremos más adelante, como en la profundización del PCI. Así mismo, la conferencia otorga un papel preponderante a la cultura en el desarrollo (párrafos del 49 al 57), aspecto que también analizaremos detalladamente en el apartado 3 de esta primera parte.

La conferencia considera que “la política cultural se define como la manera en que se reconoce y favorece, mediante un conjunto de medidas, la organización y el desarrollo económico y social, el movimiento creador de cada miembro de la sociedad y de la sociedad entera” (párrafo 41). Las líneas de trabajo de esas políticas culturales se detallan en la *Declaración de México*, surgida de los trabajos de la conferencia antes mencionada. Los títulos de dichas líneas fueron: 1) identidad cultural; 2) la dimensión cultural del desarrollo; 3) cultura y democracia; 4) creación artística e intelectual y dimensión artística; 5) relaciones entre cultura, educación, ciencia y comunicación; 6) planificación, administración y financiación de las actividades culturales; 7) cooperación cultural internacional; 8) UNESCO.

El tema de la salvaguardia del patrimonio cultural formaba parte de esta discusión, “como punto de referencia y matriz donde se arraigan a la vez la identidad profunda de un pueblo y la continuidad de su fuerza creadora, se sitúa siempre en el centro de la acción cultural” (párrafo 80). Asimismo, se reconoce una evolución del concepto de patrimonio desde la Conferencia de Venecia (UNESCO, 1970), atendiendo a los aspectos “no materiales” de este y las actividades que permiten que las culturas se mantengan vivas y expresen sus propios valores (UNESCO 1982: párrafo 85). La definición de cultura que lleva a cabo dicha conferencia tiene en cuenta todos estos aspectos, y será el pilar para la inclusión de nuevos aspectos, que serán catalogados como “inmateriales” o “intangibles” dentro del Patrimonio de la Humanidad:

[...] puede considerarse actualmente como el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos

fundamentales al ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias, y que la cultura da al hombre la capacidad de reflexionar sobre sí mismo. Es ella la que hace de nosotros seres específicamente humanos, racionales, críticos y éticamente comprometidos. A través de ella discernimos los valores y efectuamos opciones. A través de ella el hombre se expresa, toma conciencia de sí mismo, se reconoce como un proyecto inacabado, pone en cuestión sus propias realizaciones, busca incansablemente nuevas significaciones, y crea obras que lo trascienden (UNESCO, 1982: preámbulo).

A continuación, el documento desglosa los aspectos que considera más relevantes para la defensa de la cultura: entre ellas la identidad cultural, la dimensión cultural del desarrollo y el patrimonio cultural. Con respecto a la identidad cultural, se vuelve a señalar que todas las culturas forman parte del patrimonio común de la humanidad y que este patrimonio está constituido a su vez por cada una de ellas, en su diversidad (ibídem: párrafo 4). Igualmente, el desarrollo comienza a ser una constante en este tipo de documentos (ibídem: párrafos del 10 al 13). Es importante recordar que en 1986, solo cuatro años después de esta conferencia, la ONU aprobaría la *Declaración del Derecho al Desarrollo*, que analizaremos detalladamente más adelante. Los ochenta son años de profunda reflexión sobre un cambio de paradigma en el desarrollo que hasta entonces se había propuesto, influenciados por las corrientes de Desarrollo Humano y, posteriormente, sostenible. Estos términos empezarán a observarse en todas las políticas públicas, nacionales e internacionales relacionadas con cultura y patrimonio. Por último, respecto al patrimonio cultural, la declaración ofrece la siguiente definición:

El patrimonio cultural de un pueblo comprende las obras de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas, surgidas del alma popular, y el conjunto de valores que dan un sentido a la vida. Es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de ese pueblo: la lengua, los ritos, las creencias, los lugares y monumentos históricos, la literatura, las obras de arte y los archivos y bibliotecas (UNESCO 1982: párrafo 23).

Así, observamos cómo a principios de los ochenta ya hay una conciencia del patrimonio cultural mucho más amplia, fruto del reconocimiento de la diversidad cultural, que incluye los aspectos intangibles de la misma. Esta variante “intangible” había sido fruto de discusiones en el seno de la UNESCO y de la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI), otra de las agencias pertenecientes al Sistema de las Naciones Unidas.

En el año 1973, por iniciativa del gobierno de Bolivia se propuso que se añadiera un protocolo a la *Convención Universal sobre Derecho de Autor* (UNESCO, 1971) con el fin de proteger el folclor. No obstante, a pesar de que se llegó a tener un borrador de dicha propuesta, este nunca fue aprobado, y las partes involucradas tuvieron que admitir que las normativas de la OMPI –relativas a Derechos de Autor, Protección de Marcas y Patentes y Denominación de Origen– no eran adecuada para la protección del PCI, ya que diversos aspectos (originalidad y finalidad de la obra, conclusión y fijación, duración de la protección, entre otros) no encajaban en estas normativas.

En el año 1989 se emiten las *Recomendaciones sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular*. En este documento, se reconoce “que la cultura tradicional y popular forma parte del patrimonio universal de la humanidad y que es un poderoso medio de acercamiento entre los pueblos y grupos sociales existentes y de afirmación de su identidad cultural” (UNESCO, 1989: preámbulo). Posteriormente, se realiza una definición de “cultura tradicional y popular”, que será muy similar a la de patrimonio inmaterial que veremos más adelante:

[...] es el conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por un grupo o por individuos y que reconocidamente responde a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social; las normas y los valores se transmiten oralmente, por imitación o de otras maneras. Sus formas comprende, entre otras, la lengua, la literatura, la música, la danza, los juegos, la mitología, los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes (ibídem).

Estas recomendaciones reconocen la dificultad para proteger culturas vivas, y concede un papel predominante en este sentido a la investigación y documentación de las mismas. Igualmente, se solicitan políticas culturales activas que permitan a las culturas vivas acceder a los programas de estudio (formales e informales) necesarios para su conocimiento y reproducción, además del fomento de la investigación social formal. Por último, se solicita la generación de instituciones (museos, archivos, bibliotecas, etc.) para recoger esos trabajos y para propiciar la difusión de los mismos.

Tras llegar a este punto, la UNESCO es consciente de que no cuenta con un instrumento eficaz para la salvaguarda del PCI, que en estos momentos se ha identificado como “cultura tradicional y popular”, utilizando en inglés el término “*folklore*”, que ya por entonces recibía fuertes críticas por su carga peyorativa. Mientras el patrimonio

material había ido desarrollando una normatividad muy extensa, completada en el año Convenio de UNIDROIT (UNESCO, 1995) y por la *Convención sobre la protección del patrimonio cultural subacuático el inmaterial* (UNESCO, 2001a), el patrimonio inmaterial se encontraba prácticamente desprotegido.

Para entonces, como complemento de las Recomendaciones del año 1989, la UNESCO había puesto en marcha dos programas, el sistema de los *Tesoros Humanos Vivos* (1993) y la *Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad* (1997). El sistema de *Tesoros Humanos Vivos* fue propuesto por Corea del Sur a la UNESCO y está recomendó su puesta en marcha en los países miembros, si bien las directrices del programa se emiten con posterioridad, en el año 2004. Este sistema invita a que los países desarrollen un sistema de reconocimiento de personas o grupos de personas que “poseen en sumo grado los conocimientos y técnicas necesarias para interpretar o recrear determinados elementos del patrimonio cultural inmaterial” (UNESCO, 2004: 2), con el objetivo de “preservar los conocimientos y las técnicas necesarios para la representación, ejecución o recreación de elementos del patrimonio cultural inmaterial de gran valor histórico, artístico o cultural” (ibídem: 4). Son muchos los países que pusieron en marcha este sistema, con diversos nombres.

Con respecto a la *Proclamación de Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad*, es un programa que finalizó en el año 2005, cuando fue sustituido por la actual *Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad*. Este programa fue un primer esfuerzo por reconocer el PCI y alentar a los países a salvaguardarlo con medidas adecuadas. Fueron reconocidas en este periodo 90 obras maestras, representativa de diversas partes del mundo (los Estados miembros solo podían presentar sus candidaturas una vez cada dos años). Fue el primer esfuerzo por establecer una lista en igualdad de condiciones al programa de “Patrimonio Mundial”, cuyo éxito y prestigio había sido indiscutible. En el caso mexicano, *Las fiestas indígenas del día de muertos*, incorporada a la lista en el 2003, fue el elemento que formó parte de dicha lista.

Así mismo, la UNESCO realizó en estos años numerosas acciones en favor del PCI, como el establecimiento del *Atlas UNESCO de las lenguas del mundo en peligro*, cuya última versión es del año 2010 (Moseley: 2010). De especial relevancia en este sentido es la publicación en el año 1995 del informe titulado *Nuestra diversidad creativa*, elaborado por una comisión presidida por J. Pérez de Cuéllar (1996 [1995]).

Este documento tomaba como modelo el Informe Brundtland,⁷ que años antes había supuesto un punto de inflexión, incorporando el medio ambiente como tercer pilar del desarrollo, además de sociedad y economía. El objetivo era reflexionar sobre las relaciones entre cultura y desarrollo, de forma que se reconociera el papel de la primera en el segundo y se estableciera que se trata de “una variable fundamental para explicar las distintas pautas del cambio y un factor esencial, cuando no la esencia misma del desarrollo sostenible, en la medida en que las actitudes y los estilos de vida determinan la forma en que administramos nuestros recursos no renovables” (Pérez de Cuéllar, 1996 [1995]: 10). Más adelante volveremos sobre este informe que plantea cómo el patrimonio cultural debe ponerse al servicio del desarrollo.

Sin duda, la fuerte apuesta por el multiculturalismo y por el desarrollo sostenible define el rumbo tomado por el término patrimonio, que queda de manifiesto en la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural* (UNESCO, 2001b), donde se adopta el concepto de cultura propuesto en la *Conferencia de México* y se abordan una serie de principios que afectan no solo a las políticas de la UNESCO, sino a todo el sistema de las Naciones Unidas y a los Estados firmantes de esta declaración defendiendo los derechos culturales y la importancia de la diversidad cultural para el género humano. En este espíritu, se señala la importancia del patrimonio cultural:

Toda creación tiene sus orígenes en las tradiciones culturales, pero se desarrolla plenamente en contacto con otras culturas. Ésta es la razón por la cual el patrimonio, en todas sus formas, debe ser preservado, realzado y transmitido a las generaciones futuras como testimonio de la experiencia y de las aspiraciones humanas, a fin de nutrir la creatividad en toda su diversidad e inspirar un verdadero diálogo entre las culturas (UNESCO, 2001b: artículo 7).

Este documento, cuenta con un anexo con directrices para la elaboración de un plan de acción, donde vuelve a subrayarse la importancia de salvaguardar el patrimonio cultural y natural, especialmente el inmaterial, y se pone de relieve la tradición de los pueblos indígenas. El patrimonio, por tanto, se reafirma como un elemento destacado en la defensa

⁷ El nombre del Informe es *Nuestro futuro común*, más conocido como Informe Brundtland por el apellido de la noruega Gro Harlem Brundtland, coordinadora de dicho documento. Fue realizado por encargo de la ONU y se define por primera vez el “desarrollo sustentable” (o sostenible). Su influencia fue notoria para el cambio de modelo de desarrollo defendido por la ONU y adoptado por numerosas naciones.

del multiculturalismo y, además, adquiere un papel más relevante al considerarse parte de los derechos culturales, vinculado al desarrollo sostenible.

Ante las críticas a las *Recomendaciones sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular* (UNESCO, 1989) y teniendo en cuenta que el término “patrimonio cultural inmaterial” (PCI) ya se utilizaba en varios documentos, destacando la importancia del mismo, en el año 2003 se procede a realizar la *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. El objetivo de este documento es equiparar en cuanto a importancia al patrimonio inmaterial y al material, ya protegido por la convención del año 72. Es, de igual forma, una manera de equipar grandes culturas – en el sentido más numeral o cuantitativo del término “grande”–, cuyas obras materiales representaban la mayoría de la lista del patrimonio, con las culturas indígenas, para quienes lo inmaterial adquiere un lugar predominante. En este marco de transformación de las Naciones Unidas, reconociendo de forma práctica la igualdad de las culturas, se aprobarán en el 2005 el *Convenio sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales* (UNESCO) y, en el 2007, la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas* (ONU).⁸

La *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial* es, por tanto, el principal instrumento normativo internacional relativo a este tema. Dicho documento define el PCI como:

[...] los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible (UNESCO, 2003: artículo 2).

⁸ Esta declaración, que veremos detalladamente en el capítulo 2 de esta tesis, reconoce los pueblos indígenas como sujeto colectivo de derecho.

Por su parte, la “salvaguardia” son “las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del patrimonio cultural inmaterial, comprendidas la identificación, documentación, investigación, preservación, protección, promoción, valorización, transmisión - básicamente a través de la enseñanza formal y no formal- y revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos” (ibídem).

La convención prevé, de igual manera que en la del año 72, que se realicen inventarios por los Estados Parte. Estos inventarios se consideran uno de los principales instrumentos, complementados con una política adecuada que incluya instituciones dedicadas a la documentación, protección y difusión del patrimonio inmaterial. En el plano internacional se considera la puesta en marcha de dos listas: *Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad* y la *Lista del Patrimonio Cultural Inmaterial que requiere Medidas Urgentes de Salvaguardia*.

Cherif Khaznadar⁹ señala las dificultades para la aplicación de esta convención como un instrumento que realmente proteja el patrimonio de los pueblos. Khaznadar considera que la propia naturaleza de la UNESCO, una institución con fines políticos y diplomáticos, hace que prevalezca la búsqueda de consensos por encima de los criterios científicos. De esta forma, muchos acuerdos se basan en generalidades, con el fin de no entrar en conflicto con los Estados Parte que, así, pueden aplicar la norma con una enorme variedad de criterios (2011: 25-27). La función original de la lista, que era “salvaguardar” bienes en peligro, queda relegada por la “representatividad”: el objetivo principal es, por tanto, obtener un reconocimiento de prestigio con fines de difusión del patrimonio. Por último, Khaznadar señala el riesgo de “museificación” de las culturas vivas que son reconocidas como patrimonio, al prevalecer un concepto de conservación ligado a los patrimonios materiales (ibídem: 29). Estos aspectos, sin duda, plantean problemas reales para la protección del patrimonio inmaterial.

El hecho de que el patrimonio inmaterial surja tomando como modelo el patrimonio material provoca muchos de los problemas que actualmente enfrenta. El patrimonio material se consolidó originalmente con propósitos de protección y conservación. No obstante, proteger y conservar el patrimonio inmaterial es mucho más complejo, por la sencilla razón de que el cambio es parte de su esencia y su pervivencia. Así, una conservación en términos similares a los planteados por el patrimonio material, provoca el efecto contrario: se estereotipan algunos rasgos, se extrae de su contexto

⁹ Expresidente de la Asamblea de Estados Parte. Ha ocupado numerosos cargos relacionados con la cultura y la UNESCO, entre ellos, vicepresidente de la Comisión Nacional Francesa para la UNESCO.

cultural y se condena a la desaparición al eliminar su significado social. Así, en el caso del patrimonio inmaterial, la pervivencia de las tradiciones tiene que venir dada por políticas que favorezcan que el entorno social pueda mantenerlas y fomentar su investigación, conocimiento y difusión. El reconocimiento internacional (o el nacional cuando las legislaciones lo permiten) puede ayudar al mantenimiento de la tradición, aunque también puede tener el efecto contrario, al convertirlo en foco de atención turística y cosificar aspectos que viven en la costumbre de los pueblos.

1.2. El patrimonio cultural y natural en el sistema normativo mexicano

México es un país muy complejo. La UNESCO le reconoce como uno de los tres países con mayor diversidad biológica y ocupa el 7º lugar en diversidad cultural. Se rige por un sistema federal, de forma que cuenta con un marco normativo federal y 31 estatales, además del propio del Distrito Federal. Aquí, la *Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas* (Congreso de los Estados Unidos Mexicanos, 1972), constituye el marco legal de referencia para la gestión del patrimonio cultural material. El patrimonio natural se rige por la *Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente* (Congreso de los Estados Unidos Mexicanos, 1988). En el caso del patrimonio inmaterial, México no tiene una legislación específica. No obstante, en las reformas constitucionales de los años 1992 y 2001 se reconoció su importancia a raíz del cambio constitucional donde se protegen los derechos culturales de los ciudadanos mexicanos y en especial de los pueblos indígenas. México es, además, signatario desde el año 2005 de la convención de la UNESCO sobre el patrimonio cultural inmaterial. Junto con estas leyes, hay una serie de instituciones cuyos programas abordan el tratamiento del patrimonio: en primer lugar, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que en el año 2001 sustituyó al Instituto Nacional Indigenista (INI); la Secretaría de Turismo (SECTUR), la cual dispone del programa *Pueblos Mágicos*, donde determinadas localidades son identificadas con dicha etiqueta con fines turísticos, pero que se trata de conjuntos con importancia histórica o artística; por último, el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), poderoso organismo que concentra las facultades sobre el patrimonio cultural material, en coordinación con el Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), que es el encargado de los considerados bienes artísticos.

Para estudiar el caso del pueblo *wixarika*, referido a su patrimonio, debemos tener en cuenta que dicho pueblo se encuentra distribuido entre los estados de Nayarit, Jalisco, Durango y Zacatecas. Además, cuenta con lugares sagrados de especial importancia en el estado de San Luis Potosí. En este apartado, analizaremos las leyes mexicanas sobre patrimonio, centrándonos en aquellas de alcance federal, por ser el marco general en el que se deben inscribir las leyes estatales. Estas últimas, solo las mencionaremos dentro del estudio de caso, cuando sean relevantes para el mismo.

Los distintos países han ido generando sus propuestas jurídicas propias, así como una política cultural con respecto al patrimonio. Éste está fuertemente ligado a la construcción de identidades y es por ello que los Estados nacionales han cuidado mucho del mismo. En el caso de México, como el de muchos otros, las políticas patrimoniales han sido orientadas a la creación de una identidad común, al menos hasta comienzos de este siglo. Actualmente, se observa una reorientación para hacer del patrimonio una fuente de riqueza, especialmente relacionada con el turismo.

1.2.1. La legislación mexicana sobre el patrimonio cultural

La identidad mexicana comienza a forjarse a partir de la Independencia. En busca de unas raíces comunes, distintas a las europeas, las “antigüedades mexicanas”, es decir, aquellas que pertenecieron a las grandes civilizaciones precolombinas, comienzan a tomar prestigio y a ser interpretadas como un rasgo distintivo de la nación mexicana, en contraposición a la política cultural colonial que no solo había negado, sino que había contribuido a la destrucción del legado de las culturas indígenas históricas. En este sentido, México irá desarrollando una política cultural propia, que se codificará en distintos textos jurídicos. En cada uno de ellos, el objeto de protección, que se centra en el patrimonio material, irá cambiando de acuerdo al contexto político y social en el que se genera.

En 1897 se aprueba la *Ley sobre Monumentos Arqueológicos*, donde se identifican dos tipos de bienes protegidos. Por un lado, los monumentos arqueológicos, identificados como “las ruinas de ciudades, las Casas Grandes, las habitaciones trogloditas, las fortificaciones, los palacios, templos, pirámides, rocas esculpidas o con inscripciones, y en general, todos los edificios que, bajo cualquier aspecto, sean interesantes para el estudio de la civilización e historia de los antiguos pobladores de México” (Congreso de los Estados Unidos Mexicanos, 1897: artículo 2). Por otro lado, se menciona que “las

antigüedades mexicanas, códices, ídolos, amuletos y demás objetos o cosas muebles que el Ejecutivo Federal estime como interesantes para el estudio de la civilización e historia de los aborígenes y antiguos pobladores de América y especialmente de México, no podrán ser exportados sin autorización legal” (ibídem: artículo 6). Así, empiezan a considerar otro tipo de bienes como importantes para la nación mexicana. No obstante, el aspecto más interesante es esta mención de “antiguos pobladores de México” o “antigüedades mexicanas” (ibídem: artículo 8), que definen como los bienes protegidos del patrimonio precolombino.

En la ley de 1914 (*Ley sobre Conservación de Monumentos Históricos y Artísticos y Bellezas Naturales*) comienzan a aparecer una serie de rasgos que han permanecido en el moderno concepto de patrimonio. En el preámbulo de la ley se hace mención al carácter universal del patrimonio (“monumentos, edificios y objetos artísticos e históricos constituyen un patrimonio cultural universal que los pueblos deben conservar y cuidar empeñosamente”), además de que se señala la importancia de este patrimonio para comprender la historia de los mismos, es decir, “la evolución de los pueblos”.

En el artículo 1 de esta ley se declara “la utilidad pública” de estos bienes para la nación, “la de los que existen actualmente y la de los que lleguen a existir en lo sucesivo”. Además, se señala un organismo a cargo de la vigilancia de los mismos (Inspección Pública de Monumentos) y, por primera vez, se incluye el patrimonio natural (“bellezas naturales” en el capítulo IV), al que se somete a esta misma ley. En 1916, la *Ley sobre Conservación de Monumentos, Edificios, Templos y Objetos Históricos o Artísticos*, mantiene los conceptos anteriores, pero añade el concepto “templos”, para destacar la importancia de estos monumentos que habían alcanzado un notable prestigio más allá de las fronteras de México.

La ley de 1930, *sobre Protección y Conservación de Monumentos y Bellezas Naturales* se muestra especialmente preocupada por el conflicto existente entre la propiedad privada y la propiedad estatal de los bienes. Además en esta ley surge un nuevo espacio de protección, el de las “poblaciones típicas o pintorescas”, claro antecedente de la actual denominación de Pueblos Mágicos. Asimismo, se continúa desarrollando el organismo que debe hacer cumplir la ley, en este caso el Departamento de Monumentos Artísticos, Arqueológicos e Históricos (Capítulo IX), con propósitos de catalogación, documentación, investigación, publicación y difusión.

Sólo cuatro años más tarde se promulga la *Ley sobre Protección y Conservación de Monumentos Arqueológicos e Históricos, Poblaciones Típicas y Lugares de Belleza*

Natural, donde se diferencia entre monumentos arqueológicos, definidos como “todos los vestigios de las civilizaciones aborígenes, anteriores a la consumación de la conquista” (Congreso de los Estados Unidos Mexicanos, 1934: preámbulo) y los monumentos históricos, que son los posteriores a la conquista “cuya conservación sea de interés público, por cualquiera de las dos circunstancias siguientes: a) Por estar vinculados a nuestra historia política o social b) Porque su excepcional valor artístico o arquitectónico los haga exponentes de la historia de la cultura” (ibídem).

Esta ley permanecerá vigente por cuatro décadas, cuando se establece la *Ley Federal del Patrimonio Cultural de la Nación* (Congreso de los Estados Unidos Mexicanos, 1970). Rafael Tovar y de Teresa señala la innovación que supone esta ley:

[...] que recoge en su mismo nombre la noción de “patrimonio cultural” y le confiere un amplio contenido que comprende desde el patrimonio monumental (arquitectónico) propiamente dicho hasta el musical, el filmico y el cinematográfico, pasando por el artístico, documental, bibliográfico, hemerográfico, cartográfico, científico, paleontológico, numismático, etc. En el lapso de medio siglo se había pasado de una noción que colocaba nítidamente el acento sobre la herencia arquitectónica y en menor medida sobre la plástica y las artes aplicadas, a otra inclinada a una concepción universal del conocimiento, la creatividad y los testimonios y registros humanos (2013, [1997]: 95).

Sólo dos años después, se aprueba la *Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas* (Congreso de los Estados Unidos Mexicanos, 1972), actualmente vigente, y cuya última reforma se realizó en junio de 2014. Esta ley, a diferencia de la anterior, limita el objeto de su protección al patrimonio material (sin nombrarlo de esta manera), dejando fuera tanto los aspectos inmateriales como naturales, que habían estado considerados en otros antecedentes.

Además, retoma la idea de un patrimonio precolombino, que define como “arqueológico” y un patrimonio “histórico”, posterior a la conquista. Añade también un patrimonio “artístico”, que deja bajo la supervisión del Instituto Nacional de Bienes Artísticos y Literarios (INBA). La definición de estos patrimonios se realiza, curiosamente, sin nombrarlos como tales:

Artículo 28 – Son monumentos arqueológicos los bienes muebles e inmuebles, producto de culturas anteriores al establecimiento de la hispánica en el territorio nacional, así como los restos humanos, de la flora y de la fauna, relacionados con esas culturas.

(...)

Artículo 33 – Son monumentos artísticos los bienes muebles e inmuebles que revistan valor estético relevante. Para determinar el valor estético relevante de algún bien se atenderá a cualquiera de las siguientes características: representatividad, inserción en determinada corriente estilística, grado de innovación, materiales y técnicas utilizadas y otras análogas.

(...)

Artículo 35 – Son monumentos históricos los bienes vinculados con la historia de la nación, a partir del establecimiento de la cultura hispánica en el país, en los términos de la declaratoria respectiva o por determinación de la ley (ibídem)

En el Capítulo V “De la competencia” se señala que el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) es competente en materia de monumentos y zonas de monumentos arqueológicos e históricos y el INBA lo es en materia de monumentos y zonas de monumentos artísticos. El carácter arqueológico tiene prioridad sobre el histórico y este, a su vez, sobre el artístico.

Por último, nos gustaría destacar de esta ley el papel prioritario que adquiere el Instituto Nacional de Antropología e Historia, que se consolida como el agente para labores de difusión (ibídem: artículo 2), autorización de terceras partes en la defensa del patrimonio (ibídem), restauración y conservación (ibídem: artículo 5), recaudación (ibídem: artículo 7), gestiones para la devolución de bienes en el extranjero (ibídem: artículo 16), rescates (ibídem: artículo 18), control del registro de bienes (ibídem: artículo 21), otorgamientos de permisos para transporte, exhibición o reproducción (ibídem: artículo 29), realización o autorización de trabajos de exploración y prospección (ibídem: artículo 30), así como la suspensión y sanciones de los mismos (ibídem: artículo 32). Esta ley nos lleva a preguntarnos dónde quedan los otros aspectos relevantes del patrimonio, contemplados tanto en las legislaciones anteriores como en el campo internacional: llama la atención cómo entre la definición de monumentos arqueológicos e históricos, se pierde el patrimonio de los grupos indígenas contemporáneos, quienes quedan excluidos de esta legislación, ya que no corresponden a lo que las instituciones definen como el pasado arqueológico o el histórico: uno relativo al mundo prehispánico y el otro a la tradición hispánica. Además, es importante considerar el poder que se otorga al Instituto Nacional de Antropología e Historia en el campo de control de estos bienes, al concentrar

en un mismo órgano las labores de investigación, supervisión, educación, difusión y concesión de permisos.

1.2.2. El Patrimonio Cultural Inmaterial en México

La identidad mexicana se basa en el hombre mestizo, idealizado como el heredero de las grandes culturas precolombinas, sin relación con los indígenas contemporáneos. El Estado liberal decimonónico consideraba que el indígena debía ir desapareciendo, así como sus rasgos culturales, bajo un mestizo uniforme y único que daría estabilidad al nuevo Estado. Así, es el mestizo el que se apropia de las raíces de las civilizaciones precolombinas, especialmente la azteca, de la que se consideran herederos, interpretando los cuatro siglos de colonización como un paréntesis en las que el pueblo fue tomado por extranjeros.

Esta “raza mestiza” se convertirá en algo distintivo de la nación mexicana, donde se asignan valores positivos a los cruces entre los distintos grupos étnicos que conforman la nación mexicana, pero se pone en un segundo plano al indígena real que, según esta idea, iría hacia un proceso de extinción. Esta visión de la nación mestiza, por encima de la nación multicultural, permanecería hasta tiempos muy recientes. De hecho, no es hasta la reforma de 1992 cuando México se reconocería a sí mismo como un Estado multicultural. Es imposible no dar un papel predominante al mundo indígena cuando se abordan los temas de patrimonio inmaterial y de derechos culturales, especialmente al referirnos a un país como México, donde se existen al menos 89 lenguas indígenas, según datos del INEGI. En este país, además, mientras el indígena histórico e idealizado se convertía en emblema de la mexicanidad, el indígena real sufre altos grados de marginación y ha sido constantemente expoliado.

El reconocimiento de la multiculturalidad fue dándose poco a poco. Así, en el año 1982 se funda el Museo Nacional de las Culturas Populares, ideado por el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla y cuya finalidad era reconocer la diversidad cultural y étnica de México. En esta misma línea, dependiente del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA), se funda la Dirección General de Culturas Populares (actualmente Dirección General de Culturas Populares e Indígenas) cuyo objetivo es “el estudio, conservación, difusión y desarrollo de las culturas populares e indígenas de

México”.¹⁰ Esta dirección general es la encargada del Programa de Patrimonio Inmaterial, incluyendo la elaboración del inventario que solicita la UNESCO a cada país. Como hemos dicho anteriormente, México no dispone de una legislación específica dedicada al patrimonio inmaterial, no obstante, la constitución mexicana, en sus artículos 2 y 4 hace mención a los derechos de los pueblos indígenas y a los derechos culturales de todos los ciudadanos. Además, cuenta con la *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas* del año 2003 (la última reforma es del 2011), donde se reconoce a estas lenguas patrimonio de los mexicanos y se regula su protección, conocimiento y promoción.

El Programa de Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) cuenta en estos momentos con una lista de 249 elementos patrimoniales o recursos, entre los que se encuentra la ruta a Wirikuta; así como 12 declaratorias emitidas por las autoridades locales estatales, que se integran en un “inventario nacional”.¹¹

Además de este programa, es imprescindible señalar otra institución mexicana, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que tiene una posición muy relevante en la gestión de este patrimonio. En el tercer capítulo, abordaremos más detalladamente este instituto y sus políticas, no obstante es importante señalar que entre sus objetivos está “preservar la cultura de los pueblos indígenas como patrimonio nacional y elemento articulador de la acción institucional”.¹² El CDI ha jugado y juega un papel muy importante en el patrimonio de los pueblos indígenas. De hecho, es a partir de su iniciativa que se gestionó ante la UNESCO el expediente para incluir la peregrinación a Wirikuta en la Lista de Salvaguardia, expediente que fue rechazado en su momento. Es la institución a la que acuden los indígenas para relacionarse con el Estado y, al mismo tiempo, el principal agente de implantación de medidas desarrollistas.

Con relación a este CDI, debo señalar por último la relevancia que ha tenido en México y la aceptación entre la población, más allá de los programas culturales que se han desarrollado. De hecho, como veremos, la falta de legislación nacional reguladora y la desconfianza hacia las autoridades nacionales, han hecho que los pueblos indígenas

¹⁰ <http://www.culturaspopulareseindigenas.gob.mx/cp/index.php/quienes-somos.html>. Consultado el 20 de enero de 2015

¹¹ <http://www.culturaspopulareseindigenas.gob.mx/cp/index.php/inventario.html>. Consultado el 20 de enero de 2015

¹² http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=4. Consultado el 20 de enero de 2015

busquen la relación directa con las instancias internacionales, en un intento muchas veces de protegerse de sus propias instituciones.

1.2.3. El Patrimonio natural

México es uno de los países con mayor biodiversidad del planeta. Ocupa el tercer lugar en biodiversidad, por detrás de Brasil y Colombia. Cuenta con seis zonas ecológicas: tropical cálido-húmeda, tropical cálido-subhúmeda, templada húmeda, templada subhúmeda, zona árida y semiárida y la zona fría. Además, hay dos unidades más, la zona de aguas continentales y la franja costera. Del total de 1.4 millones de especies descritas en el mundo, entre el 10 y 12% se encuentran en México (Toledo, 2013 [1997]: 112, 113, 122). Esta diversidad biológica, esta riqueza del patrimonio natural, puede ser descrita desde, al menos, tres perspectivas. Además de la biológica, tiene una importancia económica, ya que de sus recursos naturales se extraen alimentos y materias primas para satisfacer las necesidades de la población y, a la vez, generar riqueza para diferentes industrias (farmacéutica, industrial, biotecnología, etc.). La tercera perspectiva, de especial relevancia para nuestro trabajo, es la cultural: “la diversidad biológica opera como una fuente de inspiración para la creación de mitos, sueños, religiones, percepciones, ideas, conocimientos y cosmovisiones y toma cuerpo en las innumerables expresiones culturales de los habitantes rurales del país” (ibídem: 129).

Así pues, la defensa del patrimonio natural, está ligado profundamente al patrimonio cultural y ambos conforman un patrimonio conjunto, que se afecta profundamente. Los cambios en uno influyen en el otro, se afectan y transforman recíprocamente. En el caso que analizaremos en este texto, el del pueblo *wixarika*, es difícil establecer líneas claras de separación entre ambos patrimonios y, desde luego, parece imposible emitir resoluciones de apoyo a uno, sin tener en cuenta el otro.

La *Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente* tiene, entre otros, los siguientes objetivos:

- I.- Garantizar el derecho de toda persona a vivir en un medio ambiente sano para su desarrollo, salud y bienestar;
- II.- Definir los principios de la política ambiental y los instrumentos para su aplicación;
- III.- La preservación, la restauración y el mejoramiento del ambiente;

IV.- La preservación y protección de la biodiversidad, así como el establecimiento y administración de las áreas naturales protegidas;

V.- El aprovechamiento sustentable, la preservación y, en su caso, la restauración del suelo, el agua y los demás recursos naturales, de manera que sean compatibles la obtención de beneficios económicos y las actividades de la sociedad con la preservación de los ecosistemas;

VI.- La prevención y el control de la contaminación del aire, agua y suelo (Congreso de los Estados Unidos Mexicanos, 1988: artículo 1)

Esta ley está inspirada en una serie de principios, que han sufrido modificaciones en 1996, 2000 y 2012, para adaptarse a los enfoques de desarrollo sustentable, en la línea promovida por las instancias internacionales, donde se reconoce expresamente el papel de la mujer, la erradicación de la pobreza, la participación comunitaria, la responsabilidad global y la educación ambiental (ibídem: artículo 15)

Además, hay tres aspectos que consideramos especialmente relevantes. En primer lugar, se dice que los ecosistemas figuran como “patrimonio común de la sociedad y de su equilibrio dependen la vida y las posibilidades productivas del país” (ibídem: artículo 15, I). Este reconocimiento de los ecosistemas como patrimonio implica necesariamente una política de conservación y restauración de aquellos que se encuentren en peligro y sean considerados especialmente relevantes. Se promueve para ello una catalogación de áreas naturales protegidas: reservas de la biosfera, parques nacionales, monumentos naturales, áreas de protección de recursos naturales, áreas de protección de flora y fauna, santuarios, parques, reservas y zonas de conservación ecológica estatales o municipales, así como áreas destinadas voluntariamente a la conservación (ibídem: artículo 46, II). El objetivo de estas áreas protegidas es la preservación y conservación de ambientes naturales y especies silvestres. También se mencionan explícitamente “los entornos naturales de zonas, monumentos y vestigios arqueológicos, históricos y artísticos, así como zonas turísticas, y otras áreas de importancia para la recreación, la cultura e identidad nacionales y de los pueblos indígenas” (ibídem: artículo 45).

Estas zonas protegidas tendrán restringidas las actividades a realizar en las mismas, según su importancia, de acuerdo a la clasificación que podemos observar en el cuadro 1. Esta clasificación, que pretende conjugar la protección del medio ambiente con la explotación de recursos, a la hora de su aplicación puede ser complicada, ya que, como

veremos en el caso de Wirikuta, en los espacios protegidos muchas veces confluyen intereses sociales diversos que pueden hacer difícil una clasificación de este tipo.

Zonas	Sub zonas	Definición	Actividades permitidas
NÚCLEO (preservación de los ecosistemas y su funcionalidad a mediano y largo plazo)	Protección	Superficies que han sufrido muy poca alteración. Ecosistemas relevantes o frágiles. Hábitats críticos, fenómenos naturales, que requieren de un cuidado especial para asegurar su conservación a largo plazo.	monitoreo del ambiente investigación científica no invasiva
	Uso restringido	Superficies en buen estado de conservación donde se busca mantener las condiciones actuales de los ecosistemas, e incluso mejorarlas en los sitios que así se requieran,	Actividades de aprovechamiento que no modifiquen los ecosistemas y que se encuentren sujetas a estrictas medidas de control. Actividades de educación ambiental y turismo de bajo impacto ambiental, que no impliquen modificaciones de las características o condiciones naturales originales.
AMORTIGUAMIENTO (actividades de aprovechamiento hacia el desarrollo sustentable, creando a las condiciones necesarias para lograr la conservación de los ecosistemas a largo plazo).	Preservación	Superficies en buen estado de conservación que contienen ecosistemas relevantes o frágiles, o fenómenos naturales relevantes, en las que el desarrollo de actividades requiere de un manejo específico, para lograr su adecuada preservación.	Actividades productivas de bajo impacto ambiental promovidas por las comunidades locales o con su participación.
	Uso Tradicional	Superficies donde los recursos naturales han sido aprovechados de manera tradicional y continua, sin ocasionar alteraciones significativas en el ecosistema. Están relacionadas particularmente con la satisfacción de las necesidades socioeconómicas y culturales de los habitantes del área protegida.	Actividades productivas de bajo impacto (pesca artesanal, aprovechamiento para necesidades económicas básicas) utilizando métodos tradicionales enfocados a la sustentabilidad.
	Aprovechamiento sustentable de	Superficies en las que los recursos naturales pueden ser aprovechados, y que, por motivos de uso y conservación de sus ecosistemas a largo plazo, es necesario que todas las actividades productivas, se efectúen bajo esquemas de aprovechamiento sustentable	Aprovechamiento y manejo de los recursos naturales renovables, aprovechamiento de fauna silvestre.

Aprovechamiento sustentable de ecosistemas	Aquellas superficies con usos agrícolas, pesqueros y pecuarios actuales.	Actividades agrícolas, pesqueras y pecuarias de baja intensidad y actividades de pesquería artesanal, agroforestería y silvopastoriles siempre y cuando sean compatibles con las acciones de conservación del área.
Aprovechamiento especial	Aquellas superficies generalmente de extensión reducida, con presencia de recursos naturales que son esenciales para el desarrollo social, y que deben ser explotadas sin deteriorar el ecosistema, modificar el paisaje de forma sustancial, ni causar impactos ambientales irreversibles en los elementos naturales que conformen.	Instalación de infraestructura o explotación de recursos naturales, que generen beneficios públicos, que guarden armonía con el paisaje, no provoquen desequilibrio ecológico.
Uso Público	Aquellas superficies que presentan atractivos naturales para la realización de actividades de recreación y esparcimiento, en donde es posible mantener concentraciones de visitantes, en los límites que se determinen con base en la capacidad de carga de los ecosistemas.	Construcción de instalaciones para el desarrollo de servicios de apoyo al turismo, a la investigación y monitoreo del ambiente, y la educación ambiental, congruentes con los propósitos de protección y manejo de cada área natural protegida.
Asentamientos humanos	Superficies donde se ha llevado a cabo una modificación sustancial o desaparición de los ecosistemas originales, debido al desarrollo de asentamientos humanos, previos a la declaratoria del área protegida.	Las propias de los asentamientos humanos.
Recuperación	Aquellas superficies en las que los recursos naturales han resultado severamente alterados o modificados, y que serán objeto de programas de recuperación y rehabilitación, por lo que no deberán continuar las actividades que llevaron a dicha alteración.	Actividades de rehabilitación, especies nativas de la región o en su caso, especies compatibles con el funcionamiento y la estructura de los ecosistemas originales.

Cuadro 1. Esquema sobre las posibilidades de zonificación recogidas en la *Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente*.

En segundo lugar se expresa “el derecho de las comunidades, incluyendo a los pueblos indígenas, a la protección, preservación, uso y aprovechamiento sustentable de los recursos naturales y la salvaguarda y uso de la biodiversidad, de acuerdo a lo que determine la presente Ley y otros ordenamientos aplicables” (ibídem: artículo 45, XII). Aunque no se menciona el poder de decisión de estos grupos sobre dichos recursos, se indica que se debe promover su participación para el establecimiento, administración y

manejo de las áreas protegidas (ibídem: artículo 47) y tomar en cuenta su opinión en la declaratoria de las mismas (ibídem: artículo 58, III). Insisto, la ley no va más allá y no reconoce el poder de decisión sobre sus recursos, tal y como se promueve en los ordenamientos internacionales. Por último, inspirado en el derecho al desarrollo, del que hablaremos en capítulo 3, se indica que “Toda persona tiene derecho a disfrutar de un ambiente adecuado para su desarrollo, salud y bienestar” (ibídem: artículo 15, X).

1.3. El desarrollo del concepto patrimonio en las ciencias sociales: reflexión sobre sus aspectos esenciales

La difusión internacional que ha alcanzado la noción de “patrimonio” ha dado una nueva dimensión a este término. Esta difusión, como hemos visto en el apartado 1.1 ha ido incorporando nuevos aspectos, con el objetivo de trascender la propuesta original, más materialista y occidentalista. La transformación del término, más allá de motivaciones políticas y diplomáticas que hemos observado en los dos apartados anteriores, tiene que ver también con las reflexiones que se han hecho desde las ciencias sociales.

En primer lugar, un rasgo esencial del patrimonio desde sus orígenes es la relación que mantiene con la historia, su legitimador principal. Las reflexiones en torno a memoria e historia y cómo funcionan éstas dentro de las diferentes sociedades nos permitirán abordar posteriormente el estudio de caso. En segundo lugar, la identificación entre cultura y patrimonio, contextualizada por la antropología, amplía notablemente el ámbito de aquello que puede ser patrimonializable. Del mismo modo, las reflexiones en torno al concepto de cultura y la relación entre cultura y naturaleza son importantes. Por último, el proceso de lo que Llorenç Prats (1991) llama “la activación patrimonial”, es decir, los criterios que llevan a elegir unos rasgos sobre otros de los universos de aspectos patrimonializables. La activación de patrimonios, según este mismo autor puede darse por parte de poderes públicos, poderes informales o sociedad civil. Siguiendo a Prats (1997: 47), podemos apreciar dos tipos de lógicas de activación: por un lado, la ideológica-identitaria y por otro la económica (o turístico-comercial). La primera está relacionada con el patrimonio como derecho cultural. La segunda con las propuestas de desarrollo económico, que perciben el patrimonio como un recurso.

1.3.1. Patrimonio, memoria e historia

Patrimonio e historia están íntimamente relacionados. Considero que la función principal del patrimonio es precisamente generar vínculos entre las sociedades con su pasado, a través del presente (el objeto, el bien, el espacio natural o la tradición) con un propósito de perdurar en el futuro. Es una selección de rasgos que permiten ir escribiendo la historia para mostrar un punto de vista determinado de nuestra cultura a las generaciones futuras. Adquiere, así una relación con el pasado, al que reivindica como su raíz cultural, una relación con el presente, de tipo identitaria y un propósito de trascender, dejando “una herencia” que les represente. Teniendo esto en cuenta, ¿qué sucede en aquellas sociedades donde la relación con el pasado no es de tipo histórica?

El historiador francés Pierre Nora (1989), se refiere a la memoria de las “llamadas sociedades arcaicas o primitivas” como una memoria integrada, en constante y espontánea actualización, sin el ancla de un pasado, que reinventa la tradición, y que enlaza su historia con sus ancestros, con un tiempo mítico, sin que existan aparentes discontinuidades entre ellos. Por su parte, la memoria de las que él llama “sociedades modernas” es un retazo de momentos históricos. Para Nora, la historia es la aniquiladora de la memoria:

Memory is life borne by living societies founded in its name. It remains in permanent evolution, open to the dialectic of remembering and forgetting, unconscious of its successive deformation, vulnerable to manipulation and appropriation, susceptible to being long dormant and periodically revived. History, is the reconstruction, always problematic and incomplete of what is no longer. Memory is a perpetually actual phenomenon, a bond tying us to the eternal present; history is a representation of the past (1989: 8).

Para Nora es precisamente la eliminación de la memoria por parte de la historia la que hace que surja la necesidad de los “*lieux de mémoire*”, o “lugares de memoria”, espacios, bienes o monumentos donde la memoria cristaliza y permite a la sociedad moderna generar vínculos con su pasado para revivirlo y contribuir a fortalecer las identidades (ibídem: 7). Son, por tanto, unidades significativas (materiales o inmateriales), que fungen como elementos simbólicos donde se acumula la memoria de una comunidad.

Por su parte, Eric Hobsbawm (2002 [1983]), utiliza la expresión “la invención de la tradición” para describir a los procesos de formalización y ritualización de nuevas tradiciones que toman como referencia el pasado, al que se vinculan a través de la repetición. Estas tradiciones tienen principalmente tres objetivos: a) la cohesión social o identificación del grupo, b) la legitimización de instituciones, estatus o relaciones de autoridad y c) la socialización de creencias, valores o convenciones. En el proceso de análisis de estas nuevas tradiciones, Hobsbawm diferencia tradición de costumbre y de rutina o convención. La costumbre es algo vivo “motor y engranaje”, que está sometido al cambio, aunque esté vinculado a lo precedente. La rutina o convención, tiene una función técnica más que ideológica, cambia constantemente justificado por las necesidades. La tradición se reviste de invariabilidad, con alusiones a un pasado, real o inventado, que se repite. Tiene, además, un significado ritual o una función simbólica. Hobsbawm señala como el declive de la costumbre transforma invariablemente la tradición con la que habitualmente está relacionada. Para él, las sociedades tradicionales se vinculan con la costumbre y la invención de tradiciones está fuertemente ligada a la justificación de los cambios.

Ambos autores analizan sus propuestas en relación con el Estado nación, Nora en Francia y Hobsbawm en el caso de Inglaterra y Alemania. Estas sociedades modernas son diferentes de lo que Nora llama “sociedades arcaicas”, donde la memoria predomina sobre la historia. Hobsbawm las llama “sociedades tradicionales”, donde la costumbre predomina sobre la tradición. En ambos casos, señalan que los procesos de vinculación e identidad en estas sociedades “arcaicas” o “tradicionales” son vivos, cambiantes y permiten que los grupos estén en constante relación con su historia, sin necesidad de generar nuevos mecanismos para crear o fortalecer identidades.

Esta distinción entre lo que vamos a definir como memoria colectiva e historia, ha sido abordada por numerosos historiadores. Como memoria colectiva definimos la descripción y ordenación de los hechos sobre la base de la propia tradición (Le Goff 1991 [1977]: 136). La historia por su parte, contaría al menos con dos divisiones: el devenir histórico, que es la sucesión de hechos, una realidad a la que es imposible acceder de forma integral, y la Historia, como disciplina científica que proporciona una selección y explicación de estos hechos. En este sentido, la Historia, retomando el concepto de Le Goff, sería la descripción y ordenación de los hechos desde la tradición científica occidental. Así, en el caso de la memoria colectiva, no habría interés en diferenciar entre aquello perteneciente al mito o al devenir histórico, de forma que muchas veces se cuentan

con relatos híbridos entre ambos. En el caso de la Historia, sin embargo, es importante ofrecer explicaciones que nos acerquen al devenir histórico. En este sentido, nos resulta útil el término de memoria étnica de Leroi-Gourhan (en Le Goff 1991 [1977]), que hace referencia a la memoria de los pueblos. Desde nuestro punto de vista, esta memoria étnica, estaría integrada por la memoria colectiva, el devenir histórico y la Historia. Así pues, sobre ese devenir histórico, habría sociedades donde la memoria colectiva juega un papel más importante que la Historia y otras, donde la Historia ejerce el vínculo principal con el pasado. Mientras que la memoria colectiva se basa en la oralidad, el mito y el prestigio de aquellos que transmiten este conocimiento, la Historia se basa en la escritura, el documento o prueba material del relato y el prestigio del método. Además, en la memoria colectiva, el cambio y la transformación, lo que Le Goff llama “la memoria creadora”, juega un papel esencial. En la Historia, es la posibilidad de acercarse lo más posible al devenir histórico lo que le da sentido. Si para la memoria colectiva es importante que el conocimiento sea mantenido en el grupo, a veces celosamente, defendido del otro y transmitido solamente a aquellos que le son propios; la historia se realiza indistintamente por miembros del grupo o por personas ajenas a él. Además, ésta última busca imponerse a otras versiones del devenir histórico escribiéndose, para que esa versión sea lo más difundida posible.

1.3.2. La revolución patrimonial

Según Le Goff (1991 [1977]: 227) hay dos tipos de materiales que conforman la historia: los documentos y los monumentos. El documento era aquello que debido a los devenires de la historia había llegado hasta nosotros. El monumento por el contrario estaba construido por un poder y había una intencionalidad tanto en su realización como en su uso y en los mecanismos que habían hecho que perdurara. La corriente de la Nueva Historia, de la que Le Goff es uno de sus principales teóricos, reivindica “la revolución documental”. Si en un primer momento el documento era sólo un escrito, se produjo una transformación al ampliar aquello que se podía considerar documento. En palabras de Febvre el documento es “todo eso que, perteneciendo al hombre, depende del hombre, sirve al hombre, expresa al hombre, demuestra la presencia, la actividad, los gustos y los modos de ser del hombre” (en *ibidem*, 231). Pero la verdadera revolución es posterior, cuando se realiza una crítica del nuevo documento, superando la idea de que no había una intencionalidad en su creación o en la forma en la que ha llegado hasta nosotros.

Siguiendo a Paul Zumthor (en *ibídem*, 236), algunos documentos pasan a ser considerados monumentos. Esta diferenciación viene dada por la intención con la que fue creado el documento. Según Zumthor, aquellos documentos donde un poder ha intervenido, bien en su creación, bien en su conservación, deben ser tratados como monumentos. Le Goff va más a allá y considera que todo documento debe ser tratado como un documento/monumento:

El documento no es una mercancía estancada del pasado; es un producto de la sociedad que lo ha fabricado según los vínculos de las fuerzas que en ellas retenían el poder. Solo el análisis del documento en cuanto monumento permite a la memoria colectiva recuperarlo y al historiador usarlo científicamente, es decir, con pleno conocimiento de causa (*ibídem*: 236).

Si en un primer momento el patrimonio cultural estaba constituido exclusivamente de monumentos, la influencia de la antropología y la ampliación del concepto de documento a cualquier forma de expresión humana y, posteriormente, la consideración de estos documentos como monumentos, hacen que cualquier aspecto cultural pueda ser considerado “patrimonializable”. Ahora bien, si esto es así, ¿por qué algunos patrimonios se activan y otros no?

Esta ampliación del concepto de documento, es directamente heredera de la ampliación del concepto de cultura, que proviene de la antropología. Si todo aquello relacionado con el ser humano puede ser considerado cultura, también puede ser un documento/monumento para la reconstrucción de su historia y, por tanto, cualquier aspecto relacionado con el hombre es parte de su patrimonio. Este proceso que –parafraseando a Le Goff– aquí llamaré “revolución patrimonial” fue gestándose de forma progresiva, desde distintos organismos internacionales y nacionales. Llorenç Prats (1997: 58) destaca los trabajos de la Mission du Patrimoine Ethnologique, instituida por el Gobierno de Francia en 1980. Dichos trabajos llevaron a una definición de patrimonio etnológico en 1990 donde se identifica plenamente este con la cultura:

El patrimonio etnológico de un país comprende los modos específicos de existencia material y de organización social de los grupos que lo componen, sus conocimientos, su representación del mundo y, de manera general, los elementos que funda la identidad de cada grupo social y lo diferencian de los demás (*ibídem*: 59).

Este concepto sigue la misma línea que se irá prescribiendo la UNESCO, con la inclusión dentro del concepto de patrimonio de otras manifestaciones culturales más allá de la materialidad. Así, “no existe otro patrimonio que la misma cultura y los grandes elementos y activaciones patrimoniales, así como los parámetros de legitimación patrimonial, no son más que construcciones culturales, que, como tales, forman parte del patrimonio etnológico, o, mejor dicho, del “patrimonio cultural” en su recto sentido” (ibídem: 60).

De esta forma, y retomando a Le Goff, así como el documento había dejado de ser un texto escrito para ampliarse a todo aquello que pudiera dar cuenta del ser humano, el patrimonio dejó de incluir únicamente aspectos materiales grandiosos, para convertirse en cualquier rasgo de la sociedad.

Prats señala como los criterios de selección de este enorme universo vendrían dados por la naturaleza, la historia y el genio creativo. Estos tres criterios serían como las aristas de un triángulo, dentro del cual se encontraría todo aquellos que es “patrimonializable”. La activación de un determinado referente patrimonial implicaría escoger este referente y exponerlo. Esto, señala el mismo autor, “equivale a articular un discurso que quedará avalado por la sacralidad de los referentes” (ibídem: 32).

Esta revolución patrimonial se produce en el contexto ideológico del multiculturalismo, donde el patrimonio como algo ligado exclusivamente al bien monumental tradicional deja de tener sentido, ya que ofrece una versión muy limitada del mundo. Sin embargo, el patrimonio identificado con cultura, permite incorporar visiones de otras sociedades donde la memoria colectiva ocupa un lugar predominante sobre la historia. La verdadera revolución consiste en que no interesa contar únicamente la versión occidental del mundo, sino que se quiere dar cabida a las versiones locales de éste. De esta forma, el patrimonio trasciende su visión histórica para asumir otra más antropológica. Esto implica, que los elementos que forman parte de la memoria colectiva de los pueblos, comienzan a ser vistos como patrimonio también.

Así, podemos definir este conjunto de transformaciones como una “revolución patrimonial”, para referirnos al proceso de cambios vividos en este campo desde los años 80 a la actualidad y que implican: a) un cambio conceptual al identificar patrimonio cultural con el concepto antropológico de cultura; b) un reconocimiento de nuevos poderes capaces de activar los patrimonios; y c) nuevos criterios en la activación del mismo, motivados tanto por el reconocimiento de los derechos culturales (patrimonio

como símbolo identitario) como por una nueva visión economicista (patrimonio como motor de desarrollo).

1.3.3. La activación patrimonial: criterios, autenticidad y conservación

La revolución de la que hablamos se vive esencialmente en el campo del patrimonio cultural, pero no olvidamos que también existe el patrimonio natural. En este sentido, como hemos visto líneas arriba Llorenç Prats señala tres criterios legitimadores del patrimonio: naturaleza, historia e inspiración creativa, que “vienen a ser como los lados de un triángulo dentro del cual se integran todos los elementos potencialmente patrimonializables [...] Para constituirse en patrimonios, o, mejor, en repertorios patrimoniales, deben ser activados” (1991: 27).

Siguiendo a este mismo autor, estos criterios legitimadores son permanentes, pero los criterios de activación de patrimonios se transforman con el tiempo. En este sentido, Prats señala dos agentes activadores de patrimonio: el poder político, tanto el legalmente constituido como el alternativo (informal, oposición), y la sociedad civil, aunque en este caso, siempre requerirá algún tipo de sanción por un poder: “Sin poder, podríamos decir, no existe patrimonio” (1997: 35).

Con respecto a los criterios de activación, como hemos visto, Prats señala el identitario-ideológico y el turístico-comercial. Desde nuestra perspectiva, el identitario deriva del reconocimiento de derechos culturales y tiene que ver con el carácter simbólico del patrimonio mientras, el turístico-comercial considera que el patrimonio puede y debe ser motor de desarrollo económico. Ambos criterios pueden trabajar conjuntamente, como veremos en el estudio de caso, sobre todo desde la propuesta de desarrollo sostenible, donde la identidad cultural se sitúa en el centro de la problemática. Prats señala, además, que en el caso de que ambos criterios de activación vayan de la mano, es habitual que entren en conflicto al responder a lógicas diferenciadas (1997: 47).

Dos aspectos más requieren nuestra atención: el problema de la autenticidad y el de la conservación, referidos a lo que la UNESCO llama “patrimonio intangible”. Estos dos aspectos son básicos en la concepción de patrimonio, como hemos visto en los apartados anteriores. No obstante, cuando se abre el concepto, costumbres, tradiciones y saberes técnicos pasan a formar parte del patrimonio potencial. En el caso del patrimonio cultural material y del natural, la autenticidad y la conservación están claramente definidos. Las acciones encaminadas a ello también pueden ser reguladas. Pero, cuando

se incorpora el elemento “inmaterial”, nos encontramos que no tiene un sentido claro la aplicación de este criterio: ¿qué costumbre puede ser considerada más auténtica que otra? Además, teniendo en cuenta que estos elementos se mueven en el campo de la memoria colectiva, que por definición es cambiante, ¿qué significa conservar?

Ambos factores, autenticidad y conservación, son complicados de observar y aplicar a un patrimonio inmaterial. Al registrar una forma determinada de una costumbre, se para el tiempo para ésta, se fosiliza y, utilizando la terminología de Hobsbawn, se convierte por tanto en una tradición. Esto atenta contra la naturaleza misma de la costumbre, ya que para mantener su vigencia debe estar en transformación. Al reglamentarse, al optar por una forma determinada, se corre el riesgo por tanto de su fosilización y de que una determinada modalidad sea considerada la “auténtica” por encima de otras muchas formas de la misma costumbre.

En relación con el estudio de los mitos, Levi-Strauss (1994 [1958]: 241) señala que “no existe versión «verdadera» de la cual las otras serían solamente copias o ecos deformados. Todas las versiones pertenecen al mito”. Esto mismo podría ser aplicado al patrimonio: no existe una versión de una costumbre que sea más “auténtica” que otras. Una costumbre se conforma de todas sus versiones. Paradójicamente, mantener la autenticidad de una costumbre suele conducirnos a buscar esa “versión verdadera”, creando un producto artificial, mediante la descontextualización y recontextualización de las costumbres, pasando a formar parte de lo que Hobsbawn llama tradiciones inventadas. Este riesgo, es cada vez más evidente, ya que suele haber una propuesta de espectacularización de las costumbres y tradiciones, con el objetivo de difundir y hacer más atractivo el patrimonio para las poblaciones ajenas a éstas. Es decir, al activar estos patrimonios, es muy habitual que se saquen del espacio de la memoria colectiva donde se encontraban y comiencen a funcionar dentro de dinámicas más propias del pensamiento histórico, donde se registra, se fija y se difunde.

La conservación, por tanto, no parece funcional en estos casos. Como diría Prats, “La cultura, en sus distintas expresiones, es cambiante y éste es un hecho inevitable, no se puede obligar a nadie a vivir como sus antepasados en nombre de la conservación del patrimonio cultural” (1991: 62). En este sentido, Prats asume que ya que la cultura no puede conservarse, el patrimonio cultural debería ser, sobre todo, conocimiento: “No podemos conservar la cultura, ni su conocimiento, sino, únicamente, parte de este conocimiento que, lo queramos o no, vendrá determinado por criterios e intereses utilitarios y presentistas. Este sí que es el patrimonio cultural que podemos aspirar a

conservar y transmitir” (ibídem: 63). Si bien esta propuesta es más realista, no se ajusta a los intereses de los grupos de poder y de las propias sociedades, que buscan conservar no sólo el conocimiento como algo etéreo, sino monumentos y espacios, formas y saberes, prácticas y rituales, en un complejo entramado de patrimonios que muchas veces funcionan como eliminadores de aquello que tratan de proteger.

Capítulo 2. El patrimonio dentro de los derechos humanos: multiculturalismo e identidad

Como hemos visto en el capítulo anterior, el concepto de patrimonio ha ido transformándose. Si en un principio estaba ligado a criterios estéticos, principalmente, actualmente se ha adaptado a los planteamientos del multiculturalismo, presentándose como un instrumento para salvaguardar aspectos de relevancia cultural o natural de los distintos grupos sociales. El desarrollo sostenible, por una parte, y los derechos humanos, por otra, han ofrecido nuevos criterios para las activaciones patrimoniales, con el fin de hacerlas más representativas del mundo actual.

En ambos casos, los pueblos indígenas han sido un factor determinante para estos cambios, ya que son la esencia misma de la diversidad cultural y, al mismo tiempo, ejemplo de sociedades más respetuosas con el medio ambiente. El reconocimiento de la diversidad y del derecho a una identidad cultural propia de los grupos, se ha visto como un primer paso para la obtención de la autonomía de los pueblos, en un intento por parte de estos de controlar sus recursos y afianzar sus formas de vida. No obstante, como veremos, el multiculturalismo también recibe fuertes críticas por parte de quienes consideran que es una estrategia integracionista que puede llevar a la eliminación de formas culturales diferentes (véase Díaz Polanco, 2001: 55), o bien una postura propia de la cosmología occidental y que, por tanto, implica una postura etnocentrista (véase Descola, 2008 [2005]).

A continuación, realizaremos un repaso histórico sobre el reconocimiento de los derechos humanos y culturales a nivel internacional, así como de los pueblos indígenas. Continuaremos analizando el papel de los indígenas en las legislaciones nacionales americanas, centrándonos en los aspectos culturales, identitarios y, por supuesto, de gestión de su patrimonio. En este sentido, nos interesa especialmente el caso mexicano. Por último, analizaremos la repercusión de las teorías multiculturalistas, en las que están inspiradas las últimas legislaciones sobre el tema, así como sus críticas y propuestas desde las ciencias sociales.

2.1. Los derechos humanos: desarrollo de los derechos culturales y de los pueblos indígenas en el marco internacional

La Organización de las Naciones Unidas (ONU) ha sido el organismo que ha impulsado el reconocimiento de los derechos humanos a nivel mundial. Distintos mecanismos han ido gestándose en esta institución que, posteriormente, han sido asumidos por los distintos países a través de la firma de convenios. Así, la ONU se ha convertido en una referencia para los individuos y los pueblos que luchan por sus derechos políticos, culturales o sociales, de forma que es habitual que apelen a los derechos reconocidos por esta institución en sus luchas. Así, muchas reivindicaciones patrimoniales se basan en el derecho internacional. Es por ello que a continuación analizaremos el desarrollo de estos derechos, centrándonos en aquellos que abordan el tema del patrimonio o aspectos, como el reconocimiento de los pueblos como derecho colectivo o la autodeterminación, que se relacionan directamente con él.

2.1.1. La Carta Internacional de los Derechos Humanos

El 10 de diciembre de 1948 fue aprobada ante la Asamblea General de las Naciones Unidas la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (ONU, 1948). Esta declaración, que no forma parte del derecho internacional vinculante, se ha convertido en una referencia moral indispensable para cualquier trabajo sobre derechos humano. En ella se reconoce que todos los hombres y mujeres nacen libres e iguales en dignidad y derechos y que tienen derecho a la vida, la libertad y la seguridad de su persona, a la libertad de expresión, a no ser esclavizados, a un juicio justo y a la igualdad ante la ley. También a la libertad de circulación, a una nacionalidad, a disfrutar de la cultura, a contraer matrimonio y fundar una familia así como a un trabajo y a un salario igualitario.

Esta declaración, base de los derechos humanos, tiene su origen en el pensamiento liberal occidental y, como tal, está basado en los derechos del individuo. Como se menciona en ella, los derechos humanos son universales, indivisibles e interdependientes. Además, son progresivos. Esto significa que la fuerza de los derechos humanos radica en que son un cuerpo homogéneo y que el incumplimiento de uno sólo de estos derechos supone la violación de los otros, debido a la interdependencia de los mismos. Más aún, no puede haber retroceso en el reconocimiento de los mismos: estos se pueden ampliar

pero nunca reducirse. Estas normas son básicas para comprender la evolución y la aplicación de dichos derechos.

A partir de su aprobación, las Naciones Unidas han realizado numerosos tratados, estos sí de cumplimiento obligatorio para los firmantes, para profundizar en dichos derechos y reconocer otros. En el año 1976 entraron en vigor el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (ONU, 1966) junto con sus dos Protocolos Facultativos, y el *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (ONU, 1966). La Declaración, junto con esos dos pactos y sus protocolos, constituyen la Carta Internacional de Derechos Humanos.

A pesar de que el individuo continúa siendo la base de estos derechos, en el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* se reconoce el derecho a la libre determinación de los pueblos. Es, por tanto, el reconocimiento de un derecho colectivo el que abre esta carta. No obstante, no existe una definición sobre “pueblos”, lo que implica que pueda ser utilizado de muy diversas perspectivas. Este artículo es uno de los más polémicos, pero también constituye una de las primeras reivindicaciones de numerosas comunidades del mundo, que pueden ser consideradas pueblos por los rasgos socioculturales que comparten. En el segundo pacto vuelve hablarse de los pueblos, de su derecho a la libre determinación, como base de su desarrollo económico, social y cultural. Posteriormente se reconoce el derecho a un trabajo digno, de asociación sindical, de huelga, a la seguridad social, a la familia, a la alimentación, vestido, vivienda, a la salud física y mental y a la educación.

Estos dos pactos se irán fortaleciendo con más de 80 instrumentos legales (convenio, cartas, declaraciones) para la protección de los derechos humanos. Estos han ido puntualizando aspectos relacionados con poblaciones vulnerables (la mujer, el niño, los refugiados, trabajadores migratorios, etc.) o sobre acciones especialmente denigrantes hacia el ser humano (genocidio, discriminación racial, etc.), así como el reconocimiento de nuevos derechos surgidos de la propia dinámica del mundo, como el derecho al desarrollo, que analizaremos más detalladamente en el capítulo 3 de este trabajo.

2.1.2. La cultura como derecho

Los derechos culturales en la Carta de los Derechos Humanos están muy vagamente definidos. Se reconocen los siguientes derechos de la persona: “a) Participar en la vida cultural; b) Gozar de los beneficios del progreso científico de sus aplicaciones; c)

Beneficiarse de la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora” (ONU, 1966b: artículo 15). Además, se insta a los Estados Parte a adoptar las medidas necesarias para “la conservación, el desarrollo y la difusión de la ciencia y de la cultura” y respetar “la indispensable libertad para la investigación científica y para la actividad creadora (ibídem).

Esta mención supone un avance muy pobre para la enorme importancia del aspecto cultural. Desde nuestro punto de vista, la indefinición del término “cultura”, que en el momento de su promulgación se relacionaba con la cultura elitista, es lo que lleva a que este aspecto sea considerado secundario y se limite a aspectos patrimoniales, de derechos de autor o de transferencia de bienes. No obstante, como hemos visto en el primer capítulo, en la Conferencia de México (UNESCO, 1982), se acepta una nueva definición de cultura, mucho más amplia. Esta definición, influenciada por la antropología, implica que se otorga una mayor categoría de los derechos culturales, al convertirlo en algo fundamental para el ser humano. Implica también, una dimensión social de los mismos, que trascienden al individuo. Es a través del reconocimiento de la cultura y la diversidad cultural que debe empezar a pensarse en nuevos instrumentos de protección a los pueblos indígenas, paradigmas precisamente de dicha diversidad.

La Declaración sobre los Derechos de las Personas pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas (ONU, 1992) pretende dar un paso en el reconocimiento de la diversidad. Sin embargo, el sujeto de esta declaración son “las personas pertenecientes...”, es decir, si bien se reconocen los derechos a disfrutar “de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión, y a utilizar su propio idioma, en privado y en público, libremente y sin injerencia ni discriminación de ningún tipo” (ibídem: artículo 1), no se reconocen las colectividades como sujetos, algo que será fundamental para los pueblos indígenas.

2.1.3. La singularidad de los pueblos indígenas

Unos años antes, en 1989 se aprueba el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989), una de las agencias de la ONU, que se convertirá en una referencia de la “cuestión indígena”. Dicho convenio constituye hasta la reciente aprobación en 2007 de la *Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas* el único marco internacional para la protección de los indígenas como tales. Su origen se encuentra

en el Convenio 107 (OIT, 1957). Este documento reconocía el concepto de población indígena como colectividad, así como otros derechos específicos (posesión colectiva de tierra, educación en lengua materna, la tradición como fuente de derecho). Sin embargo, aunque dichos reconocimientos supusieron un avance en esa época, como bien señala Magdalena Gómez, “al buscarse la integración o asimilación a la sociedad nacional, esos reconocimientos perdían fuerza y se atentaba contra la supervivencia de los pueblos indígenas” (2006: 135).

En los años ochenta, las nuevas concepciones sobre derechos indígenas llevaron a la OIT a revisar este convenio y sustituirlo por el ya mencionado 169. Ya en el preámbulo, este convenio presenta declaraciones que responden a una reflexión que marca el cambio en la relación con estos pueblos. De esta forma se señala que “es aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación de las normas anteriores”; se reconocen “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”; se denuncia que en muchos países estos pueblos no gozan de sus derechos fundamentales y, por último, se recuerda la “contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad [...]” (OIT, 1989: preámbulo).

Este convenio aporta novedades en varios campos que, por su relevancia a nivel internacional y ante los propios Estados Parte merece la pena resaltar:

a) El concepto de pueblo indígena: se señalan como pueblos indígenas aquellos que descienden de poblaciones “que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que cualquier que se su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (ibídem: artículo 1). Además, se da un papel predominante a la propia conciencia que ellos tengan de sí mismo como indígenas. Por último, la OIT matiza que el uso del término pueblo no implica el reconocimiento de derechos referidos a la autodeterminación. Como hemos visto, ya en el preámbulo se había tocado este tema que es, sin duda, uno de los más espinosos.

b) El derecho a la participación política y a la consulta: los gobiernos deberán establecer los mecanismos adecuados para consultar a los pueblos en las

decisiones que les puedan afectar directamente (ibídem: artículo 6) Además, se enuncia el “derecho a decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo” (ibídem: artículo 7).

c) Normas relativas a la justicia: el derecho consuetudinario y las costumbres de los pueblos, que deberán tomarse en consideración al aplicar las legislaciones nacionales, así como al derecho a mantener sus costumbres e instituciones propias (ibídem: artículos 8 al 12).

d) El derecho a la tierra y al territorio: se aborda el tema de tierras y territorio, y se reconoce el derecho a disfrutar de aquellos que han sido ocupados tradicionalmente por estos pueblos (ibídem: parte II). Se mencionan expresamente los derechos a los recursos naturales y a los “a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos” (ibídem: artículo 15).

Además de estas novedades, es importante señalar que se enfatiza en varios momentos la importancia de la identidad social y cultural, sus costumbres, tradiciones e instituciones, así como su medio ambiente y recursos naturales, proponiendo medidas para reconocer y salvaguardar la singularidad de estos pueblos (ibídem: artículos 2, 4, 5, 7, 10, 13, 15, 22 y 23). El tratado, debido a las importantes novedades que presentaba y a los derechos que reconocía, fue ratificado por pocos países, que tenían la obligación de ponerlo en marcha. México fue uno de los primeros, en el año 1990, seguido de Noruega, Bolivia, Colombia, Paraguay, Perú, Honduras, Dinamarca, Guatemala, Costa Rica, Ecuador, Fiji, Países Bajos, Argentina, Brasil, Dominica y República Bolivariana de Venezuela. A pesar del escaso número de países que ratificaron el convenio, su importancia radica en que es el primer instrumento internacional que aborda de manera clara el tema indígena, reconociendo una serie de derechos fundamentales, entre ellos los derechos culturales. Su limitación principal es la ausencia del reconocimiento del derecho a la libre determinación, aunque sus recomendaciones sobre la participación y la capacidad de decisión de los pueblos sobre sus territorios son, como hemos visto, bastantes amplias.

En el año 2007 por fin se presenta la *Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas*, fruto de un arduo proceso negociador entre los pueblos indígenas y las naciones. Es un instrumento jurídico vinculante que, como señala Clavero rescata “la Declaración Universal para que sea lo que realmente no ha sido, universal [...] Gracias a la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos indígenas, todos los seres humanos podemos por fin ser iguales en derechos y así tenerlos virtualmente garantizados por

igual” (2009: 3). El texto contó con el voto en contra de cuatro importantes potencias: Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda y Australia, quienes mantenían objeciones sobre el reconocimiento de la autodeterminación, tierra y derechos sobre los recursos naturales o la posibilidad de que los pueblos indígenas tengan derecho de veto sobre ciertas medidas. Aun así, la declaración fue aprobada.

El documento comienza señalando una serie de premisas en el preámbulo que se centran en el reconocimiento de la igualdad de todos los pueblos, así como en la discriminación e injusticias de las que han sido objeto a lo largo de la historia. A partir de esta constatación, se desarrolla la declaración. En este sentido consideramos que hay tres aspectos básicos en torno a los que se articula: la colectividad como objeto de derecho, el reconocimiento del derecho de autodeterminación y el derecho a la igualdad de los pueblos, a ser diferentes y a la no discriminación. Además, dos teorías permean el documento: el multiculturalismo y el desarrollo sostenible.

El reconocimiento del pueblo como objeto de derecho, tiene una especial trascendencia, ya que responde a la propia concepción del mundo indígena. Los pueblos indígenas están presente como tales a lo largo de todo el documento, si bien se compagina este derecho colectivo con el individual: “como pueblos o como personas, al disfrute de todos los derechos humanos y las libertades fundamentales reconocidas por la Carta de las Naciones Unidas, la Declaración Universal de Derechos Humanos y la normativa internacional de los derechos humanos”.

El artículo 3 reconoce que “los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Derivado de este artículo, se encuentran el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a su autogobierno y al mantenimiento de sus propias estructuras sociales, económicas, jurídicas y políticas. El reconocimiento de este derecho es uno de los aspectos más polémicos, ya que los Estados consideran que puede implicar reconocer derechos a la independencia, pero también afecta a la gestión de los recursos en territorios prioritariamente indígenas, la inserción dentro del Estado de mecanismos para la participación de estas colectividades y el reconocimiento de otras fuentes de derecho. Además, la declaración subraya el derecho de estos pueblos a ser diferente y a mantener sus propias instituciones, sin que ello suponga un menoscabo de sus derechos fundamentales o de los que reconozcan los propios países, enalteciendo la diversidad cultural como riqueza de la humanidad:

Afirmando que los pueblos indígenas son iguales a todos los demás pueblos y reconociendo al mismo tiempo el derecho de todos los pueblos a ser diferentes, a considerarse a sí mismos diferentes y a ser respetados como tales,

Afirmando también que todos los pueblos contribuyen a la diversidad y riqueza de las civilizaciones y culturas, que constituyen el patrimonio común de la humanidad (ONU, 2007: preámbulo)

Teniendo en cuenta la trágica historia de estos pueblos, que llevan siglos enfrentando estrategias de exterminación, bien por la vía de la asimilación o bien por medio de la eliminación física, estos aspectos suponen un reconocimiento a la injusticia sufrida por los mismos, pero también sientan las bases para la consolidación de una sociedad pluriétnica.

Esta declaración, desde mi punto de vista, se basa esencialmente en el reconocimiento del derecho cultural, entendido este con base en una definición antropológica de cultura y en el espíritu de la diversidad cultural. El artículo 8 reconoce en este sentido el derecho de los pueblos indígenas “a no sufrir la asimilación forzada o la destrucción de su cultura” y la obligación de los Estados para prevenir y/o resarcir cualquier acción destinada “a privar a los pueblos y las personas indígenas de su integridad como pueblos distintos o de sus valores culturales o su identidad étnica”. Es interesante observar que la declaración presenta en casi todos sus artículos este mismo formato, por un lado se reconoce el derecho de los pueblos indígenas y por otro se obliga a los Estados a poner los medios reales para que el derecho pueda ser ejercido.

También se reconocen específicamente los derechos a “practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, utensilios, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas” (ibídem: artículo 11). Los derechos “a manifestar, practicar, desarrollar y enseñar sus tradiciones, costumbres y ceremonias espirituales y religiosas; a mantener y proteger sus lugares religiosos y culturales y a acceder a ellos privadamente; a utilizar y controlar sus objetos de culto, y a obtener la repatriación de sus restos humanos” (ibídem: artículo 12). Asimismo, reconocen los derechos “a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades,

lugares y personas y mantenerlos” (ibídem: artículo 13) y a que la “dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en la educación pública y los medios de información públicos” (ibídem: artículo 15).

Si bien este articulado hace referencia a aspectos culturales propios de estos pueblos, considero de especial relevancia los artículos 25, 26 y 31, donde no sólo se mencionan derechos sobre aspectos inmateriales, si no que estos se vinculan con el patrimonio material de dichos pueblos, indispensable para el mantenimiento de sus costumbres y tradiciones.

Artículo 25

Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado de otra forma y a asumir las responsabilidades que a ese respecto les incumben para con las generaciones venideras.

Artículo 26

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a las tierras, territorios y recursos que tradicionalmente han poseído, ocupado o de otra forma utilizado o adquirido.

2. Los pueblos indígenas tienen derecho a poseer, utilizar, desarrollar y controlar las tierras, territorios y recursos que poseen en razón de la propiedad tradicional u otra forma tradicional de ocupación o utilización, así como aquellos que hayan adquirido de otra forma.

(...)

Artículo 31

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos.

Este reconocimiento y la obligación de los Estados de legislar en favor del mismo, supone un cambio sustancial, ya que se inspira en la autodeterminación y en la capacidad de los pueblos de gestionar su propio patrimonio. Además, y si bien aquí no se indica, supone la base de posible conflictos con otros grupos humanos que pueden ocupar sus territorios

o que pueden estar haciendo uso de conocimientos tradicionales para desarrollar diseños o productos con fines comerciales. El caso del pueblo *wixarika*, que analizaremos más adelante es un ejemplo de esta situación, donde los derechos de los pueblos indígenas chocan con la realidad de otras comunidades.

Por último, y como mencionábamos en líneas anteriores, es preciso agregar que el desarrollo sostenible también está presente en esta declaración. Así, se señala que “los pueblos indígenas tienen derecho a determinar y a elaborar prioridades y estrategias para el ejercicio de su derecho al desarrollo. En particular, los pueblos indígenas tienen derecho a participar activamente en la elaboración y determinación de los programas de salud, vivienda y demás programas económicos y sociales que les conciernan y, en lo posible, a administrar esos programas mediante sus propias instituciones” (ibídem: artículo 23). Este reconocimiento se enmarca en la misma línea que la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo (ONU, 1986), asumiendo éste desde la perspectiva del Desarrollo Humano y Sostenible.

Este documento establece un antes y un después respecto al derecho internacional de los pueblos indígenas, no sólo por el documento en sí, sino porque además, estos pueblos participan en la generación del documento con en la ONU mediante un foro de discusión. Además, la protección de los derechos y la creación de los mecanismos para su puesta en marcha, les permiten contar con un instrumento para defender sus derechos y presionar a los Estados en la puesta en marcha de medidas que favorezcan sus intereses.

Ese mismo año, un grupo de expertos internacionales, reunidos en Friburgo, realizaron una *Declaración sobre los Derechos Culturales* (Meyer-Bisch, 1998). Esta declaración, que cuenta con el apoyo de la UNESCO, pero no forma parte de su cuerpo normativo, tiene como objetivo que pueda ser llevada ante la Asamblea General para su aprobación por la UNESCO. A pesar de que no cuenta con ese tipo de legitimidad, ha sido muy discutida y puede ser tomada como referencia para observar el alcance de los derechos culturales que abarcarían –según este grupo de expertos– los siguientes rubros: 1) identidad y patrimonio culturales, 2) comunidades culturales, 3) acceso y participación en la vida cultural, 4) educación y formación, 5) información y comunicación, 8) cooperación cultural. Además, en su apartado primero, hace una definición de tres aspectos básicos para la comprensión de los derechos culturales:

- a. El término "cultura" abarca los valores, las creencias, las convicciones, los idiomas, los saberes y las artes, las tradiciones, instituciones y modos de vida por medio

de los cuales una persona o un grupo expresa su humanidad y los significados que da a su existencia y a su desarrollo;

b. La expresión "identidad cultural" debe entenderse como el conjunto de referencias culturales por el cual una persona, individual o colectivamente, se define, se constituye, comunica y entiende ser reconocida en su dignidad ;

c. Por "comunidad cultural" se entiende un grupo de personas que comparten las referencias constitutivas de una identidad cultural común, que desean preservar y desarrollar (Meyer-Bisch, 1998).

Así, las normativas internacionales actuales comparten una serie de patrones comunes. Se asume el término de cultural desde la perspectiva antropológica, se reconocen los derechos colectivos y las teorías del multiculturalismo y el desarrollo sostenible. Todos estos se reproducen como la ideología dominante en estos momentos.

2.2. Los pueblos indígenas americanos y su reconocimiento jurídico: antecedentes históricos

América está formada por un gran mosaico de culturas y pueblos, incluyendo más de 400 grupos indígenas. Según las estadísticas del Banco Interamericano para el Desarrollo (BID) estos grupos suman entre 33 y 40 millones de personas, que se distribuyen a lo largo de todo el continente, destacando Perú y México, donde se calcula que se concentra más del 50% de la población total. (Deruyttere, 2001). Este dato es sólo una aproximación, ya que la ambigüedad del término "indígena" hace muy difícil levantar un padrón preciso de estos pueblos y sus habitantes. En América el peso de los grupos indígenas en la población de sus países es muy variable. Así, por ejemplo, en Bolivia representan a más del 60% de la población, mientras que en otros lugares no llegan al 1%.

Según instituciones como la Organización Internacional del Trabajo, la Organización de Estados Americanos o la ONU, se considera indígena a los descendientes de los habitantes originales de una región geográfica antes de su colonización, que han mantenido algunas o todas sus características lingüísticas, culturales y de organización. Además, se debe tener en cuenta cómo una persona se identifica a si misma. Es importante señalar que estos pueblos tienen una cultura diferenciada y que, por tanto, al referirnos a indígenas, catalogamos bajo un mismo término a sociedades muy heterogéneas dispersas por todo el mundo.

En el caso americano hay dos hitos que marcan el devenir histórico de estas culturas: la conquista por parte de los pueblos europeos y la independencia de las naciones americanas. En el presente texto solamente abordaremos el devenir de estos pueblos a partir de 1774, cuando Estados Unidos proclama su independencia y se abre un proceso histórico por el que el resto de los países americanos van a ir desligándose de sus colonias y formando nuevas naciones independientes, de corte liberal y constituyente. Estas normas fundamentales, como señala Clavero (2004: 313) son confeccionadas por una minoría blanca ilustrada de origen europeo. Las poblaciones indígenas, mayoritarias en algunos casos, fueron simplemente ignoradas y solamente contempladas con propósitos de asimilación.

2.2.1. Los pueblos indígenas en las naciones americanas independientes

En este contexto histórico, muchos pueblos indígenas permanecían independientes del poder colonial, conservando sus territorios y recursos, así como sus propias formas de vida. Algunos se encontraban en espacios de difícil acceso, lo que les había permitido mantenerse alejados del centralismo colonialista. Otros, se habían resistido por la fuerza de las armas y algunos incluso habían llegado a firmar tratados con España o Estados Unidos como forma de mantener su territorio. Sin embargo, las constituciones del XIX decidieron ignorar esas realidades y mantuvieron las ficticias fronteras colonialistas, que en realidad incluían territorios que nunca se habían dominado de facto, como es el caso del inmenso norte de México.

El discurso dominante en esos momentos será el de la civilización. Los pueblos indígenas son vistos como salvajes, incultos o ingenuos, carentes de orden y de capacidad para gobernarse. Desde los nacientes Estados consideran dos vías para abordar el problema: la asimilación o la exterminación. Así, la constitución de Perú de 1823 solicitaba al senado atraer a las tribus indígenas “a nuestra sociedad por medios pacíficos”, la argentina de 1853 “conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión de ellos al catolicismo” y la paraguaya de 1870 convertirlos “al cristianismo y a la civilización” (Clavero, 2006: 317).

Si bien algunas constituciones contemplaban la posibilidad de establecer regímenes especiales, como es el caso de Panamá o de Venezuela, sin excepción, los nuevos países se apropian como herederos de los imperios coloniales de territorios ocupados por grupos indígenas, que quedan de esta forma incluidos dentro de las fronteras

de los nuevos Estados. Además, se programa a través de las nuevas legislaciones un proceso de integración. Como diría Clavero, estamos ante:

[...] un acceso a una cultura con renuncia a la propia, un logro de derechos con pérdida de los propios, sin contarse con el consentimiento de la humanidad supuestamente interesada, pues se parte de entenderla como bárbara y así incapacitada. Y los términos del intercambio son absolutamente desiguales pues se pierden poderes sobre territorio, recursos y gobierno propios que pueden amparar los derechos individuales a cambio de unos derechos bajo poderes ajenos (Clavero, 2004: 320).

El caso de Estados Unidos es todavía más complejo ya que “la situación legal de los pueblos indígenas de los Estados Unidos, denominados oficialmente por el gobierno ‘nativos americanos’, no es tanto el resultado de un cuerpo legal y una política coherente y sostenida, sino que es producto de la evolución de las relaciones entre estos pueblos y el gobierno de los Estados Unidos, que ha resultado en un conjunto de leyes y políticas de distinta procedencia” (Zamudio, 2008: 1). La constitución apenas menciona a los indígenas en tres ocasiones y, en todas ellas, relacionadas con aspectos comerciales, como si fueran entidades ajenas. Tras los primeros tratados con las naciones indias, se pasó en 1871 a considerarlas parte de la nación y, por tanto, el gobierno federal se reservaba el derecho a legislar sobre ellas. Desde 1880 se trató de llevar a cabo una política de asimilación mediante la privatización de las reservas indias, donde se encontraban recluidos los indígenas. El proceso fue devastador, ya que en apenas 50 años su territorio se redujo de 55 millones de hectáreas a sólo 19. En los años siguientes las leyes del gobierno oscilarán entre el reconocimiento de la autonomía de las reservas y las políticas de asimilación. En Estados Unidos, las tribus son consideradas “naciones domésticas dependientes”, en las que el gobierno se reserva una relación de tutela. Así, se observan claras diferencias con América Latina en cuanto a la relación de estas naciones.

Volviendo al caso de América Latina, podemos observar que hay todo un discurso civilizatorio que busca un cambio en estas naciones para convertirlas a las formas europeas. Es interesante como dicho discurso no dista mucho del que habían intentado imponer los españoles. Ya en el siglo XX se conocerá bajo la etiqueta de “desarrollo”. Estos discursos, llámense evangelización, progreso o desarrollo, implican una concepción etnocéntrica de las sociedades europeas y sus herederos americanos, donde se consideran

a sí mismos superiores a otras culturas que no comparten su forma de ver el mundo. Además, los discursos no sólo se imponen desde el poder, sino que calan en toda la población, ya que la extensión de la civilización se presenta como un acto caritativo, que va a mejorar la vida otros pueblos. Esta concepción etnocéntrica del mundo se observa también en las primeras legislaciones sobre patrimonio, donde predomina la valoración estética de los aspectos materiales de las culturas.

2.2.2. La apropiación de las tierras y los recursos indígenas

El objeto central para el control de los pueblos durante la época de la colonia será la fuerza humana, es decir, el propio indígena. A principios del XIX y en las décadas posteriores, el control pretenderá ejercerse sobre el territorio y los recursos naturales. En este sentido hay dos factores fundamentales que abordar: el sentido de colectividad de las sociedades indígenas y su derecho a la autodeterminación. Como hemos visto, ninguno de estos dos aspectos será abordado por las primeras naciones americanas y, como bien señala Halperin Donghi, el problema se acrecienta para los indígenas a medida que se van consolidando las estructuras de las nuevas naciones:

Durante el periodo de 1850-1870 se produjeron más usurpaciones de tierra de las comunidades Indias que las que se habían ido produciendo desde la independencia, e incluso antes. Además, las reformas legales minaron la base jurídica de la existencia de estas comunidades, ya fuera porque impusieron la división patrimonial entre los miembros de la comunidad—que se convirtieron en propietarios con el derecho de vender las tierras, un derecho que no siempre se reconocía legalmente pero que de todas maneras podía practicarse--, o bien porque convirtieron la tierra comunal en usufructo del Estado (que entonces pudo venderla, junto con las otras tierras públicas, a particulares (1991: 39).

Un cambio fundamental en este sentido se observa en la constitución mexicana de 1917, en concreto, en el artículo 27 de la Constitución, uno de los más emblemáticos de dicho texto, ya que hacía frente a la “cuestión agraria”, que había servido de motor a la Revolución. Como veremos a continuación, si bien este artículo no se refiere de forma exclusiva a los indígenas, consagra la existencia de la propiedad colectiva, lo que abre una nueva vía para el reconocimiento de territorios indígenas. Así, en su punto VI, el

artículo señala “Los condueñazgos, rancherías, pueblos, congregaciones, tribus y demás corporaciones de población que de hecho o por derecho guarden el estado comunal, tendrán capacidad para disfrutar en común de las tierras, bosques y aguas que les pertenezcan o que les haya restituido o restituyesen [...]”. No obstante, con respecto a las aguas, terrenos no pertenecientes a particulares y otros recursos naturales, estos pertenecerán al patrimonio nacional de México y por tanto, su uso y disfrute se decidirá por las autoridades centrales (Gamboa y García, 2005: 8).

Otros Estados, que también arrastran conflictos internos, empiezan a adoptar medidas similares y así la constitución de Perú de 1920 reconoce los bienes de las comunidades indígenas como “imprescriptibles”. Más tarde, la constitución del año 1933 en ese mismo país señalará “que las comunidades indígenas tienen existencia legal y personería jurídica”. Bolivia, Ecuador, Guatemala y otros países continuarán por esta misma vía legal, donde por un lado se reconocen propiedades comunales y por otro a las comunidades. Estas constituciones imposibilitan a las comunidades a hacer uso de sus tierras como quieran, al considerarlas inalienables (Clavero, 2006: 321-322).

En 1992, en el contexto del quinto centenario de la conquista de América, la constitución mexicana sufrió dos reformas que atañían a los grupos indígenas. La primera, del artículo 4º, donde se adiciona el siguiente párrafo:

La Nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas. La ley protegerá y promoverá el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos, costumbres, recursos y formas específicas de organización social, y garantizará a sus integrantes el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. En los juicios y procedimientos agrarios en que aquellos sean parte, se tomarán en cuenta sus prácticas y costumbres jurídicas en los términos que establezca la ley.

La segunda en el fundamental artículo 27, que hemos analizado en páginas anteriores, y hace referencia a las posibilidades de enajenar las tierras, es decir, abre paso a la privatización de las propiedades comunales en la reforma del apartado IV: “La ley (...) establecerá los procedimientos por los cuales ejidatarios y comuneros podrán asociarse entre sí, con el Estado o con terceros y otorgar el uso de sus tierras”. Aunque se añade que “la ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos indígenas”, la realidad es que, como acertadamente señala Clavero, “esta ley nunca ha llegado, mientras que, en

cambio, han venido diligentes las leyes que abren espacio a dicho juego de intereses en el mercado” (2006: 323).

2.2.3. Los pueblos indígenas en las constituciones americanas actuales: el caso de México y el de Perú

A partir del año 2000 comienzan a observarse cambios más profundos en las constituciones americanas. Al igual que México son muchos otros los países latinoamericanos que, siguiendo las recomendaciones de la OIT comienzan a realizar cambios constitucionales. En líneas generales, podemos señalar tres tendencias constitucionales diferenciadas en América Latina de acuerdo con Barie (2003: 87).

1. Un primer grupo, compuesto por Belice, Chile, Guayana Francesa, Surinam y Uruguay donde las leyes no se ocupan específicamente de sus minorías étnicas. Estos países tienen una tradición legislativa anglosajona, tomando como ejemplo a EEUU, donde se suscriben pactos circunstanciales con los indígenas para regular su situación ante la tierra y los recursos.

2. Un segundo grupo (Costa Rica, El Salvador, Guyana y Honduras) donde la protección constitucional es puntual, muy desarticulada y generalmente con enfoques evolucionistas o integracionistas.

3. Un último grupo, formado por el resto de las naciones, donde se desarrolla una amplia legislación indigenista en el plano constitucional, se responsabilizan por sus comunidades y se fijan ciertas reglas para permitir la supervivencia de las culturas y la protección de las tierras. El principal problema que presenta este último grupo es la falta de mecanismos para que estas leyes sean efectivas.

En este último grupo, podemos observar dos casos representativos: el mexicano, que es un ejemplo claro de la influencia de la ideología multiculturalista y el boliviano, que refleja una nueva tendencia al reconocer un pluralismo jurídico dentro de la misma.

En el año 2001, México lleva a cabo una reforma del artículo 2^a de la Constitución para incluir a los pueblos indígenas como objeto de derecho y desglosar detalladamente sus derechos reconocidos por la constitución. Es importante apuntar el contexto histórico en el que se dan estos cambios: en pleno auge del movimiento zapatista, que reclamaban reconocimientos para los pueblos indígenas de México. El mencionado artículo tiene un preámbulo donde define a los pueblos indígenas y su papel dentro del Estado mexicano

y, además, reconoce su derecho a la libre determinación, dentro de “un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional”:

La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentada en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

Posteriormente, continúa desglosando estos derechos. En la primera parte, profundiza en los aspectos en los que las comunidades podrán ejercer esa libre determinación “y en consecuencia autonomía”: decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural, sistemas normativos, elección de autoridades, acceder a sus recursos y “preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad”. Estos aspectos, tendrán como límites la constitución mexicana y sus leyes. En la segunda parte del artículo 2º, se convoca a las instituciones a promover la igualdad de oportunidades y eliminar la discriminación y para ello “se establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos”.

Esta reforma fundamental de la constitución reconoce por primera vez los indígenas contemporáneos como parte sustancial de la nación. Es con base en este artículo que en México se reconoce el derecho de los pueblos indígenas a su patrimonio, a falta de una legislación específica sobre el tema. Este aspecto se completa con el artículo 4º,

modificado en el 2009, donde se garantiza el ejercicio de los derechos culturales a toda la población mexicana.

Por último, es necesario señalar la reforma del año 2011, cuando se modifica el artículo 1º para garantizar el ejercicio de los Derechos Humanos “reconocidos en esta Constitución y en los tratados internacionales de los que el Estado Mexicano sea parte (...)”. Esto pone al mismo nivel que la constitución los tratados internacionales vistos con anterioridad, fortaleciendo, al menos desde el punto de vista formal, la visión de derechos humanos en el país.

Esta constitución, como ya hemos dicho imbuida del espíritu multicultural, a pesar de reconocer distintas culturas y derechos de esas culturas, no es, en sí misma, un documento pluricultural, ya que la tradición que recoge es el positivismo jurídico. En este sentido, se podría considerar, tomando en cuenta las definiciones de Santos (en Cruz, 2014: 42-43), que estaría inspirada en el pluralismo jurídico clásico, donde los sistemas jurídicos son entidades independientes. En este caso, además, prevalecería siempre el sistema jurídico positivista, que señala los límites de los sistemas jurídicos indígenas.

El caso boliviano, que hemos mencionado anteriormente, supone una superación de esta visión, al ofrecer una propuesta de interlegalidad, dando cuenta de la “interacción, imbricación y mutua influencia” (Ibídem: 43) de las dos tradiciones en las que se basa: la cultura indígena y la tradición positivista occidental. En este caso, no se reconocen sus derechos en un artículo, sino que la constitución se enmarca en la tradición indígena. Esta Constitución Política del Estado de Bolivia se encuentra vigente desde el 7 de febrero de 2009. La Constitución comienza con el siguiente preámbulo, que reproducimos a continuación por su interés. Como podemos ver, ya no se trata de un reconocimiento de los pueblos indígenas como parte de un Estado plurinacional, como sucede en el caso de México, sino que la costumbre indígena se convierte en fuente de derecho. El lenguaje utilizado, las referencias culturales e históricas y los objetivos señalados parten de una concepción indígena de Bolivia:

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdes y flores. Poblamos la sagrada Madre Tierra con rostros diferentes y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia.

El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.

Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien, con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra, en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.

Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente, y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país.

Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia.

Así, la nueva constitución, ejemplo claro de pluralismo jurídico, establece, una cuota mínima de parlamentarios indígenas por circunscripción, reconocimiento oficial de sus instituciones y derecho al autogobierno y propiedad exclusiva de los indígenas en los recursos forestales de sus comunidades. Además, se reconoce al sistema judicial indígena campesino al mismo nivel que la justicia ordinaria, y se establece la creación de un nuevo Tribunal Constitucional con miembros de los dos sistemas. Muchos otros artículos de la constitución tienen en cuenta las reivindicaciones indígenas, prohibiendo la existencia de latifundios, protegiendo la producción de coca o abriendo nuevas vías de representación y participación. Pero además, las referencias al bienestar, a la creación de una economía sustentable y a un desarrollo humano son abundantes en el texto, lo que implica el reconocimiento del derecho al desarrollo, tal y como ha sido recogido en la declaración de la ONU.

A través de esta legislación, los pueblos indígenas pasan de ser un objeto pasivo en las instituciones y legislaciones nacionales e internacionales, a formar parte de estas y con ello aportar una serie de transformaciones fundamentales, que van en la línea de la interculturalidad de los Estados. Sin duda, el papel cada vez más activo que se ha asumido desde estos pueblos ha contribuido notoriamente a la creación de conceptos más amplios de desarrollo humano y sostenible. Así, son los propios pueblos quienes asumen estos preceptos, buscando un mayor bienestar de sus sociedades.

La identidad indígena, por tanto, refleja un modelo diferenciado de propuesta social y eso incluye su relación con su patrimonio. En este sentido, si bien se adoptan terminologías propias de la sociedad occidental, se utilizan para defender lo que los grupos indígenas consideran que son sus derechos. Esto implica una concepción amplia del patrimonio, el derecho a la autodeterminación y a opinar y decidir sobre el uso del mismo.

2.3. Identidad, multiculturalismo y patrimonio

El notable desarrollo del patrimonio en los últimos años deriva, parcialmente, de su carácter simbólico, de su capacidad de representar simbólicamente una identidad (Prats, 1991: 29) en medio de un mundo globalizado. La globalización es “la integración cada vez más estrecha de los países y los pueblos de mundo, producida por la enorme reducción de los costos del transporte y comunicación y el desmantelamiento de las barreras artificiales a los flujos de bienes, servicios, capitales, conocimientos y (en menor grado) personas a través de las fronteras” (Stiglitz, 2012 [2010]: 48). Este movimiento, ampliamente estudiado, trajo consigo una consecuencia inesperada: un repunte de los movimientos identitarios, especialmente a nivel local, de forma que la ideología multiculturalista se convirtió en parte de la misma globalización. Como señala Díaz-Polanco, “la globalización funciona más bien como una inmensa máquina de ‘inclusión’ universal que busca crear un espacio liso, sin rugosidades, en el que las identidades puedan deslizarse, articularse y circular en condiciones que sean favorables para el capital globalizado” (2011: 38).

2.3.1 Identidad e identificación

El término de identidad es, sin duda, uno de los más analizados desde las distintas disciplinas de las ciencias sociales. Zygmund Bauman hace notar cómo el espectacular interés por estudiar la identidad revela más del mundo moderno que los propios estudios sobre el tema (Bauman 2001: 162). Una forma sencilla de definir la identidad sería como el “sentido de singularidad que los individuos o los grupos desarrollan, basándose en la configuración de las características psicológicas, sociales y culturales que los distinguen de otros individuos o grupos” (Merril, 2001: 79). No obstante, esta definición, deja abiertas muchas posibilidades en el mundo actual. Hay, sin duda, muchos tipos de identidades.

Bauman (2001) relaciona la identidad con la comunidad. Así, mientras hay comunidades en el sentido más clásico del término, “del dogma comunitario” diría este autor, hay otras “de guardarropa” o “de carnaval” relacionadas con el mundo de la modernidad. Así, la comunidad original es algo que nos viene “dado”, relativo al hogar familiar, en el que uno ha nacido y/o se ha criado. Se relaciona con la etnicidad y se nos presenta de una forma casi natural, innata (ibídem: 183). Por su parte las comunidades “de guardarropa o carnaval” son efímeras:

[...] necesitan un espectáculo que atraiga el mismo interés latente de diferentes individuos, para reunirlos durante cierto tiempo en el que otros intereses, los que los separan en vez de unirlos, son temporariamente dejados de lado o silenciados. Los espectáculos, como ocasión de existencia de una comunidad de guardarropa, no fusionan los intereses individuales en un “interés grupal”: esos intereses no adquieren una nueva calidad al agruparse y la ilusión de situación compartida que proporciona el espectáculo no dura mucho más que la excitación provocada por la representación. Los espectáculos han remplazado la “causa común” [...] Un efecto que producen las comunidades de guardarropa/carnaval es impedir la condensación de las “genuinas” (es decir, duraderas y abarcadoras) comunidades, a las que imitan y a las que (falsamente) prometen reproducir o generar nuevamente. En cambio, lo que hacen es dispersar la energía de los impulsos sociales y contribuyen así a la perpetuación de una soledad que busca desesperada y vanamente alivio en los raros emprendimientos colectivos, concertados y armoniosos” (Bauman, 2004 [2000]: 211-212)

Consideramos útil retomar estas reflexiones de Bauman y relacionarlas con su definición de identidad y de identificación. Mientras que la primera está ligada con la pertenencia a una comunidad duradera, la segunda se relacionaría con una necesidad de adquirir su definición social, resolver un problema, es, por tanto, una actividad interminable, “líquida” (Bauman, 2001: 175).

En este sentido, tanto la identidad como la identificación tienen una relación peculiar con el patrimonio. La comunidad del dogma comunitario es la comunidad étnica o una comunidad imaginada siguiendo este patrón, por ejemplo un estado nación (Bauman, 2004 [2000]: 183). Estas comunidades comparten un patrimonio social. Como hemos visto, la pertenencia a la misma no puede elegirse, viene definida por una situación dada, ajena a la decisión personal del individuo. Estas comunidades tienen, además, una estrecha relación con un territorio definido y se producen relaciones de identidad con el mismo. Por otra parte, las comunidades de carnaval (o guardarropa) se generan a través de un proceso de identificación. Estas están marcadas por la decisión individual de sus miembros de pertenecer a las mismas y son efímeras. En este caso, los patrimonios pueden ser “el espectáculo” que menciona Bauman. Desde nuestra perspectiva, este “patrimonio” se convierte en un elemento aglutinador al que se asignan significados y que permiten que individuos se una en torno los mismos. Estas comunidades son abiertas y cualquiera puede formar parte de ellas.

Así, mientras las primeras están marcadas por la estabilidad, la permanencia, las normas, estas segundas son efímeras. Ahora bien, lo que observamos en el caso que estudiaremos en detalle en el capítulo cinco, referido a la defensa de Wirikuta, es la conformación de una “comunidad de carnaval” de la que forman parte individuos, pero también una comunidad étnica. Así, para los huicholes la defensa de su patrimonio es inevitable, ya que es un factor que les define como comunidad étnica; pero no lo es para los aliados mestizos, que la han adoptado como elemento aglutinador por diferentes consideraciones o intereses. Si para los primeros es un elemento de identidad, los segundos se han identificado con este lugar, según los términos de Bauman. Una de las características del mundo actual, y especialmente de la sociedad occidental sería la tendencia a ostentar identidades y/o identificaciones múltiples. Considero que si bien la identificación es una opción individual, la identidad es un derecho no sólo individual, sino también colectivo. El patrimonio, por tanto, sería parte de ese derecho colectivo al ser sustento, recurso y símbolo de las comunidades étnicas. Así pues, con el fin de

diferenciar estos dos tipos de relaciones, llamaré “sujetos patrimoniales” solamente a los grupos que mantienen relaciones de identidad con los patrimonios.

2.3.2. El multiculturalismo y la crítica ontologista

El multiculturalismo es la ideología dominante donde este juego de identidades e identificaciones se mueve con soltura. El multiculturalismo es un movimiento que reconoce la diversidad de expresiones culturales. Según Viveiros de Castro (2013 [2002]) sería la ideología dominante en las sociedades de tipo naturalista, como es el mundo occidental. Este autor, considera que esta ideología debe analizarse desde la dicotomía naturaleza-cultura, con la que él caracteriza dicha sociedad. Para ello, Viveiros de Castro retoma a Phillippe Descola, quien reflexiona sobre la teoría antropológica. Descola considera que el gran problema de la antropología es que ha basado sus estudios en la dicotomía naturaleza-cultura que “utilizados como indicios clasificatorios se refería siempre, implícitamente, a los campos ontológicos cubiertos por estas nociones en el occidente moderno” (2003 [2001]: 30). No obstante, Descola agrega:

[...] muchos pueblos no modernos parecen indiferentes frente a esta división ya que atribuyen a las entidades que nosotros llamamos naturales ciertas características de la vida social: animales, plantas, meteoros o elementos del relieve poseen un alma, es decir, una intencionalidad subjetiva, viven en comunidades organizadas según reglas, dominan las artes y técnicas de la humanidad y, en suma, son concebidos y tratados como personas (ibídem).

Él propone superar esta propuesta de análisis con base en otra, inspirada en “las formas y propiedades de los diferentes sistemas posibles de relación con el entorno humano y no humano”, es decir, “lo que pienso que soy y lo que pienso que son los otros” (ibídem: 32-33). Y destaca dos criterios determinantes: “la atribución a otro de una interioridad análoga a la mía y la atribución a otro de una materialidad análoga a la mía” (ibídem). Esta propuesta, que él define como una “breve visión de una vía alternativa” (ibídem) daría lugar a “cuatro grandes tipos de ontologías, es decir, sistemas de propiedades de los seres existentes, que sirven de punto de anclaje a formas cosmológicas, modelos de vínculo social y teorías de alteridad” (ibídem: 35).

Tipo de ontologías	Relaciones entre interioridad y materialidad del YO con el resto de los seres (humanos y no humanos).	
	Interioridad	Materialidad
Totemismo	Análoga	Análoga
Animismo	Análoga	Diferente
Analogismo	Diferente	Diferente
Naturalismo	Diferente	Análoga

Si bien considero que el esquema de Descola sobre las ontologías es demasiado rígido, su aportación acerca de la existencia de ontologías o cosmologías diferentes sirve para romper con el modelo etnocéntrico occidental y llevarnos a reflexionar acerca de la relación entre naturaleza y cultura, entre la interioridad y la fisicalidad de los seres que habitan el mundo.

El brasileño Eduardo Viveiros de Castro, retoma estos modelos para explicar detalladamente el caso particular del animismo en las sociedades amazónicas. Estas sociedades, según el autor, presentan “una unidad de espíritu y una diversidad de cuerpos. La cultura o el sujeto serían aquí la forma de lo universal; la naturaleza o el objeto, la forma de lo particular” (2013 [2002]: 418). Es decir, el espíritu correspondería a una forma interna humana que poseen todos los seres, cubiertos por una especie de envoltorio, una “ropa”. Esta forma interna es solo visible a los de la propia especie, además de a los chamanes. Algunos de estos seres, en especial los grandes depredadores y carnívoros, ven en mundo desde una perspectiva propia (tienen la capacidad de ocupar un punto de vista), donde ellos son el centro humano y ven el mundo en relación con este. Así, la forma del mundo cambia según el punto de vista que se ocupe.

En este sentido, desarrolla lo que él llama “perspectivismo amerindio”, cuya consecuencia política sería el “multinaturalismo”, opuesto al multiculturalismo visto anteriormente. En palabras del mismo antropólogo brasileño:

El perspectivismo no es un relativismo, sino un multinaturalismo. El relativismo cultural, un multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, que inciden sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. Una sola “cultura”,

múltiples “naturalezas; epistemología constante, ontología variable, el perspectivismo es un multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación (ibídem: 437).

Esta teoría tiene consecuencias directas en la política. El multiculturalismo se basa en la premisa de que todas las culturas son igualmente dignas, pero que comparten una misma naturaleza referida al hombre, que otorga a este una serie de derechos universales que le sitúan por encima de cualquier otra especie. No obstante, el multinaturalismo, nos habla de que ese consenso básico necesario para el multiculturalismo (el hombre es el mismo, las culturas son diferentes) no es un consenso, ya que otras sociedades pueden considerar que el espíritu humano pertenece a otras especies también, lo que nos llevaría a una ecología radical donde el hombre puede no ser definido como tal.

Esta diferente concepción de la vida humana puede incluso chocar con los derechos humanos universales. El caso que presenta la Rita Laura Segato referido al infanticidio en algunas sociedades amazónicas es muy significativo. La autora describe como en algunos pueblos “tiene sentido vivir cuando la vida es amena, sin excesivo sufrimiento ni para el individuo ni para la comunidad. Por eso se piensa que la vida de un niño nacido con defectos o sin un padre para colaborar con la madre en su protección será demasiado pesada como para ser vivida” (Segato, 2011: 364). En el caso de los yanomani, estudiado por el antropólogo Ivan Soares, se explica como el “parto acontece en el bosque, fuera de la aldea; en ese ambiente de retiro, fuera del contexto de la vida social, la madre tiene dos opciones: si no toca al bebé ni lo levanta en sus brazos, dejándolo en la tierra donde cayó, significa que este no ha sido acogido en el mundo de la cultura y las relaciones sociales y que no es, por lo tanto, humano. De esta forma, desde la perspectiva nativa no se puede decir que ha ocurrido homicidio”. (Segato, 2011: 365).

Esta situación entraña el conflicto de qué principio debe prevalecer: los derechos de los pueblos indígenas a ser culturalmente distintos, o el derecho del niño, del individuo, a la vida. Las legislaciones multiculturalistas actuales consideran que el límite de la autonomía de las culturas son los derechos humanos, por lo que el derecho a la vida debe prevalecer. No obstante, desde la postura multinaturalista, el concepto de vida humana de los yanomani, implicaría que no hay conflicto, ya que para ellos, este bebé no entró en el mundo de lo humano ya que todavía no tenía alma.

Pero este problema no es sólo una cuestión de distintas ontologías, según plantean los autores arriba mencionados, ya que en nuestra misma sociedad se cuestiona cuándo un embrión se convierte en ser humano. La ciencia occidental, base de la ontología

naturalista, no ha podido dar solución a este problema y mientras para muchos el momento en el que un individuo adquiere su categoría completa de ser humano es en el alumbramiento, otros consideran que se da en el momento mismo de la concepción (por ejemplo, la religión católica). Las distintas legislaciones nacionales señalan otros periodos (12 semanas, 22 semanas, etc.), según sus leyes sobre el aborto. Así, dentro de la sociedad occidental, no es posible consensuar cuando el hombre comienza a serlo. De igual forma, la consideración de individualidad y de personalidad que en la sociedad occidental se da a algunos animales, especialmente a los domésticos, asignándoles un nombre, cuidándoles y velando por salud, dándoles un lugar dentro de la familia, permitiría observar filtraciones de otras ontologías, según la definición de Descola, mostrando como, a pesar de la preminencia de una de ellas, hay muchas otras formas de concebir la relación con los seres que nos rodean.

Así como el concepto de vida humana es diferente, también lo es el de naturaleza. De ahí que la propuesta del desarrollo sostenible, también debiera ser analizada desde esta perspectiva. La propuesta de Viveiros de Castro, como forma política, derivaría en un ecologismo radical donde no se debe cuidar el medio ambiente como herencia, sino por el propio derecho de este a existir, ya que según estas sociedades, no existen una diferencia sustancial (interior) entre el ser humano y la naturaleza. De esta forma, el ser humano permanecería solamente como un interlocutor de los otros seres que habitan este mundo.

Las legislaciones analizadas, en todos los casos señalan a la Carta de las Naciones Unidas como el límite del ejercicio de los derechos, tanto en el contexto internacional como en las constituciones nacionales que recogen los principios básicos de dicha. Algunos autores señalan que el multiculturalismo es una especie de reverso positivo del neoliberalismo, pero que no deja de pertenecer a este sistema. Esto implica que “contiene una concepción de qué es la diversidad y cómo debe insertarse en el sistema de dominación [...] está henchido de principio y valores liberales que son su núcleo” (Díaz-Polanco: 54-55). Así, el multiculturalismo, al igual que el desarrollo, pertenecen al sistema liberal occidental (Héctor Díaz-Polanco diría que al neoliberalismo, o al “imperio), por tanto, la extensión de uno implica necesariamente la del otro, no pueden separarse de este. La extensión de uno, implica la del otro.

Otro forma de verlo, siguiendo a Descola y Viveiros de Castro, es que el multiculturalismo pertenece a una ontología naturalista. Esto implica el reconocimiento de una naturaleza única y una multiplicidad de culturas. Pero el ser humano, tiene también

una parte de “natural” (“fiscalidad”, diría Descola). Esa parte es la constante, la que queda protegida por los derechos naturales, que se otorgan simplemente por pertenecer a esta especie. Ahora bien, desde otras ontologías esa “naturaleza humana” no sería tan evidente ya que, como hemos visto en los ejemplos anteriores, ni siquiera hay un consenso acerca de cuándo comienza la vida humana o que define al ser humano.

Si desde el multiculturalismo, es decir, desde la perspectiva occidental, los derechos humanos otorgan a todas las distintas comunidades humanas un derecho a un patrimonio y a su disfrute, considerando este desde una perspectiva amplia ya desarrollada en el apartado anterior (material, inmaterial, cultural y natural), no queda claro qué es ese patrimonio. Si bien todas las culturas son etiquetadas como iguales, el Patrimonio Mundial sigue priorizando lo material y el listado sigue siendo representativo, no de las obras de occidente, pero sí de lo que occidente considera representativo del mundo y de la cultura. Así, al nombrar patrimonios indígenas dentro de estas listas, si bien la intención puede ser la de reconocer al otro, también se produce un acto de colonización, de apropiación del otro, en el que se resta valor a su comprensión del mundo para asimilarlo a la relación de la sociedad occidental con sus elementos culturales.

El concepto de multinaturalismo, abre otra vía de reflexión, ya que finalmente el patrimonio se identifica por su pertenencia a un grupo. No obstante, desde esta perspectiva, existirían otro tipo de entes, o almas, en la naturaleza, más allá del ser humano. Si consideramos la perspectiva animista, es difícil realizar una reflexión sobre el patrimonio, ya que el protagonismo del ser humano se relativiza al integrarlo en un entorno más amplio de seres. Alcanzar acuerdos sobre los usos de patrimonio entre grupos con diferentes de ontologías implicaría por tanto una alta capacidad de diálogo, de forma que el reconocimiento profundo del otro, no sólo la tolerancia, pudiera ser la base para generar patrimonios inter-ontológicos.

Así, el multiculturalismo pasaría de ser una teoría global a ser una teoría parcial, propia de la ontología occidental. No obstante, a pesar de las críticas y los límites del multiculturalismo es importante señalar que parte de su éxito radica, precisamente, en que reconoce y acepta la diversidad pero también en que tiene afanes universalistas, es decir, quiere ordenar el mundo de las distintas culturas y para ello ha generado instituciones internacionales, y términos como patrimonio, con legislaciones universalistas para proteger y ordenar la realidad. No obstante, ¿qué sucede si determinados grupos humanos no quieren formar parte de esta realidad? El multinaturalismo debe partir de la premisa

de que muchos grupos podrían no estar simplemente interesados en generar diálogos y mucho menos en que se reconocieran patrimonios difíciles de definir.

Las propuestas ontologistas, que proponen el reconocimiento de otras formas de conocimiento al mismo nivel que el conocimiento occidental (o naturalista), pecan a su vez de un fuerte occidentalismo, al pretender, una vez más, construir teorías universales, un defecto habitual de nuestra sociedad. No obstante, parte de un profundo reconocimiento del otro que es refrescante. Si bien la esencia del multiculturalismo es la igualdad de las culturas, la teoría de las ontologías da un paso más, al tratar esta relación en términos ontologías, no de relaciones culturales. El problema que nos enfrentamos es que los derechos humanos, el patrimonio y toda la legislación asociada a estos términos no dejan de ser, finalmente, construcciones occidentales generadas en la sociedad naturalista que han ido transformándose en el paradigma dominante del multiculturalismo.

Desde otra perspectiva, también debemos notar que son muchos los pueblos indígenas que han optado por acercarse a los derechos humanos como una forma de defender lo que ellos consideran suyo. En estos casos, los pueblos indígenas optan por dialogar con las instituciones modernas en sus mismos términos, apropiándose de esta forma de aquello que asumen puede serles útil. En este caso, ¿hablamos de colonización de la sociedad occidental, de renuncia o de simple pragmatismo por parte de estas culturas?

2.3.3. *Newagers*, neorrurales y otros movimientos “neo”

El multiculturalismo y esta modernidad de identidades e identificaciones, de las que habla Bauman, han propiciado además una serie de movimientos dentro de la sociedad occidental que reinterpretan los valores tradicionales de la misma y que de nuevo pueden cuestionar el papel predominante de una ontología en la sociedad. Algunos de estos, se establecen a través de la reinterpretación de culturas muy diversas, como es el caso del *New Age* (Nueva Era). Este movimiento nos interesa especialmente ya que es un agente importante de transformación en la relación del pueblo *wixarika* con su territorio, así como un ejemplo interesante de la convivencia de distintas ontologías dentro de una misma sociedad o, incluso, dentro de una misma persona.

La Nueva Era surge a finales de los años sesenta en países occidentales donde grupos provenientes de movimientos contraculturales retoman aspectos de búsqueda

espiritual personal y utopías universales, como una forma de generar un nuevo sistema, donde el cambio personal repercute en una relación más armónica con ellos mismos, con los otros y con la naturaleza. En esa búsqueda espiritual, se acude a religiones antiguas (como el budismo), a prácticas físicas (como el yoga) o a las drogas en un intento por conocerse mejor y adquirir nuevas formas de sabiduría. Pero también se sincretizan estos saberes con otros procedentes de la ecología, la psicología y las prácticas terapéuticas alternativas. Esta amalgama “no es tanto un discurso unificado, sino una matriz de sentido, o mejor dicho un ‘marco interpretativo’ basado en el principio ‘holístico’ a partir del cual la sacralización del *self* genera la sacralización del cosmos y los proyectos de autosuperación adquieren una dimensión potencial de transformación de su entorno y la conciencia universal” (De la Torre 2013).

La dificultad en definir qué es y qué no es Nueva Era, radica en que no responden a las características tradicionales de una religión: no disponen de centros institucionales y organizativamente no se asemejan ni a una iglesia ni a una secta. Además, los individuos practicantes no siempre se identifican como tales, ya que la popularización del término ha llevado a que se identifique peyorativamente en algunos sectores (Frigerio 2013: 53-54). Pero como señala Frigerio (2013, 54-57), no todo cabe dentro de la Nueva Era. Este autor destaca tres “núcleos” en torno a los cuales se pueden distinguir rasgos esenciales del mismo:

- 1) La existencia de un *sacred self* que debe desarrollarse, dentro de una visión holística que conecta la transformación individual con la social, la naturaleza y el cosmos
- 2) Organizativamente, la autonomía del sujeto ocupa el lugar principal. Cada persona elige aquellas prácticas que son positivas para su desarrollo personal. Se valora la “circulación permanente”, a través de relaciones efímeras y cambiantes que contribuyen a esa transformación positiva del individuo.
- 3) La valoración positiva de determinadas alteridades que han sido exotizadas o glorificadas (o al menos suficientemente incluidas en las narrativas dominantes).

No obstante, siguiendo a Carozzi (2000), Frigerio subraya como si bien se produce una inversión en la revaloración de aspectos que habían sido desprestigiados en siglos anteriores, se fortalece el esquema cultural occidental de naturaleza y cultura. La naturaleza se ve representada por las mujeres, los niños, las culturas indígenas, el cuerpo, la intuición o la espiritualidad como valores positivos, en contra del masculino, occidente, la mente, o la razón. Al mismo tiempo que se fortalece esta dicotomía, estos grupos

reconocen a seres no humanos como poseedores de un alma, como sería el caso de algunas ontologías indígenas.

Este movimiento ha ido adaptándose y transformándose en distintos lugares. En América Latina y, en concreto, en México está especialmente ligado a las identidades neoétnicas (De la Torre, 2013). De la Torre, señala tres ejemplos: los neoindios, la neomagia y el neochamanismo. En el primer caso, se prioriza un linaje imaginario con grupos ancestrales. El segundo, es una mezcla sincrética de prácticas tradicionales y religiosas que buscan la “curación” o la solución de algún problema. En el caso del neochamanismo, “se trata de prácticas chámánicas (de comunicación con el mundo de los espíritus) que estaban íntimamente relacionadas con las formas de transmisión del saber de las comunidades indígenas, y que hoy han sido integradas a los circuitos mercantiles neoesotéricos donde la magia se vende junto con recetas de superación personal” (De la Torre, 2013: 43).

Este movimiento es un buen ejemplo de nuevos problemas que se plantean con respecto al patrimonio, desde la perspectiva de la diversidad cultural y del multiculturalismo. Bajo el prefijo “neo” se incluyen una serie de movimientos que retoman aspectos tradicionales (religiosos o de conducta, entre otros) y los reinterpretan bajo una lógica de modernidad. Para todos ellos, en esta reconceptualización de su identidad personal y su identificación con grupos o formas que consideran ancestrales, el patrimonio juega un papel fundamental, ya que se reconceptualiza como lugares comunes, centros de una tradición inventada, donde la memoria colectiva no existe como tal y se reinterpreta a través de categorías no históricas descontextualizadas.

Así, por ejemplo, los sitios sagrados o los “pueblos mágicos” mexicanos, que analizaremos en el siguiente capítulo, se convierten en sitios especialmente valorados por la corriente *New Age*, así como las prácticas chamánicas tradicionales. Todo esto pasa a ser una especie de “patrimonio espiritual legítimo de la humanidad” (Frigerio, 2013: 60), al que cualquier persona puede acceder para obtener valores asociados a estos espacios: misticismo, sabiduría, sanación, etc.

Esta reapropiación del patrimonio de otros puede servir a algunos pueblos indígenas para movilizar políticamente a comunidades no relacionadas directamente con su patrimonio, aprovechando la asociación que estos grupos generan del patrimonio indígena con valores universales. Pero al mismo tiempo, implica dar poder a otros grupos sobre sus patrimonios, lo que puede derivar en conflictos posteriores, especialmente en el caso de los sitios sagrados. El caso de los huicholes, que analizaremos en profundidad en

los próximos capítulos es un excelente ejemplo de esto. Así, la defensa de su tierra sagrada, en concreto de Wirikuta, se ha visto fortalecida por el apoyo de otras comunidades procedentes del entorno *New Age*. No obstante, esta apertura, puede derivar en problemas en el futuro sobre cómo gestionar los recursos del espacio, en especial, el uso (y abuso) del peyote.

Los creyentes de la Nueva Era pertenecen en su mayoría a clases urbanas medias, generalmente con educación superior y que han encontrado en estas creencias una forma de desarrollar su espiritualidad de forma individualizada. Otros movimientos “neo”, inspirados también en la crítica a la sociedad occidental, pero sin renunciar a ella, ofrecen formas de vida alternativas. Un ejemplo son los “neorrurales” (Nogué i Font, 1988) algunos de los cuales, sobre todo en el contexto mexicano, están relacionados también con una espiritualidad *New Age*, aunque no siempre. Se trata de personas, jóvenes y procedentes de las clases medias y medias-altas urbanas, que abandonan la ciudad en busca de un mayor contacto con la naturaleza y un estilo de vida más tranquilo. La idealización de la vida en el campo, por oposición a la vida en la ciudad, está en el germen de este movimiento. Las actividades a las que se dedican, pueden ser muy variadas: producción de artesanías, agricultura o servicios, generalmente enfocados al turismo (ibídem: 145). No obstante, en muchos casos, si bien se abandona la ciudad, se procuran servicios propios de la misma (como internet, escuelas de calidad, productos de otras partes del mundo, etc.). Estos grupos, también adoptan patrimonios de otras comunidades, a veces abandonados o en estado de decadencia, para refuncionalizarlos (“rescatarlos”, dirían ellos); pero también se apropian de patrimonios con notable vigor y vigencia. En algunos casos, dan nueva vida a los pueblos, pero a veces esto implica también un choque con la comunidad original, que al ver revalorizado su patrimonio se siente amenazado por la presencia de estos foráneos. Esto, por ejemplo, sucede con frecuencia en los “pueblos mágicos” mexicanos, como veremos en el caso de Real de Catorce.

Estos movimientos se identifican con nuevas formas de vida y de espiritualidad, pero los individuos que lo forman no renuncian a sus intereses particulares o a su individualidad. Las nuevas tecnologías permiten incluso que formen parte de amplias comunidades desterritorializadas, cuyos vínculos son efímeros y cuya pertenencia o no al grupo sólo depende del grado de compromiso de uno mismo. Así, estas comunidades adoptan patrimonios de otras comunidades étnicas, generando nuevos vínculos e inventando tradiciones que les permitan relacionarse con esos patrimonios a través de la identificación con los mismos.

Capítulo 3. Patrimonio y desarrollo económico

Durante el siglo XX el modelo occidental ha continuado expandiéndose a lo largo del mundo y con él la economía capitalista de mercado, la democracia liberal y los Estados nacionales. Este modelo ha contado con dos poderosos aliados para su expansión: las políticas de desarrollo y el sistema de Derechos Humanos de la ONU. Si bien estas medidas debían favorecer a la población más desfavorecida del planeta, desde los años setenta se hizo cada vez más evidente que estas políticas no contribuían a disminuir las desigualdades. La pobreza continuaba creciendo y los Estados eran controlados por intereses económicos ajenos a los mismos. Además, se consolidaban las autocracias (a veces vestidas de formas democráticas) con el apoyo de EEUU y la diversidad cultural del mundo comenzaba a verse seriamente afectada.

Esta situación afectó especialmente a las poblaciones indígenas, excluidas tradicionalmente del ámbito de las decisiones y consideradas culturalmente inferiores. En este sentido, hasta los años 80 y –en algunos casos todavía– las políticas de desarrollo pretendían incluir a los indígenas en lo que se consideraba el mundo civilizando, favoreciendo la asimilación y la aculturación desde los distintos Estados. La aparición del multiculturalismo y del desarrollo sostenible, lleva a nuevas propuestas de inclusión para estos grupos, donde se buscan estrategias que respeten su forma de vida y sus costumbres, a la vez que se integran en los estados-nación y en el sistema mundial.

El desarrollo sostenible se ha convertido en el paradigma dominante, al menos a nivel discursivo, ya que en la realidad son pocos los estados que cuentan con modelos que se adecúen a éste. Bajo este paradigma, el patrimonio se considera un motor económico para las sociedades. En el caso de los grupos indígenas, muchas de las propuestas de desarrollo sostenible pasan precisamente por la generación de modelos turísticos donde su patrimonio sea el atractivo principal.

A continuación, analizaré los distintos modelos de desarrollo y cómo han afectado a las poblaciones, en especial a las indígenas, así como el marco institucional de desarrollo en México. Por último, analizaremos las implicaciones del patrimonio y el desarrollo en la actualidad.

3.1. El desarrollo: teoría económica y reconocimiento dentro de la normatividad internacional

El término desarrollo es difícil de definir, debido a la gran carga semántica que ha ido adquiriendo en las últimas décadas. Son muchos los autores que han puesto de manifiesto el enorme poder de representación que ha alcanzado el desarrollo: hasta el punto que ha sido comparado a “civilización” por Ferguson y Esteva, a una “creencia religiosa” por Rist o a una nueva versión del “encuentro colonial” por parte de Escobar (en Pérez Galán, 2012: 14). Desarrollo es un concepto que se ha utilizado desde la economía, para definir una serie de políticas, pero también por instituciones supranacionales, estados, comunidades, organizaciones de la sociedad civil, grupos indígenas, etc. Bajo este término se han agrupado diferentes iniciativas: desde políticas neoliberales, hasta movimientos sociales de extrema izquierda; desde propuestas macroeconómicas globales, hasta otras de corte comunitario.

Las teorías del desarrollo no son sólo modelos teóricos, sino que forman parte del paradigma dominante y gobiernos e instituciones los han adoptado y han tratado de llevarlos a la práctica, por lo que han tenido una trascendencia real en el mundo y en los pueblos que lo habitan, contribuyendo a perfilar el contexto internacional actual, así como a la reflexión sobre cómo debería ser el mundo. Es por ello que en este capítulo revisaremos los distintos modelos de desarrollo que han sido promovidos por gobiernos e instituciones desde los años 50 hasta la actualidad. Igualmente, a partir de las nuevas propuestas surgidas a partir de la década de los 80, analizaremos el reconocimiento del desarrollo como derecho humano y las implicaciones teóricas y prácticas que conlleva esta decisión.

3.1.1. Los distintos modelos del desarrollo

El concepto de desarrollo, hijo de las corrientes evolucionistas y progresistas decimonónicas, surge en el seno de la sociedad occidental como justificación para la imposición de un modelo a otras culturas. En este sentido, es interesante observar cómo la sociedad occidental, desde el mismo momento de su nacimiento ha ido enarbolando una serie de discursos en los que su supuesta superioridad servía de justificación para la imposición de su modelo a otros pueblos.

Los griegos, y posteriormente los romanos, se consideraban superiores al resto de los pueblos conocidos, a los que consideraban bárbaros, ajenos a vida de la *civitas* o civilización. Siglos después, las monarquías europeas utilizaron la religión cristiana como bandera para intentar imponerse al resto de los pueblos del mundo y, entre ellos, a las sociedades americanas. Posteriormente, ya con la revolución industrial, fue la confianza de los europeos en lo que ellos consideraban su superioridad técnica y moral la que les llevó a una nueva era colonialista, donde los valores propios se esgrimieron como culminación de la civilización.

Pero los horrores de la II Guerra Mundial llevaron a esta civilización a una crisis de conciencia, al observar con estupor su capacidad para utilizar una enorme fuerza destructiva contra ellos mismos. No obstante, la rápida recuperación económica de la posguerra llevó enseguida a un nuevo periodo de optimismo caracterizado por un mayor bienestar de sus sociedades y un impresionante avance tecnológico. Una vez más, la civilización occidental trató de conquistar otras culturas y países, entendiendo que su modelo de crecimiento era el más avanzado y congratulándose de su sistema social y político.

En este contexto histórico surge la teoría del desarrollo, que ocupará gran parte de los estudios económicos de posguerra. Esta teoría propugna un crecimiento económico mundial sostenido que debía incorporar a todas las naciones, incluso a aquellas hasta ahora ausentes de los “beneficios” de la sociedad occidental, en especial las que estaban viviendo procesos de descolonización o los habían vivido recientemente. Así, se señalaba que el desequilibrio existente y, sobre todo, la infrautilización de recursos en ciertos países, debían reconducirse e incorporarse al progreso. Igualmente, se consideraba que si la economía global de un país mejoraba, también mejorarían las condiciones de vida de sus habitantes. Como señala Sutcliffe (1995: 28), el bienestar de las personas pasaría a ser considerado un subproducto del desarrollo nacional.

Esta división entre aquellos países que lideraban las estadísticas macroeconómicas y el resto, dio lugar a la terminología de estados desarrollados y subdesarrollados, que expresaba la visión occidental acerca de qué países habían alcanzado índices adecuados de crecimiento económico y cuáles debían ser ayudados para llegar a estos niveles. Así, desde esta perspectiva economicista, el subdesarrollo se convirtió en sinónimo de bajas tasas productivas y un débil crecimiento económico (Unceta, 2009: 10).

Pronto surgieron críticas a estas propuestas que no cuestionaban la asociación del desarrollo con el crecimiento económico, sino que se centraban en las diferencias de tipo estructural que existían en los países. Estas corrientes estructuralistas en el desarrollo abogarían por un mayor crecimiento económico, pero consideraban que para ello era necesario introducir cambios cualitativos, es decir, de estructura, y no sólo cuantitativos. De esta forma, el subdesarrollo pasó a ser considerado como un aspecto característico del desarrollo (Frank, 1971). Estas teorías, además de llamar la atención sobre las diferencias estructurales entre países, negaron la premisa del beneficio mutuo, defendida hasta entonces por los teóricos del desarrollo. Dicha premisa aseguraba que los países pobres podrían salir de esta condición por la misma senda seguida por los ricos, y, además, que esto no perjudicaría a los países catalogados como desarrollados, sino que todos se beneficiarían de este crecimiento. Esta visión de que el desarrollo se basa principalmente en el crecimiento económico es la adoptada por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM). Ambas instituciones han tenido un papel protagonista en la difusión de este concepto, así como en su puesta en práctica.

El FMI y el BM surgen de los *Acuerdos de Bretton Woods*, llamados así por celebrarse en este complejo turístico de Estados Unidos en 1944, en un contexto de posguerra. Como se observa en el *Convenio Constitutivo del Fondo Monetario Internacional*, los países del bando ganador, conscientes de la necesidad de recuperar las estructuras económicas y sociales de los países que habían ido a la guerra, así como de la influencia que había tenido la crisis económica del 29 y los desajustes monetarios de la década de los 30 para el auge de las teorías fascistas, los países allí reunidos, capitaneados por los Aliados, en especial por EEUU, crean el FMI y el BM con el objetivo de regular la política internacional monetaria y contribuir al desarrollo de los países devastados por la guerra a través de la concesión de créditos. Una vez que trascurren los primeros años, ante el éxito de la reconstrucción europea, el FMI y BM comienzan a centrar sus esfuerzos en América Latina y posteriormente en África y Asia.

El FMI, además de controlar la política monetaria, también realizaba préstamos de bajo interés a los Estados, principalmente con el objetivo de reequilibrar la balanza de pagos. No obstante, estos préstamos, al igual que los de lo BM, están condicionados a que se lleven a cabo una serie de ajustes estructurales, encaminados por una parte a mantener la estabilidad la estabilidad de las cifras macroeconómicas y por otra a promover la liberalización de los mercados (Montilla, 2007: 1-2).

Para cumplir con el primer objetivo, estas instituciones imponen medidas para equilibrar la balanza de pagos, reducir el gasto público y el déficit exterior. Con respecto al segundo objetivo, exigen liberalización comercial, la apertura financiera y eliminación de controles de capitales y la implementación de los procesos de privatización (Cairó i Céspedes, 2003: 4). Como vemos, se trata de imponer el modelo de desarrollo basado en el crecimiento económico y la liberalización a través de la concesión de créditos que implican la imposición de una serie de medidas concretas, propias del sistema capitalista-liberal occidental.

A finales de los años 60 y principios de los 70 se hacen evidentes una serie de contradicciones (Unceta, 2009: 11-13) dentro de este modelo desarrollista. En primer lugar, la pobreza, el desempleo y la desigualdad entre ricos y pobres habían aumentado, a pesar del incremento generalizado de las tasas de crecimiento económico. Las propias instituciones que habían promovido este tipo de crecimiento fueron conscientes de la necesidad de un nuevo enfoque, como deja constancia el informe preparado a petición del Banco Mundial titulado *Redistribución con Crecimiento* (Chenery, 1976). Además, el medio ambiente y los recursos naturales habían sufrido un fuerte deterioro y, ciertas voces provenientes de la izquierda política y de los movimientos contraculturales empezaron a hablar de la necesidad de que el ser humano armonizara sus necesidades con la disponibilidad de recursos naturales. También se observó que las estrategias promovidas a favor del crecimiento económico tenían un claro sesgo masculino y que la brecha entre hombres y mujeres se habría acrecentado, incrementando la desigualdad. Por último se hizo evidente que en muchos casos, las libertades y los derechos humanos se habían visto seriamente dañados. En este contexto surgen nuevas voces que hablan del fracaso del desarrollo tal y como había sido concebido tras la II Guerra Mundial.

La crisis de los 70 agudizó estas contradicciones, afectando además a las cifras macroeconómicas y provocando desajustes de tal magnitud que obligaron a refundar el Sistema Monetario Internacional. Curiosamente, a pesar de que se podía considerar que la crisis provenía de los excesos del propio sistema, las teorías más ortodoxas acerca del mercado y su regulación automática se fortalecieron, acompañadas de una contundente crítica a la intervención pública en la promoción del desarrollo, ya que se consideraba que había fomentado la creación de falsas riquezas que habían contribuido inexorablemente a la crisis (Chenery, 1976: 14). A estas teorías neoliberales se unirían instituciones tan importantes con el FMI, responsable, como hemos visto, de gran parte de las intervenciones para el desarrollo.

A partir de ese momento, y todavía ahora, las políticas llevadas a cabo por el FMI se convierten en objeto de análisis. Uno de sus críticos más feroces es Joseph Stiglitz, ex-economista jefe del Banco Mundial y Premio Nobel de Economía 2001 (Montilla 2007: 4-5). Stiglitz se centra en criticar el poder que adquiere el FMI sobre los países a los que otorga préstamos, ya que impone una serie de condicionantes que acaban favoreciendo los intereses de los países más ricos, en especial de Estados Unidos, al obligarles a renunciar a medias proteccionistas sobre empresas o sectores económicos nacionales y abrir sus economías al sector financiero de propiedad extranjera (Stiglitz: 2002).

El informe *Ajuste con rostro humano*, encargado por UNICEF (Cornia, G. A.; Jolly, R. y Steward F. (comp.), 1988 [1987]) ahondaba en esta crítica, al reclamar que cualquier modificación en medidas económicas debía garantizar las necesidades básicas de los grupos de población que vivían en condiciones de pobreza y marginación. De esta forma, las principales instituciones también reconocen el fracaso del anterior modelo del desarrollo y las desigualdades generadas.

En la década de los 70, dos aspectos, el deterioro ambiental y la discriminación de género, adquieren una especial relevancia en el campo del desarrollo, surgiendo teorías que pretenden dar un papel protagonista al entorno natural y a la mujer (Enríquez, 2009: 67-69). Ambas teorías toman importancia en las organizaciones internacionales. Así, a finales de los años 80, se generan una serie de informes que abordan la inclusión de estos factores en la propuesta de desarrollo de la ONU y sus agencias. La Comisión Mundial del Medio Ambiente y el Desarrollo dirigida por Gro Harlem Brundtland publica *Our Common Future* (1987), también conocido como *Brundtland Report*, donde por se utiliza el término “desarrollo sustentable”, definido como la satisfacción de las necesidades del presente sin poner en riesgo el futuro ecológico, humano y económico de las sociedades futuras.

Este informe abrió paso a multitud de iniciativas donde, partiendo de la constatación de que el planeta estaba sufriendo un profundo deterioro, se promovía la preservación de nuestro mundo (Gudynas, 2004: 47). En este sentido, la Cumbre de Río de Janeiro de 1992 marcó un hito para implantar la conservación del medio ambiente como un objetivo de toda la humanidad. Otras instituciones como la CEPAL, incluyeron la perspectiva de género, como se puede observar en el informe *Transformación productiva con equidad* (CEPAL: 1990), y comenzaron a plantear la necesidad de que la mujer se convirtiera en agente activo de desarrollo, abordando la complejidad del ser humano y su entorno (Unceta, 2009: 16). En este sentido, es importante señalar el

concepto de “empoderamiento”, que cobra fuerza en los años 90, proponiendo una perspectiva centrada en “la mejora de su posición social, su intervención en la toma de decisiones, el ejercicio de su autonomía, el control y la elección sobre sus propias vidas” (Enríquez, 2009: 71). Este concepto, se aplica también a otros sectores marginados, como es el caso de los grupos indígenas.

Pero sin duda uno de los aportes más destacados viene de mano del economista Amartya Sen, que promueve el “desarrollo humano” adoptado finalmente por la ONU y sus organismos como enfoque básico a través del Índice de Desarrollo Humano. Para Sen la finalidad del desarrollo sería conseguir el bienestar humano entendiendo éste desde una perspectiva compleja, donde la libertad del individuo juega un papel fundamental. Para ello, desarrolla el término de “capacidad”, que define las posibilidades de elección de los individuos ejerciendo su libertad de una forma positiva, es de decir, eficaz, lo que significa acceder a oportunidades reales de desarrollo (Sen, 1999: 12-13). Sen aborda el desarrollo poniendo como centro del mismo al ser humano, su individualidad y sus decisiones, convirtiéndolo en un agente activo de su futuro. Define también una serie de necesidades básicas comunes, cuya satisfacción es imprescindible para disponer de libertad.

Desde los noventa se comienza a destacar también el papel del capital y la cohesión social en el desarrollo, términos interesantes de analizar por la relevancia que han adquirido. Ambos términos, como generadores de desarrollo se centran en el análisis de las relaciones culturales, simbólicas y sociales de las comunidades, y su papel para contribuir al bienestar de la comunidad. Así, proponen un desarrollo de carácter local, donde la suma de las relaciones entre los pobladores constituyen una fuerza (capital social) que permite canalizar los conflictos, establecer relaciones de reciprocidad y promover la integración social. De forma conjunta, la cohesión social describiría el grado de integración, confianza y asociatividad de una comunidad (Enríquez, 2009: 105-107).

El capital social es un término que ha ido adquiriendo cada vez más fuerza. Se utiliza en su perspectiva sociológica para definir aquello que posibilita la relación entre dos partes. Incluye la confianza mutua, las redes sociales y las normas afectivas. Este conjunto de factores mide “la sociabilidad” de un grupo, así como su capacidad de movilización (Coleman, 1998).

Todos estos conceptos ponen en cuestión a la economía “de arriba hacia abajo” y señalan al individuo, la comunidad y sus asociaciones, formales e informales, como los promotores de su propio desarrollo. Así los términos como “empoderamiento”,

“cohesión, “capital social” y “capacidades” adquieren especial protagonismo. A ellos se les une la premisa de “sustentabilidad”. Inevitablemente, lo local adquiere un nuevo significado y, dentro de un mundo globalizado, los proyectos de pequeño y mediano alcance que abarcan un territorio reducido comienzan a tener una inusitada relevancia.

De esta forma, el desarrollo es objetivo de organismos internacionales y Estados nacionales, que elaboran complejos planes de largo alcance, normalmente a 5 o 10 años, con líneas estratégicas de trabajo en la que se abordan diversos ejes temáticos. Se parte de un diagnóstico inicial que señala los orígenes y las posibles consecuencias de los principales problemas detectados, que puede contar con metodologías muy diversas. Idealmente, los agentes implicados en su puesta en marcha (instituciones) deben buscar sinergias a través de la participación de la sociedad civil y la iniciativa privada para sumar pequeños esfuerzos, que generalmente se desenvuelven como proyectos a más corto plazo, dentro de la estrategia general ya definida.

Las organizaciones internacionales en muchos casos marcan el camino, aunque también se pueden constituir como entes críticos o discrepantes. Por último, se establecen alianzas bilaterales con otros estados, con programas de ayuda al desarrollo o cooperación internacional, que tratan de fortalecer los ejes señalados, bien con ayuda directa a las instituciones o bien mediante la apertura de concursos o alianzas con otros agentes de la sociedad civil.

Uno de los primeros organismos en incluir estos conceptos de desarrollo, una vez que fueron asumidos por la ONU y sus agencias, son el BM y el FMI. Además de los puntos señalados anteriormente, comenzaron a dar prioridad a la calidad de las instituciones y a las formas de gobierno. A pesar de ello, mantienen los elementos básicos de la ortodoxia característica de estas instituciones como prioritarios: crecimiento de la economía, control del déficit presupuestario, fomento de libre mercado e intervención mínima de las instituciones en el control de los mercados.

A pesar del amplio consenso en torno a las bondades del desarrollo, también existen teorías que resaltan los rasgos occidentales y capitalistas del mismo, en todas sus propuestas, indicando por tanto que, al asumirlo, aunque sea de una forma positiva, las comunidades, Estados y culturas se integran en el sistema hegemónico. Estas teorías se conocen como postdesarrollistas, y suelen hacer especial hincapié en la destrucción y marginación creadas por las teorías desarrollistas, así como en la simplificación a la que es sometido el mundo, donde grandes países con culturas y contextos históricos y económicos profundamente diferentes son catalogadas bajo un único concepto:

subdesarrollados (Latouche, 2007). En este sentido, también resultan muy interesantes las aportaciones de Gilbert Rist (2002: 30-36), que analiza el desarrollo como un discurso propio del capitalismo para justificarse a sí mismo y como las bondades que predica son totalmente ajenas a los logros conseguidos y pertenecen más bien al ámbito de las creencias. Para él, el desarrollo es solamente un acto de fe.

El Postdesarrollismo no se queda sólo en la crítica al discurso, sino que también estudia el fenómeno de la globalización como el posible comienzo de una nueva época (Escobar 2005: 28). No obstante, consideran que para que surja un nuevo paradigma es necesario que se den una serie de transformaciones sociales que todavía no se han dado. En su lugar, se han impuesto nuevas formas de fascismo social, que coexisten con las estructuras democráticas, y que se manifiestan mediante la exclusión de sectores de población o incluso países enteros de la toma de decisiones, utilizando además la retórica de la inseguridad para imponer sus formas y, por supuesto, priorizando lo que Santos (2002: 435) llama el “fascismo financiero”. Según estas teorías, el nuevo imperio global estadounidense se trata de imponer, más que por la conquista armada, mediante el control a través de un sistema de normas (libre-mercados, democracia, nociones culturales de consumo al estilo estadounidense). Este nuevo orden mundial articula “la expansión pacífica de la economía de libre mercado con una violencia omnipresente en un nuevo régimen de globalidad económica y militar” (Escobar 2005: 30). Así pues, los postdesarrollistas proponen articular un nuevo fenómeno que vaya más allá del modernismo y las teorías del crecimiento y el desarrollo permanente, a las que consideran una burda imposición del mundo europeo y estadounidense.

Otros modelos, optan por re-pensar el desarrollo y, si bien coinciden en las críticas en muchos aspectos con los postdesarrollistas, consideran que el desarrollo puede ser un concepto útil si se entiende desde una perspectiva mucho más amplia y compleja, con el ser humano y sus particularidades como centro, y teniendo en cuenta las especificidades del ecosistema.

La reciente crisis que estalló a finales del 2007, donde se comprobaron las deficiencias del sistema financiero mundial y su trascendencia en la economía real, especialmente en los mercados de trabajo, parece haber provocado un efecto similar al de la crisis de 1973. A pesar de la evidencia de que se trata de desajustes del propio sistema y que fueron los gobiernos, es decir, el dinero público, el que tuvo que rescatar a bancos y empresas, los sectores más ortodoxos tratan de imponer sus medidas tradicionales: menos sector público, reducción del déficit y liberalización de los mercados. No obstante,

cada vez se oyen más voces que claman por la necesidad de cambios profundos en el mundo y recuerdan que, si se expandiera por el mundo, el modelo occidental de Europa o Estados Unidos sería insostenible por el elevado consumo de recursos naturales que implica, ya que para que exista un rico debe haber muchos pobres.

En este contexto, surgen voces críticas al sistema. Una de las más interesantes, por su relevancia internacional, es la del movimiento de “Los Indignados”, también conocido como “Spanish Revolution”, cuya primera aparición organizada tiene lugar en mayo de 2011 en varias ciudades españolas. Se trata de un movimiento con carácter espontáneo, de gran diversidad social y con una presencia fortísima del uso de las redes sociales para ampliar su impacto. Esta propuesta, no se limita a la crítica de las decisiones económicas tomadas por los gobiernos en ese momento, que incluían ayudas directas a bancos, sino que tiene un marcado carácter social. Asume parcialmente las críticas del posdesarrollismo, pero al mismo tiempo presenta el desarrollo como una recuperación de libertades, solicitando al estado la garantía de sus derechos esenciales (trabajo, vivienda, salud, educación) mediante una acción positiva, es decir, políticas activas que provean de las condiciones mínimas. Se trata, por tanto, de una propuesta afín al desarrollo humano. Igualmente, el discurso ecológico y sustentable está presente, así como la democracia efectiva, con una participación constante en la toma de decisiones a través de las asociaciones, constituidas o no, vecinales, locales y comunales.

Así, con independencia de las críticas al sistema, parece que las teorías del desarrollo se ven fortalecidas en diversos sectores tras esta crisis, incluyendo la reivindicación de los derechos políticos, sociales y culturales. Es por ello que en el próximo apartado analizaremos las consecuencias que ha producido el reconocimiento del desarrollo como un derecho humano, recordando que estos son indivisibles e irrenunciables.

En los últimos años, desde distintas latitudes se retoman aspectos de las críticas al desarrollo, desde una perspectiva constructiva, ofreciendo alternativas al mismo. Si bien, como podemos ver, el consenso de la sociedad ha llevado a su consagración hasta el punto de convertirlo en un derecho, el crecimiento de la desigualdad y la crisis desatada en el año 2008, que afecta a gran parte del mundo pero con especial dureza a Europa, han llevado a hablar de un “fracaso civilizatorio” o una “crisis civilizatoria” (Lang 2012: 9), que muchos investigadores ven como el fracaso del modelo de desarrollo, proponiendo alternativas a través de la definición de nuevas políticas y nuevos objetivos para los pueblos del mundo.

Inspirándose en las ontologías relacionales de pueblos americanos, hay autores que comienzan a definir el término “buen vivir”, propio de algunos pueblos del sur de América como alternativa al desarrollo, resaltando su carácter integral y comunitario, que aborda aspectos materiales, pero también espirituales (Acosta, 2008). Esta propuesta, reinterpreta conceptos propios de pueblos indígenas, donde la comunidad y la relación con la naturaleza ocupan aspectos centrales, para plantear una forma de vida diferente.

Otras propuestas, como el “modelo del cuidado”, parten del análisis del género para reconocer el papel económico de la mujer en las labores domésticas y de cuidado de adultos mayores, enfermos o niños. Este modelo trata de visibilizar este trabajo mediante el cálculo al PIB de los Estados de esta aportación silenciosa que, además destaca el cuidado de las personas como una de las necesidades más importantes para vivir en plenitud, relacionada con la dignidad humana. Sin embargo esta necesidad, ha sido totalmente ignorada por el poder y, especialmente, por el liberalismo. En este sentido la economista feminista Ulrike Knobloch (en Aguinaga, Lang, Mockrani y Santillana, 2010) plantea una ética de la economía que incluya estas labores, más allá del criterio de eficiencia y que se pregunte por el sentido de cada actividad económica bajo el objetivo de alcanzar el buen vivir, no de obtener ingresos económicos. Frigga Haug, economista escandinava, propone lo que ella describe como una “economía del tiempo”, mediante una distribución del tiempo de vida entre trabajo asalariado, reproducción, cultural y participación política. Plantea la reducción drástica del tiempo de trabajo asalariado a cuatro horas diarias, para garantizar la productividad necesaria, democratizando el acceso al trabajo en un contexto de crisis de empleo. Con el tiempo ganado, propone equilibrar su uso entre trabajo de cuidado, el dedicarse a intereses personales y a desarrollar nuevos conceptos acerca de lo que es el buen vivir –lo que está resumido como “cultura”–, y finalmente la participación en la política (Aguinaga et al., 2012: 80).

Justo con estas propuestas, se encuentran otras basadas en una ecología radical, donde el cuidado y el uso de los recursos son lo que priorizan las necesidades del ser humano. Estas propuestas ecologistas están teniendo una enorme difusión y trascendencia y retoman aspectos que provienen de la relación de los grupos indígenas con la tierra. Un ejemplo de la popularidad de dichas ideas puede observarse en la *Encíclica Laudato Sí* del papa Francisco, titulada *El cuidado de nuestra casa común* (Francisco I, 2015), donde exalta el papel de la tierra a la que llama hermana y alerta de los riesgos ambientales a los que nos enfrentamos.

3.1.2 El derecho al desarrollo.

El concepto de desarrollo ha ido tomando tanta importancia, bien como discurso hegemónico, o bien, como alternativa humana y sostenible, que a partir de los años 70 se empezó a considerar la posibilidad de reconocerlo como un derecho humano, junto con el derecho a la paz, al medio ambiente, a disfrutar del patrimonio común de la humanidad o a la asistencia humanitaria. Este nuevo bloque de Derechos Humanos se conoce con el nombre de derechos de la solidaridad o de tercera generación (Gómez Isa, 2000).

En el año 1977 la Comisión de Derechos Humanos de la ONU solicitó de manera oficial al Secretario General de las Naciones Unidas que llevara a cabo un estudio sobre las implicaciones internacionales del Desarrollo como un derecho humano. Posteriormente, en 1981 se creó un grupo de trabajo para que profundizara en el tema y redactara un proyecto de declaración. Tras varios periodos de sesiones, y a pesar de las enormes divergencias que hubo, se presentó una declaración sobre el Derecho al Desarrollo, que fue aprobada el 4 de diciembre de 1986. Dicha resolución (no. 41/128) contó con el voto a favor de 146 estados. EEUU votó en contra y otros ocho países, considerados occidentales (Dinamarca, Alemania, Reino Unido, Finlandia, Islandia, Suecia, Japón e Israel), se abstuvieron.

En este documento, se define el desarrollo como “un proceso global económico, social, cultural y político, que tiende al mejoramiento constante del bienestar de todos los pueblos y de todos los individuos sobre la base de su participación activa, libre y significativa en el desarrollo y en la distribución justa de los beneficios que de él se derivan”. A su vez, se hace referencia al derecho de los seres humanos a disfrutar de un orden social e internacional donde se puedan desarrollar plenamente los derechos individuales.

Así, se declara el derecho al desarrollo como un derecho humano universal e inalienable que recoge una serie de derechos fundamentales ya enunciados en las declaraciones anteriores de la ONU: la libre determinación de los pueblos, la necesidad de adoptar medidas que eviten la violación de los Derechos Humanos y la garantía de la igualdad de oportunidades. Pero además, esta declaración aporta una serie de novedades: el ser humano es el objeto central de este derecho, se reconoce la responsabilidad de los Estados para la realización del mismo, al mismo tiempo que se da un importante papel a la cooperación internacional, convirtiéndola en una obligación para todos y, en especial, para los estados más desarrollados.

Se señala igualmente el principio de indivisibilidad de los Derechos Humanos. Esto significa que la violación de un derecho implica la de todos los demás. Es decir, no es suficiente con reconocer los derechos de primera generación (civiles y políticos), sino que los sociales, económicos y culturales deben ser también respetados, incluyendo el derecho al desarrollo y los países tienen la obligación de garantizarlos mediante políticas activas. Otro aspecto relevante del derecho al desarrollo es que, si bien sitúa al ser humano en su individualidad como centro de este, también considera a la colectividad y a los pueblos, sujeto del derecho (Aguilar 1999: 54). Este reconocimiento tiene una especial significación teniendo en cuenta que las políticas de desarrollo llevadas a cabo hasta ese momento habían contribuido notablemente al deterioro de las culturas y las sociedades consideradas “diferentes” al modelo occidental.

Por último, quisiera apuntar la relación entre derecho al desarrollo y desarrollo sostenible, que quedó claramente estipulado en el transcurso de la *Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo* celebrada en Río de Janeiro en 1992, donde se reconoció que no puede existir un desarrollo que sea ajeno a la realidad medioambiental y que, por tanto, el desarrollo sostenible es el único posible. El último paso internacional del reconocimiento de este nuevo derecho se dio durante la *Conferencia sobre Derechos Humanos de Viena* de 1993, cuando en la declaración final, adoptada por todos los países asistentes, se recoge que el Derecho al Desarrollo es un derecho humano universal e inalienable, parte de los derechos fundamentales del hombre.

Posteriormente, en la *Cumbre de Milenio de las Naciones Unidas* (Nueva York, 2000), se fijaron los *Objetivos de Desarrollo del Milenio*: la lucha contra la pobreza, el hambre, las enfermedades endémicas, el analfabetismo, el deterioro del medio ambiente y la discriminación de la mujer. En el 2002 se profundizó en medidas concretas para cumplir con estos objetivos en las conferencias mundiales para la *Financiación de Desarrollo* (Monterrey) y para el *Desarrollo Sostenible* (Johannesburgo), donde se pusieron en evidencia los obstáculos que encuentra la puesta en práctica de los principios y normas relativos al desarrollo humano y sostenible. Debemos tener en cuenta que el reconocimiento del derecho al desarrollo exige a la comunidad internacional en su conjunto y especialmente a los países más ricos, el deber no sólo de no obstaculizar el proceso de desarrollo de los países en vías de desarrollo, sino de cooperar e impulsar activamente dicho proceso. Así, se establecen una serie de medidas en este sentido, como la propuesta de aportar el 0,7% del PIB para la cooperación al desarrollo.

El reconocimiento del desarrollo como derecho ha despertado una fuerte polémica entre aquellos autores que consideran que éste no puede ser objeto de derecho y aquellos que lo aceptan como un derecho humano indispensable, que da consistencia al resto de los Derechos Humanos. A continuación veremos algunos posicionamientos al respecto.

Como señala Aguilar (1999: 19), el objetivo de la promulgación de este derecho era claro: buscar un mecanismo jurídico que contribuyera a un orden de mayor justicia entre las naciones. En este sentido Aguilar reflexiona acerca de la esencia misma de este derecho: ¿se trata de un derecho a la felicidad?, ¿al bienestar?, ¿a la cooperación?, ¿a la libertad económica?, ¿cuáles son las dificultades de garantizar estos aspectos a través de instituciones jurídicas tradicionales? Concluye señalando el papel del derecho al desarrollo como una “obligación moral” (ibídem: 79):

[...] el desarrollo sólo puede ser objeto de derecho en un sentido ético y bajo su definición cada vez más precisa y universal como desarrollo sostenible. De acuerdo con sus posibilidades y con su responsabilidad, todos los países y todas las personas tienen la obligación de contribuir a un desarrollo sostenible y el derecho de exigirlo a sus vecinos o gobernantes [...] el mayor mérito del derecho al desarrollo fue abrir al derecho una visión: el mito de la humanidad reconciliada. Como referencia, ofrece el horizonte ético y político indispensable sobre el cual se construya un contrato social en el que la cuestión del desarrollo se plantee como un proyecto común, como el desarrollo de todos los hombres (ibídem: 381-382).

Por su parte Ángulo Sánchez considera que “el derecho al desarrollo humano y sostenible es un derecho que engloba el conjunto de los derechos humanos y pone de manifiesto la universalidad, interdependencia e indivisibilidad de dichos derechos” (2005: 15). Después agrega que este derecho es una forma de luchar contra la perpetuación del sistema social y económico impuesto desde organismos como el FMI o gobiernos como EEUU mediante sus políticas de “ajuste estructural”, por mucho que dichas políticas sean rebautizadas como “estrategias de lucha contra la pobreza”. Asimismo, destaca las diferencias entre los derechos de primera generación (civiles y políticos) y los de segunda y tercera generación (sociales, culturales y económicos). Ya que mientras para los primeros “prescriben un deber correlativo por parte de los poderes públicos de carácter negativo, pasivo y omisivo, es decir, abstencionista, los derechos económicos, sociales y culturales prescriben, por lo contrario, deberes positivos, es decir, activo, de hacer y

actuar por parte de los poderes públicos y cuyos correlativos son los denominados derechos de prestación” (ibídem: 92). Por ello, concluye:

[...] el derecho al desarrollo es más que la suma del conjunto de los derechos humanos en la medida en que estos se conciben e interpretan como derechos que deben aplicarse y realizarse de manera sinérgica. Además, en el contenido del derecho al desarrollo debe incluirse no sólo el conjunto de los derechos humanos, aisladamente considerados, sino también el conjunto de medidas, tanto a nivel estatal como interestatal exigibles a los poderes públicos y privados de actuar e intervenir mediante medidas legislativas y de otro tipo, especialmente de carácter presupuestario y tributario, con el propósito de asignar los recursos, técnicos, económicos y humanos suficientes para hacer efectivos el conjunto de los derechos humanos, incluido el derecho al desarrollo (ibídem: 104).

Otros autores también destacan los aspectos que otorgan al desarrollo la posibilidad de ser protegido como derecho, como es el caso de García Amador (1987: 74), quien incluye los siguientes elementos como constitutivos del derecho al desarrollo:

1. Trato preferencial para los países en desarrollo.
2. Estabilización de los ingresos de exportación de los países en desarrollo.
3. Soberanía permanente sobre los recursos naturales.
4. Derecho de todo Estado a beneficiarse de la ciencia y la tecnología.
5. Derecho de los países en desarrollo a recibir asistencia para el desarrollo.
6. Igualdad de participación de los países en desarrollo en las relaciones económicas internacionales.
7. Patrimonio común de la humanidad.

Por su parte Manuel Pérez González (1993: 338), lo interpreta como un derecho de síntesis respecto del resto de los DDHH, asociándose a él principios del derecho internacional y considera que es un derecho autónomo, con consistencia propia y no una suma de derechos preexistentes. Una condición básica para el disfrute de otros derechos humanos. Ángel Chueca Sancho (1994: 35) comparte esta última visión e insiste en su condición como derecho humano universal básico, sin el cual resulta imposible el disfrute del conjunto de derechos humanos. Destaca además la pluridimensionalidad de este derecho.

No obstante, otros autores se centran en el hecho de que el derecho al desarrollo está construido sobre un idealismo evolucionista occidental (Knieper 1991: 113-114).

Así, parte de una serie de premisas, como la constitución de identidades nacionales estatales, la economía de mercado o la preponderancia del capital como base del sistema que simplifican la complejidad de estructuras sociales muy diversas. Además, considera que las realidades nacionales están siendo superadas y, por ello, un derecho que se base en ellas solamente puede estar condenado al fracaso. La alternativa es crear un equilibrio cada vez mayor de las condiciones de vida en la totalidad de los países (Knieper, 1991: 212).

Algunos, incluso, se sitúan en un línea que propugna el “decrecimiento” como modelo, considerando que la insostenibilidad del modelo actual solamente puede llevar al desastre y promoviendo un cambio de modelo de vida donde el crecimiento no sea el objetivo permanente. Se propone por tanto un abandono del sistema consumista actual y una recuperación de valores anteriores al mismo, donde los objetivos tenían una mayor vida útil, lo que implicaría un enorme ahorro de energía.

Así pues observamos cómo la discusión se centra nuevamente en la posibilidad de que el desarrollo sirva para la mejora de las condiciones de vida de los seres humanos en toda su complejidad o si, por lo contrario, y a pesar de las buenas intenciones que el concepto entraña, su propia naturaleza favorece el sistema capitalista y pro-occidental y, por tanto, la consolidación de un mundo donde las desigualdades aumentan constantemente. Así, el derecho al desarrollo, podría verse con un compendio de derechos humanos, como un derecho aglutinador de los mismos que busca fortalecerlos y remarcar su unidad. No obstante, al reconocerlo explícitamente también están creando una serie de obligaciones entre los estados firmantes y los organismos internacionales acerca de la libertad positiva. Es decir, no basta reconocer los derechos, hay que llevar a cabo políticas efectivas para que se conviertan en reales.

La *Declaración del Derecho al Desarrollo* reconoce en sus artículos algunos aspectos especialmente relevantes, en la misma línea del desarrollo de derechos humanos, incluyendo a los pueblos indígenas, que hemos visto en el capítulo anterior de esta tesis. Una vez más, se menciona la libre determinación como base para el cumplimiento de los derechos:

Art. 1.2. El derecho humano al desarrollo implica también la plena realización del derecho de los pueblos a la libre determinación, que incluye, con sujeción a las disposiciones pertinentes de ambos Pactos internacionales de derechos humanos, el

ejercicio de su derecho inalienable a la plena soberanía sobre todas sus riquezas y recursos naturales (ONU, 1989)

Sin embargo más adelante se hace énfasis en que es “la persona humana el sujeto central del desarrollo y debe ser el participante activo y el beneficiario del derecho al desarrollo” (ibídem: artículo 2). Es decir, se centra más en los derechos individuales que en los colectivos. Otro aspecto importante es que no se reconocen solo derechos, sino también deberes (“responsabilidad”), tanto individuales, como colectivos e institucionales para que se cumpla este derecho:

Art. 2.2. Todos los seres humanos tienen, individual y colectivamente, la responsabilidad del desarrollo, teniendo en cuenta la necesidad del pleno respeto de sus derechos humanos y libertades fundamentales, así como sus deberes para con la comunidad, único ámbito en que se puede asegurar la libre y plena realización del ser humano, y, por consiguiente, deben promover y proteger un orden político, social y económico apropiado para el desarrollo.

Art. 2.3. 3. Los Estados tienen el derecho y el deber de formular políticas de desarrollo nacional adecuadas con el fin de mejorar constantemente el bienestar de la población entera y de todos los individuos sobre la base de su participación activa, libre y significativa en el desarrollo y en la equitativa distribución de los beneficios resultantes de éste [...]

Art. 8.1. Los Estados deben adoptar, en el plano nacional, todas las medidas necesarias para la realización del derecho al desarrollo y garantizarán, entre otras cosas, la igualdad de oportunidades para todos en cuanto al acceso a los recursos básicos, la educación, los servicios de salud, los alimentos, la vivienda, el empleo y la justa distribución de los ingresos. Deben adoptarse medidas eficaces para lograr que la mujer participe activamente en el proceso de desarrollo. Deben hacerse reformas económicas y sociales adecuadas con objeto de erradicar todas las injusticias sociales.

Si bien el ejercicio de los derechos humanos no se presenta como un contexto necesario para el desarrollo, sino como parte integral del mismo, se retoma la idea de Amartya Sen acerca del desarrollo como un proceso de suma de libertades. Esto implica que para que exista, es imprescindible el uso y disfrute real de los derechos humanos, políticos, sociales, económicos y culturales. El Estado, por tanto, entendiéndolo en su sentido amplio, que incluye todas las instituciones públicas, se convierte en garante del ejercicio

de este derecho, obligándolo a poner los medios para la participación del individuo. Por último, más allá de la discusión entre teorías políticas, exige su papel como redistribuidor de los “beneficios del desarrollo” y garante a los servicios básicos.

Observamos pues, cómo el reconocimiento de este derecho ubica al objeto como un agente activo y al Estado como el garante de esos derechos, no sólo mediante su reconocimiento, sino con el deber de realizar políticas que provean su cumplimiento. Esto tiene consecuencias a medida que los grupos sociales y políticos adquieren más visibilidad política ya que en pequeñas comunidades puede haber conflictos a la hora de que el individuo o los grupos organizados decidan hacer valer sus derechos. Aquí, las instituciones deben jugar un papel de mediadores, sin olvidar su función de garantes.

3.1.3. Desarrollo y pueblos indígenas

Si bien los instrumentos jurídicos en defensa de los pueblos indígenas han proliferado en los últimos años y se ha avanzado en materia de reconocimiento social, en la realidad los grupos indígenas se encuentran en muy distintas coyunturas y en algunos casos totalmente excluidos de la toma de decisiones sobre cuestiones que les afectan de forma esencial.

Los indígenas han sido víctimas del colonialismo y el genocidio en diversas partes del mundo y, además, desde mediados del siglo XX, comenzaron a ser víctimas de una conquista más sutil a través de la imposición de las políticas de desarrollo, entendiendo a éstas como un camino de una sola dirección donde la cultura local no tenía lugar. Desarrollo y cultura indígena eran excluyentes. Solamente mediante la incorporación de los indígenas dentro de la cultura nacional predominante podrían adquirir un nuevo y mejor estatus para ellos. Sin embargo, las estadísticas demuestran que estas políticas solamente fueron en detrimento de las poblaciones indígenas, marginalizándolas y relegando a sus integrantes a las capas más pobres del mundo rural y urbano. En su Informe sobre *Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México*, el PNUD señalaba acertadamente: “Día con día, la población indígena se enfrenta a una sociedad que todavía no reconoce ni valora suficientemente la diversidad cultural. En muchas ocasiones se desprecian sus lenguas y culturas, orillándolos, algunas veces, a ocultarlas [...]” (Hernández Ham, 2006: 6).

En la primera década de este siglo, numerosos gobiernos de izquierdas e izquierdistas han tomado el poder en la región latinoamericana, algunos han planteando reformas estructurales drásticas en sus países. Ello ha implicado nuevas políticas

económicas y la asunción como objetivos nacionales de aspiraciones de grupos tradicionalmente marginados, entre ellos, los pueblos indígenas. Sin embargo, hay algo que no ha cambiado: el mantenimiento del desarrollo como objetivo, tanto de las políticas nacionales como en las de integración regional. Así, aunque muchos de los gobiernos en el poder habían criticado las políticas de desarrollo como una aspiración neoliberal, ellos mismos han adoptado el desarrollo como un fin (Agostino, 2009: 15).

Martín Beristáin considera que en muchos casos “la ayuda humanitaria, los proyectos de cooperación o de defensa de los derechos humanos, están basados en los supuestos occidentales sobre la persona y el mundo, que no son siempre generalizables, especialmente en contextos de otras culturas” (2006: 612). Coincidimos con este autor en que el principal motivo del fracaso del desarrollo y de sus consecuencias ha sido la ausencia de propuestas que consideraran la diversidad del mundo y las posibles alternativas que esto implica. Así, cada problema necesita una solución propia y, lo que es más importante, es preciso identificar previamente si existe ese problema.

Los propios gobiernos reconocen la situación de marginalidad, la violencia ejercida contra estos pueblos y la necesidad de cambio. A pesar de los avances legislativos, cuya importancia es innegable, la situación real no ha mejorado en los últimos años. En el caso de México, en el Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012, la Presidencia de la República constata que “los pueblos y comunidades indígenas aún no disfrutan de una situación social y económica propicia para el mejor desarrollo humano; se caracterizan por vivir en altos niveles de pobreza y en una situación de significativa desventaja”. En ese mismo informe la solución que se propone es la de un desarrollo humano sustentable “para incrementar las capacidades de los pueblos y las comunidades indígenas e inicien así, un círculo virtuoso de cambio sostenido no sólo por la acción gubernamental, sino también por su propia iniciativa”. A lo largo de dicho plan, se analiza la situación de desprotección social de esta población y de su cultura.

Otros gobiernos nacionales han reconocido también la situación de desprotección de sus pueblos y han incorporado la visión humana y sostenible para el desarrollo de los mismos. Además de las estrategias de desarrollo impulsadas por los gobiernos, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo se ha convertido en una de las instituciones impulsoras de un concepto de desarrollo más inclusivo. Así, partiendo de una crítica al desarrollo clásico, la PNUD promueve un desarrollo humano que contribuya al “fortalecimiento de las capacidades de las personas en sus contextos socioculturales, gocen plenamente de la posibilidad de acceder a las oportunidades que se les presenten

en términos de salud, educación, empleo, entre otros aspectos de la vida” (Fernández Ham, 2006: 25). Para ello, se ha creado el Índice sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas (IDHPI) que pretende recoger, de forma más certera, la situación real de los pueblos indígenas con el fin de establecer indicadores que permitan la evaluación de las políticas de desarrollo desde una perspectiva humana y sostenible.

Otras instituciones, como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial, a pesar de reconocer sus errores, continúan priorizando las políticas de ajuste estructural, que tanto han perjudicado a la diversidad cultural en los países de América Latina y han contribuido al empobrecimiento de las clases medias y bajas. Así, algunos países comienzan a manejar un discurso abiertamente anticapitalista, recogiendo el testigo de Cuba. Los excesos del neoliberalismo están sirviendo de caldo de cultivo para populismos socialistas, en algunos casos como Venezuela, con claros tintes dictatoriales.

El panorama es tremendamente complejo, debido no sólo a la diversidad existente dentro del propio mundo indígena, sino también a la importancia estratégica para los estados de la principal reivindicación de estos grupos: el control de su territorio y los recursos naturales. El reconocimiento a la autodeterminación implica también que los indígenas puedan tener voz y voto sobre el uso de los recursos naturales de sus tierras, lo que supondría adquirir un gran poder que las naciones no están dispuestas a ceder. Así, cuando se habla de políticas culturales, mejoras sociales, educativas o sanitarias, el consenso que se establece es bastante amplio. Pero, cuando las reformas abordan la participación y derecho de decisión en aspectos relacionados con los recursos naturales y las tierras, los conflictos pueden tornarse tremendamente violentos.

En este sentido, el caso boliviano ha sido muy notorio. Como hemos visto anteriormente, los indígenas en Bolivia representan al 60 % de la población. Tras décadas de marginación y sumisión, comenzaron una serie de movilizaciones que llevaron al poder a un aymara, Evo Morales, quién tomó posesión de su cargo en el 2006, con la promesa de transformar radicalmente el país, tal y como hemos podido observar con la aprobación de la nueva constitución de 2009. Evo Morales no renunció a sus costumbres, a su ropa, a sus modales para ser presidente, llegó como indígena y como tal se identifica, en su país y en el extranjero. Tampoco ha moderado su discurso, que en naciones como España resulta especialmente molesto, al hablar de la colonia como una época de sumisión en la que se perpetraron terribles crímenes contra los indígenas.

En Bolivia las principales riquezas y recursos del país se concentran en los departamentos de Santa Cruz y Tarija, cuyos gobernadores son opositores a Evo Morales.

Ante la realidad de que un indígena presidiera el país, estos gobernadores han ido adoptando posturas cada vez más autonomistas, partidarias de un separatismo territorial, preocupados por la nueva constitución. Así, la situación en Bolivia se ha dado la vuelta: las reclamaciones indígenas de autonomía han sido tan exitosas que al ganar terreno y representación han provocado que los departamentos con mayoría no indígena, los más prósperos del país, la soliciten para ellos mismos (Chihuailaf, 2009: 45).

Un caso radicalmente diferente sería el de los indígenas estadounidenses, o nativos americanos, quienes continúan viviendo en reservas, con una cierta autonomía, pero bajo el tutelaje del gobierno federal. Sin embargo esta autonomía es bastante limitada en ciertos casos ya que, por ejemplo, su derecho sobre las tierras que habitan es solamente de ocupación, establecido por tratados, y no pueden disponer de ellas libremente. Para otros asuntos, sin embargo, sí disponen de poder de decisión y así pueden aplicar la ley tribal, única para cada grupo. Lo interesante de estos grupos indígenas es cómo se han incorporado al sistema capitalista, constituyéndose en corporaciones o creando casinos de juego que dejan importantes ganancias. En las últimas décadas han asumido un rol muy activo en la defensa de su soberanía, derechos y recursos, lo que ha generado frentes de conflicto con el gobierno federal (Zamudio, 2008).

Así pues, observamos cómo los grupos indígenas adoptan diferentes posturas ante el contexto actual. Si bien todos ellos parten de una misma situación de exclusión y marginalidad con respecto a las instituciones públicas, las dinámicas propias de cada país y cada grupo les han llevado a distintas situaciones. En México, por ejemplo, las políticas parecen ir encaminadas hacia el reconocimiento de estos pueblos, fomentando su desarrollo local, en un marco sostenible y humano, pero sin que se aprecien cambios significativos en su participación a nivel nacional y en la toma de decisiones, dejándoles un papel secundario, casi folclórico en muchas ocasiones. Bolivia, presenta un nuevo escenario donde los indígenas son actores principales, en igualdad de condiciones sobre el resto de la población, pero haciendo valer sus mayorías. Por último, el caso estadounidense nos muestra una realidad diferente, donde nuevas políticas económicas emprendidas por las tribus les han llevado a obtener grandes rendimientos dentro del mercado capitalista, proporcionándoles además recursos para defender su creciente autonomía.

Martínez de Gringas considera indispensable “comprender el orden cosmovisional y cultural indígena como ‘procesos’ con autonomía propia e importante para entender la manera en que las lógicas económicas y políticas se expresan y diseñan

hoy en la globalización” (2006: 86). En este sentido, también hay que reconocer la gran influencia que tienen en las nuevas políticas de desarrollo humano y sostenible las culturas indígenas, pues han permitido observar empíricamente que el bienestar depende de otros factores además de las cifras macroeconómicas, y que la sostenibilidad es posible con culturas y estructuras sociales actuales, más respetuosas con su ecosistema.

No obstante, no podemos dejar de mencionar que en algunos casos ese respeto no es real, sino que parte de una idealización del propio indígena. Muchas culturas indígenas llevan a cabo talas indiscriminadas de árboles, caza o pesca de animales protegidos, la basura se amontona en los alrededores de sus poblados (donde el plástico y otros materiales están cada vez más presente) y las fuentes de agua se utilizan sin ningún control, ni políticas de limpieza. En muchos casos, son menos agresivas porque disponen de una capacidad técnica y humana menor, no porque sea parte de su cultura. No obstante, desde la sociedad occidental, al observar que su relación con la naturaleza es más estrecha, se ha romantizado esta relación, utilizándolas como ejemplo. Ahora, si bien es cierto que podemos tomar como modelo algunas culturas indígenas, no debemos homogeneizar la enorme diversidad cultural de las mismas.

El factor más decisivo para ocupar un lugar en el mundo actual será el de la participación y la autodeterminación, ejerciendo un poder real sobre sus territorios y recursos, manteniendo su propia visión del mundo. En este sentido, los proyectos productivos, a pequeña o gran escala, y turísticos cuentan con importantes apoyos e inversionistas. En el caso de México, el gobierno destina importantes recursos para proyectos que surgen directamente de las comunidades o que, a través de otras organizaciones sin ánimo de lucro, llegan a esta población. Por su parte, la iniciativa privada sigue invirtiendo sobre todo a través de propuestas para la explotación directa de recursos, sin manufactura de estos, como por ejemplo en las minas.

Los proyectos productivos comunitarios se enfocan muy habitualmente a las artesanías o a la producción de un monocultivo para su explotación y venta. Suelen tener un alcance limitado, ya que presentan fuertes deficiencias y, muchas veces, son implantados sin tener en cuenta las particularidades de cada comunidad. Junto a estos proyectos toman cada vez más importancia las inversiones turísticas, tanto del sector público como privado. Se consideran propuestas poco agresivas con el medio ambiente y sustentables con pocos recursos, si bien, como veremos posteriormente, implican otro tipo de transformaciones para la comunidad, no siempre positivas.

3.2. La política de desarrollo en el modelo mexicano

El discurso hegemónico del desarrollo se deja ver en las políticas nacionales, las instituciones públicas y las ONGs a lo largo del mundo, también en México. En este último caso, cada presidente desde el año 1982 ha diseñado un Plan Nacional de Desarrollo que, teóricamente, sirve como guía para el resto de las instituciones públicas. Pero no sólo el sector público se inspira en el discurso desarrollista, también las Organizaciones No Gubernamentales, que en México tienen la figura legal de Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC). Se presentan como agentes de desarrollo y cambio positivo. Los discursos, por su parte, no tienen en muchos casos relación directa con la realidad. Así, bajo estos pueden inscribirse propuestas tan diferentes como proyectos mineros tradicionales, generación de energías limpias o de desarrollo comunitario. El hecho de que un discurso sea hegemónico no garantiza su implantación.

El patrimonio social es uno de los principales motores del desarrollo: bien en su modalidad de recursos naturales o bien como atractivo turístico. Estas instituciones públicas y OSC son, por tanto, agentes activadores y gestores de los patrimonios de los pueblos. Comprender su papel y analizar sus funciones es importante para obtener un panorama detallado de la situación patrimonial mexicana, especialmente en su relación con los grupos indígenas. A esta labor nos dedicaremos en las siguientes páginas.

3.2.1. El Plan Nacional de Desarrollo

Los planes de desarrollo en México surgen a partir de 1982: “La situación que vivía el país era desesperante, entre otras cosas, la inflación alcanzó el 100 por ciento, el circulante monetario creció en más del 75 por ciento, el déficit del sector público era del 16 por ciento del PIB, el desempleo era del 8 por ciento, la deuda externa representaba el 53 por ciento del PIB y, ante esta situación se suspendieron los pagos” (Lomelí, 2007: 50).

En ese momento de crisis, se implantan, entre otras medidas, la presentación de un Plan de Desarrollo que acompaña a cada presidente. Estos planes, más que políticas concretas, son discursos oficiales acerca de lo que se pretende hacer, que se ubican normalmente en los paradigmas políticos dominantes. Así, en el año 1983-88, el plan de desarrollo se concentró en superar la crisis (Poder Ejecutivo Federal, 1983). En 1989-1994, con Salinas de Gortari como presidente, se observan intentos de recuperar el terreno perdido de México, posicionándolo en el mundo, así como interés en recuperar el poder

adquisitivo de los mexicanos. En tema del patrimonio se menciona con relación a la interdependencia global creciente: “ello se hace cada vez más evidente en diversas cuestiones como [...] medio ambiente, explotación y conservación de recursos y la noción misma de patrimonio común de la humanidad, que se ha convertido en un elemento fundamental de derecho internacional” (Poder Ejecutivo Federal, 1989: apartado 1.2.). En este mismo plan se señala que la política cultural del gobierno tiene como prioridad la protección y difusión de nuestro patrimonio arqueológico, histórico y artístico y se detallan algunas de las acciones destinadas a hacerlo (ibídem: apartado 6.2.7). Además, se habla del “patrimonio natural de México” (ibídem: apartado 6.3), al que se busca dar un enfoque de protección y de explotación económica. En el sexenio de Zedillo (1996-2001) el protagonista es la soberanía nacional, con el objetivo de instalar un régimen verdaderamente democrático. Se mantiene ese interés en proteger y difundir el patrimonio cultural y natural de los mexicanos, de nuevo sin especificar mucho cómo se vincula el patrimonio con el desarrollo. Se menciona la participación en iniciativas internacionales que tengan como finalidad proteger el patrimonio de las culturas “nacionales y étnicas” (Poder Ejecutivo Federal, 1996: apartado 1.3.3), con lo que por primera vez se empieza a vincular a los grupos indígenas con temas patrimoniales.

A partir del año 2001, con la llegada del Partido de Acción Nacional de Vicente Fox al poder, de tendencia derechista liberal, observamos que el patrimonio empieza a vincularse con el aspecto económico, más allá de una defensa como rasgo identitario de los mexicanos, como había venido haciéndose en los últimos gobiernos del PRI. La visión del PAN pasa por vincular el patrimonio natural y cultural con el turismo para “desarrollar productos turísticos competitivos” (Poder Ejecutivo Federal, 2001: 577), dependientes de SECTUR. El patrimonio cultural y natural solamente aparece en este sentido. El término patrimonio se utiliza además como “recursos naturales” para la explotación de los mismos, referidos a minas y petróleo, principalmente. En este plan (2001-2006) se habla de “desarrollo social y humano” como un objetivo, al que se suman otros que resultan coherentes con este discurso: 1) Mejorar los niveles de educación y bienestar de los mexicanos, 2) acrecentar la equidad y la igualdad de oportunidades, 3) impulsar la educación para el desarrollo de las capacidades personales y de iniciativa individual y colectiva, 4) fortalecer la cohesión y capital sociales, 5) lograr el desarrollo social y humano, 6) ampliar la capacidad de respuesta gubernamental para fomentar la confianza ciudadana en las instituciones (Lomelí, 2007: 50).

A partir del año 2007 (Felipe Calderón, 2007-2012) se opta por un discurso de “desarrollo sustentable”, donde el patrimonio debe ser cuidado “para las generaciones futuras” (Poder Ejecutivo Federal, 2007: 182). El plan de este año se enmarca en un modelo de discurso propio del mundo empresarial, donde se establecen una misión, una visión, ejes sectoriales y estrategias por eje. En este documento “se asume como premisa básica la búsqueda del Desarrollo Humano Sustentable; esto es, del proceso permanente de ampliación de capacidades y libertades que permita a todos los mexicanos tener una vida digna sin comprometer el patrimonio de las generaciones futuras” (Lomelí, 2007: 50). Se reconoce la aportación a la riqueza patrimonial del Estado de los pueblos indígenas y se señala como objetivo “Fomentar el aprovechamiento del excepcional patrimonio cultural y natural de los pueblos indígenas para promover su desarrollo económico” (Poder Ejecutivo Federal, 2007: 207). Según se indica en esta estrategia: “de lo que se trata es de conservar y capitalizar los activos ambientales y culturales de los pueblos y las comunidades indígenas para impulsar su desarrollo económico” (ibídem). La riqueza natural se presenta como un patrimonio que debe aportar beneficios a todos los mexicanos y, especialmente, “a las comunidades poseedoras de dicha riqueza y del conocimiento tradicional asociado a ella” (ibídem: 250). Este plan, incorpora un discurso de patrimonio como riqueza cultural y económica, defensor del multiculturalismo y con un modelo de desarrollo sustentable. El turismo cultural continua siendo una de las estrategias prioritarias para la explotación del patrimonio: “el fomento del turismo cultural será un instrumento detonador del desarrollo regional. Ésa será una de las formas de unir esfuerzos con el sector privado para generar financiamiento, fuentes de empleo, difusión y, desde luego, protección para el patrimonio cultural” (ibídem: 227).

Debemos señalar que el sexenio de Felipe Calderón fue uno de los más tensos de las últimas décadas en México, especialmente por la guerra emprendida por el presidente contra el narcotráfico. La elevada violencia que se alcanzó en estos momentos, con más de 120,000 muertos, según cifras oficiales de la Procuraduría General de la República (PGR) (*Excelsior*, 12 de marzo de 2014). Este aspecto, es importante de señalar puesto que marca la vida nacional y, en concreto, el diseño del Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018 con el Partido Revolucionario Institucional (PRI) de vuelta en el poder. Enrique Peña Nieto opta por presentar un PND centrado en la recuperación de un estado próspero, dentro de una modalidad de planeación impulsada desde las instancias internacionales, donde se combinan las metas concretas con estrategias transversales:



Cuadro 2. Esquema del Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018
(Gobierno de la República, 2013: 21)

El PND 2013-2018, utiliza un discurso de desarrollo ligado al bienestar, con un enfoque de derechos humanos. En su estrategia 2.2.3 promueve el bienestar de los pueblos y comunidades indígenas, fortaleciendo su proceso de desarrollo social y económico, respetando las manifestaciones de su cultura y el ejercicio de sus derechos (ibídem: 116). En esa misma línea se sitúa la estrategia 3.3.3, destinada a proteger y preservar el patrimonio cultural nacional que incluye varias líneas de acción, entre la que se encuentra “reconocer, valorar, promover y difundir las culturas indígenas vivas en todas sus expresiones y como parte esencial de la identidad y la cultura nacionales” (ibídem: 126). Igualmente, se mantienen el discurso del desarrollo sustentable, que ahora pasa a designarse como “crecimiento verde incluyente y facilitador” (ibídem: 134). A pesar de utilizar un discurso optimista que trata de evitar abordar el tema de la violencia, esta continúa haciendo estragos, con lo que el PND se presenta como vacío y ajeno a la realidad de los mexicanos, en la misma línea que sus predecesores. Son planes que manejan discursos hegemónicos (desarrollo humano y sustentable) sin toma decisiones concretas. Así por ejemplo, alaban las bondades del turismo, la minería y otros muchos medios económicos. Quieren ser sustentables, a la vez que explotan sus patrimonios, respetar y ampliar derechos para los pueblos indígenas, y fomentar el desarrollo económico. Son documentos muy genéricos, con propósitos más propagandísticos que reales, pero que nos permiten observar los paradigmas dominantes en el discurso político.

Como señala Arturo Escobar “el hecho mismo del desarrollo y su necesidad no podían ponerse en duda. El desarrollo se había convertido en una certeza en el imaginario social” (2012: 74). Utilizando las propuestas de M. Foucault, Escobar analiza cómo “ciertas representaciones se vuelven dominantes y dan forma indeleble a los modos de imaginar la realidad e interactuar con ella [...] un determinado orden de discurso produce unos modos permisibles de ser y pensar al tiempo que descalifica e incluso imposibilita otros” (ibídem: 75). Por supuesto, estos discursos creados por los gobiernos mexicanos funcionan de cara a sus compromisos internacionales y nacionales, tratando de legitimarse, pero no están relacionados con la realidad de sus acciones.

3.2.2. Las instituciones públicas mexicanas y el desarrollo

3.2.2.1. El Consejo Nacional de Desarrollo de la Política Social (CONEVAL)

Tras el fracaso evidente de las políticas de desarrollo clásico, cuyo resultado se medía en función del Producto Interno Bruto (PIB) de los Estados, el bienestar social ha pasado a ser considerado como el indicador multifactorial más adecuado para medir la calidad de vida de las distintas poblaciones. En este sentido, se incluyen desde factores tangibles (PIB, empleo, salarios, acceso a servicios, etc.) hasta otros de corte más complejo, como por ejemplo la percepción de la población sobre su propia vida (índices de felicidad). Este concepto, ha ido evolucionando a medida que cambiaban las teorías sobre el desarrollo y sobre sus alternativas, cuyo objetivo final, según la Declaración del Derecho al Desarrollo de las ONU, sería precisamente incrementar el bienestar de los pueblos y las personas. Del mismo modo, distintos países, han ido asumiéndolos en sus políticas públicas, con especial relevancia para el modelo europeo, conocido como “el estado del bienestar”. En el caso mexicano, la institución encargada de medir el bienestar de su población es el Consejo Nacional de Desarrollo de la Política Social, que toma en cuenta dos baremos:

- a. Carencias sociales: rezago educativo, servicios de salud, calidad de la vivienda y servicios de la vivienda.
- b. Carencias por ingreso: ingreso, capacidades y patrimonio personal.

Según estas mediciones de CONEVAL, solo el 80.1% de la población mexicana se encontraba en situación de pobreza o con alguna carencia social significativa (CONEVAL, 2012. Encuesta Nacional de Medición de la Pobreza).

3.2.2.2. La Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) y otras instituciones estatales

México dispone de un complejo entramado para poner en marcha sus políticas de desarrollo social. La Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL) es el ministerio público encargado del combate a la pobreza. Recibe este nombre desde el año 1992. Su objetivo, que se puede consultar en su página web, es “formular y coordinar la política social solidaria y subsidiaria del gobierno federal, orientada hacia el bien común, y ejecutarla en forma corresponsable con la sociedad” y “lograr la superación de la pobreza mediante el desarrollo humano integral incluyente y corresponsable, para alcanzar niveles suficientes de bienestar”¹³

Para ello, la SEDESOL (Manual de organización general de estructura orgánica básica, Diario Oficial de la Federación, 23 de septiembre de 2014) opera una serie de programas de apoyo a mujeres, jornaleros agrícolas, comedores, abasto a zonas rurales, empleo temporal, estancias infantiles de apoyo a madres trabajadoras, artesanías, adultos mayores, migrantes, coinversión social con organizaciones de la sociedad civil, etc. Estos programas dependen de las distintas subsecretarías. Además, directamente desde la dirección general operan el Instituto de Desarrollo Social (INDESOL), el Programa OPORTUNIDADES, así como las delegaciones de la secretaría en cada uno de los estados.

Si bien estos programas no trabajan directamente con el tema del patrimonio, financian proyectos para grupos marginales, entre ellos indígenas, con el fin de que pongan en marcha modelos productivos donde el motor principal de los mismos es su patrimonio. Es por ello que es importante considerar el panorama legislativo general mexicano, para comprender la complejidad burocrática del mismo, que además tiende en numerosos casos a la corrupción y el clientelismo.

Además, el sector social se completa con una serie de entidades paraestatales, así como otros institutos dependientes del Gobierno de la República, como por ejemplo para la promoción de vivienda de bajo costo (Comisión Nacional de Fomento a la Vivienda), las artesanías populares (Fondo Nacional para el Fomento a las Artesanías), políticas de desarrollo de la juventud (INJUVE), apoyo a la mujer (Instituto Nacional de la Mujer), entre otros. Junto con estos organismos, se ponen en marcha una serie de programas sectoriales, que dependen de las prioridades del gobierno en turno y que pueden afectar a

¹³ En www.sedesol.gob.mx. Consultada el 17 de febrero de 2015.

uno o varios organismos. Además de las instituciones federales, cada estado cuenta con instituciones gubernamentales que dependen de los gobiernos del Estado y que trabajan también en el ámbito del desarrollo. Este complejo panorama, la enorme máquina pública mexicana, provoca un gasto disparatado, a la vez que tiende a que se atomicen los esfuerzos en la lucha contra la pobreza, y que los resultados sean muy vagos. De hecho, según los datos de instituciones internacionales, la pobreza sigue creciendo en México y la capacidad adquisitiva se ha visto reducida progresiva y drásticamente desde los años 70, en casi un 80%.¹⁴ Además, por su naturaleza (apoyos a poblaciones marginales) la SEDESOL y los organismos dependientes de la misma han sido habitualmente utilizados para llevar a cabo actividades electoralistas.

3.2.2.3. Desarrollo con identidad: la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)

Ante los cambios normativos en la Constitución mexicana y los cambios de tendencia en las políticas de desarrollo, los organismos dedicados a gestionar las relaciones con los pueblos indígenas han ido transformándose. El INI (Instituto Nacional Indigenista) fue el encargado de realizar esta labor desde 1948 hasta el año 2003, cuando se deroga la ley que regulaba este instituto y se crea la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de México (CDI) cuyos objetivos y discurso se adecúan a los nuevos tiempos.

El INI es un organismo de enorme influencia que ha llevado a cabo una política indigenista durante décadas. El indigenismo en México ha sido la política pública destinada a integrar los grupos indígenas al Estado. En ocasiones, este instituto fue dirigido por antropólogos y ha sido un ejemplo a nivel mundial de lo que actualmente se conoce como la antropología aplicada, hasta el punto que en el año 1952, la UNESCO solicita a Alfonso Caso, primer director del INI, la publicación de un texto de consulta sobre la política desarrollada, *Métodos y resultados de la política indigenista en México* (Caso, 1954). El fundador del indigenismo mexicano fue el antropólogo Manuel Gamio, cuyo objetivo era la inclusión del indígena en la nacionalidad mexicana, reduciendo la

¹⁴ Estos datos proceden un informe realizado por el Centro de Análisis Multidisciplinario de la Universidad Nacional Autónoma de México, cuyas líneas generales han sido publicadas en línea <http://cam.economia.unam.mx/mexico-fabrica-de-pobres-cae-77-79-el-poder-adquisitivo-reporte-de-investigacion-116/>.

brecha socioeconómica e incorporándolos al campesinado (Cota Meza: 2001). El éxito de estas ideas se vio plasmado en la fundación en 1948 del Instituto Nacional Indigenista. La Ley de creación del Instituto Nacional Indigenista, promulgada por el presidente Miguel Alemán, indicaba en su artículo 2 las siguientes funciones:

ARTÍCULO SEGUNDO.- El Instituto Nacional Indigenista desempeñará las siguientes funciones:

I.- Investigará los problemas relativos a los núcleos indígenas del país;

II.- Estudiara las medidas de mejoramiento que requieran esos núcleos indígenas;

III.- Promoverá ante el Ejecutivo Federal, la aprobación y la aplicación de estas medidas;

IV.- Intervendrá en la realización de las medidas aprobadas, coordinando y dirigiendo, en su caso, la acción de los órganos gubernamentales competentes;

V.- Fungirá como cuerpo consultivo de las instituciones oficiales y privadas, de las materias que conforme a la presente Ley, son de su competencia;

VI.- Difundirá, cuando lo estime conveniente y por los medios adecuados, los resultados de sus investigaciones, estudios y promociones, y

VII.- Empezará aquellas obras de mejoramiento de las comunidades indígenas, que le encomiende el Ejecutivo, en coordinación con la Dirección General de Asuntos Indígenas. (Congreso de los Estados Unidos Mexicanos, 1948: artículo 2).

Junto con los antropólogos ya mencionados es importante señalar el papel de Gonzalo Aguirre Beltrán. Si bien en un principio el indigenismo contó con el apoyo de los principales antropólogos del país, en los años sesenta surgieron críticas hacia este modelo, al que se acusaba de consumir un etnocidio cultural, al fomentar la integración de los indígenas según las coordenadas señaladas por el Estado. Los antropólogos de finales de los 60 y los 70, fuertemente influenciados por el marxismo, concebían que en la lucha de clases la incorporación indígena debería hacerse “contra el Estado” no para formar parte de él (Cota Meza: 2001).

Ante esta situación, el Estado opta por fortalecer la política indigenista, a través de una inversión no vista anteriormente en el INI. Para ello, durante el mandato de Echeverría (1970-76), se inauguran más de 50 “centros coordinadores”. Los sucesores de Echeverría, continuarán esta política de promoción del indigenismo mediante una mayor presencia del Estado en las zonas indígenas a través del INI y fuertes inversiones en servicios públicos. No obstante, la crisis económica de los 80 hizo que la inversión

pública cayera y abrió nuevas problemáticas indígenas en el estado, cuyo punto álgido fue el Movimiento Zapatista (EZLN).

Con la llegada de Fox, representante del neoliberalismo, a partir del año 2003, se refunda el INI y se transforma en el CDI: “La Comisión tiene como objeto orientar, coordinar, promover, apoyar, fomentar, dar seguimiento y evaluar los programas, proyectos, estrategias y acciones públicas para el desarrollo integral y sustentable de los pueblos y comunidades indígenas de conformidad con el artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos” (Congreso de los Estados Unidos Mexicanos, 2003: artículo 1). En este mismo artículo se definen sus funciones donde figuran términos y compromisos ya señalados en leyes anteriores: realizar consultas, ayudar a ejercer la “libre determinación”, proteger y generar mecanismos para que se cumplan sus derechos, etc. El CDI señala “el desarrollo con identidad para los pueblos y las comunidades indígenas, como el objetivo en torno al cual se han de articular los esfuerzos de las dependencias y entidades de todas las instituciones, de los diferentes órdenes de gobierno y de todos los actores sociales”.¹⁵ Así, los discursos sobre desarrollo y derechos de los pueblos indígenas se unen como los dos pilares en torno a los cuales se edifica el CDI. Esta institución, que sigue los lineamientos establecidos por los distintos gobiernos mexicanos, es también un organismo de gestión y coordinación de las políticas públicas, encargado de realizar las consultas necesarias ante los pueblos indígenas, tal y como establece el mandato constitucional. Es, por tanto, el espacio del gobierno dedicado a gestionar los derechos y necesidades de los pueblos indígenas, con un mandato consultivo y gestor (dispone de proyectos de inversión propios). Sin embargo, no hay regulaciones acerca de cómo actuar cuando los Derechos de los Pueblos Indígenas chocan con otros derechos recogidos en la constitución (individuales, derecho al desarrollo) o con los del propio Estado, que se reserva la gestión de determinados recursos, entre ellos el agua y los minerales.

Cuando los intereses de los pueblos indígenas no coinciden con los de estos otros sectores, ¿cómo se debe proceder?, ¿quién tiene prioridad en el uso de sus derechos?, ¿cómo pueden contribuir los análisis sociales e históricos a la resolución de estos problemas? Además, cabe preguntarnos ¿qué sucede si no reivindican un “desarrollo integral y sustentable”?, ¿qué pasa si lo que quieren es mantener la situación actual o incluso reivindicar una serie de medidas para volver a su pasado? Cuando hablamos, por

¹⁵ http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=4

ejemplo, de protección de sitios sagrados, ¿se trata esto de desarrollo?, ¿no es más bien la protección de la tradición y la costumbre? Igualmente, ¿qué sucede si los pueblos indígenas quieren hacer uso de sus recursos naturales sin atender a medidas de protección de los mismos?, ¿y si deciden cazar o pescar en espacios o a especies protegidas, porque su costumbre así se lo permite?

3.2.3. Los pueblos mágicos: patrimonio al servicio del turismo

Por último, analizaremos un aspecto más, donde confluyen elementos de patrimonio material e inmaterial. Se trata del Programa de Pueblos Mágicos, dependiente de la Secretaría de Turismo (SECTUR) y heredera de las primeras legislaciones mexicanas, que reconocían como bien cultural “las poblaciones típicas o pintorescas”. Según la definición de SECTUR “un Pueblo Mágico es una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, en fin MAGIA que emana en cada una de sus manifestaciones socio-culturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico, para lo cual serán consideradas aquellas localidades que cuenten con una población base de 20,000 habitantes” (SECTUR, 2001: 1).

Es, por tanto, una etiqueta que reconoce el conjunto patrimonial material e inmaterial de un espacio, consolidándolo como un producto turístico unitario, susceptible de una explotación económica. De hecho, tal y como explica la legislación, el objetivo principal es consolidarse como destino turístico y, por ello, “la localidad deberá ubicarse en una distancia no superior a los 200 Km., o el equivalente a 2 horas de distancia vía terrestre, a partir de un destino turístico consolidado o bien de una población considerada como mercado emisor” (ibídem).

El documento alaba los efectos de este programa, a los que otorga propiedades casi “mágicas” como incentivador de las actividades productivas: “Es claro que sus repercusiones rebasan con mucho la idea de mejorar la imagen urbana y se inscriben en la necesidad de conjuntar esfuerzos para convertirlos en detonadores de la economía local y regional. El turismo y el flujo de visitantes, produce resultados sorprendentes en comunidades de gran fuerza cultural y entornos urbanos y naturales de gran impacto” (ibídem).

Un aspecto interesante de este programa es que se basa en el producto turístico de “la magia”. Este concepto parece retomarse de la corriente literaria del “realismo

mágico”, sin duda una de las más trascendentes del siglo XX en América Latina, y con enorme repercusión a nivel internacional por la relevancia de sus autores, entre los que destacan Gabriel García Márquez y Juan Rulfo, quien fue editor jefe del INI, entre otros, pero también porque pone en valor un aspecto poco tangible y hasta ese momento denigrado por la intelectualidad: la cultura popular y sus cosmologías. Ésta se presenta como una forma de vivir la “realidad”, la cotidianidad, en estos pueblos latinoamericanos. El patrimonio por tanto, que se promueve en este programa es un conjunto de aspectos materiales e inmateriales, a los que se les atribuyen propiedades “mágicas”. Esta también parece ser una categoría que seduce a los atentos seguidores del movimiento New Age y de la literatura de Carlos Castañeda. De hecho, SECTUR solicita que para cumplimentar un expediente se sustente un ensayo sobre “la magia de la localidad” (ibídem: 6). Sin duda, en esta legislación, la magia adquiere un nivel máximo de “realismo”.

Es importante señalar que el fin de este programa gubernamental no es proteger el patrimonio de los pueblos, sino tomar aspectos de su patrimonio material e inmaterial, tanto natural como cultural y crear un producto turístico que siga la línea argumentativa y mistificadora de “la magia”, aunque esto signifique estereotipar determinados aspectos, reinterpretar algunos espacios para destacar sus rasgos más folclóricos y, por supuesto, romantizar el pasado y el presente.

3.2.4. El tercer sector: cooperación internacional y organizaciones de la sociedad civil

Además de las instituciones públicas, el papel de la sociedad civil organizada y de la cooperación internacional cada vez es más importante para comprender, tanto las políticas de desarrollo, como la gestión del patrimonio de las comunidades y pueblos. México reconoce en su legislación (*Ley de Fomento a las actividades realizadas por Organizaciones de la Sociedad Civil*) al tercer sector, identificado como Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC). Bajo esta denominación se reconocen a un grupo de asociaciones, legalmente constituidas, que conducen una serie de trabajos sin afán de lucro, fines políticos-electorales o religiosos. Si bien su finalidad es pública, está dirigida por particulares organizados. Según la ley mencionada anteriormente, deben realizar actividades vinculadas a alguno de los siguientes rubros: a) de asistencia social (alimentación, atención a grupos con discapacidad, asistencia jurídica, servicios de salud); b) formativas y de promoción (cívicas, de derechos, deporte, salud, de asesoría

para otras OSC); c) fomento del desarrollo (de grupos indígenas, de comunidades); d) desarrollo sustentable; e) protección del medio ambiente; f) fortalecimiento del tejido social (Congreso de los Estados Unidos Mexicanos, 2012: artículo 5).

De acuerdo a esta ley, las OSC deben contar con un órgano de gobierno (asociados o Consejo Directivo) de carácter voluntario que tiene como finalidad que se cumpla con la misión de la institución. Igualmente, las OSC son instituciones sin interés de lucro y, como tales, no pueden otorgar ganancias a sus asociados o consejeros.

La realidad es, como he podido comprobar en mi trabajo de campo con las OSCs, que esta clasificación legal no describe la variedad de OSCs existentes, así como sus finalidades, en algunos casos, sin duda, de carácter lucrativo. Es por ello que considero importante llevar a cabo una clasificación basada en la naturaleza real del órgano directivo de la asociación y el tipo de equipo de trabajo del que dispone. En base a ambos rasgos propongo considerar tres tipos de asociaciones:

a) Profesionalizadas: asociaciones que cuentan con un equipo profesional para la ejecución de las actividades y una dirección estratégica voluntaria (Consejo Directivo) y diferenciada. Estas asociaciones disponen de claridad en sus objetivos y, si bien cuentan con profesionales adecuados para desempeñar las actividades, su órgano superior está conformado con miembros voluntarios que no se mantienen de los recursos de la asociación. En este tipo de asociaciones hay muchos grados de profesionalización. Desde aquellas muy incipientes, cuyo equipo de trabajo, si bien cobra un sueldo, no dispone de formación profesional para llevar a cabo sus funciones, hasta otras que cuentan con profesionales altamente capacitados. Debemos señalar que los sueldos en este sector suelen estar muy por debajo de los de la iniciativa privada o pública y que hay un alto grado de informalidad. Estas asociaciones pueden realizar actividades comerciales con el fin de obtener recursos para cumplir su misión, tal y como lo permite la ley.

b) De negocio: asociaciones fundadas o dirigidas por profesionales que utilizan esta denominación legal (OSC) para encubrir actividades lucrativas, normalmente en el campo de los servicios. Estas asociaciones tienen como finalidad, además de cumplir su misión, mantener económicamente a miembros del Consejo Directivo, que muchas veces son los propios fundadores, recibiendo un sueldo u honorarios de esta asociación. Aunque nominalmente puede haber un órgano de gobierno independiente del equipo profesional, la realidad es que

esta división no existe. Se trata en realidad de empresas sociales o asesorías especializadas que han optado por la forma de OSC, ya que les permite acceder a recursos públicos y privados a través de convocatorias y/o disponer de un régimen fiscal más ventajoso. En algunos casos pueden convertirse casi en empresas familiares. Como es necesario respetar la división entre equipo profesional y órganos directivos para acceder a recursos de instituciones públicas o privadas, estas asociaciones suelen optar por una de las siguientes estrategias: o bien el fundador (o fundadores) se mantiene en el órgano de gobierno y cobra fondos a través de facturaciones para otras empresas, pago de facturas de gastos personales o en efectivo; o bien el fundador forma parte del equipo profesional, con un sueldo o por honorarios, y el órgano directivo es ficticio, normalmente conformado por parientes o amigos, que no desempeñan su función más que nominalmente.

c) Voluntarias: todos los participantes en la asociación son voluntarios, tanto los cargos directivos como el equipo de trabajo y realizan sus labores con finalidad altruista. A veces pueden contratar personal o empresas para desarrollar algún trabajo o incluso como fijos en labores de apoyo, pero la dirección del equipo y la estratégica está en manos de personal voluntario. Dentro de este tipo de asociaciones a veces se encuentra autoridades tradicionales indígenas, que han decidido convertirse en asociaciones para disponer de un reconocimiento legal a la hora de solicitar recursos públicos o de realizar gestiones en favor de sus comunidades. También asociaciones de víctimas o activistas sociales.

Esta división es relevante ya que, como veremos, las OSC juegan un papel muy importante en la activación, gestión y difusión del patrimonio, especialmente con fines de desarrollo. En muchos casos, sus fines van más allá del puro altruismo. Así, si la modalidad profesional o voluntaria son perfectamente legítimas, las que clasifiqué como “de negocio” deberían estar consideradas bajo otra categoría legal. En un país con una grave crisis de legitimidad como México, esta situación puede perjudicar la labor de este sector, ya que muchos sectores sociales perciben a las OSC como empresas. No obstante, las OSC continúan teniendo mejor prensa que las autoridades públicas, especialmente en el caso de los grupos indígenas, que se apoyan cada vez más en estas instituciones. De hecho, como veremos, en algunos casos se erigen como portavoces de estos pueblos.

Las OSC tienen diversas formas de obtener recursos:

- a) Por proyecto: la OSC prepara un proyecto con una memoria económica y solicita un financiador externo, bien a través de convocatoria o bien mediante la negociación directa.
- b) Por donativo: personas privadas y morales conceden una cuantía en metálico o en especie.
- c) Por actividad productiva: la OSC genera ingresos a través de la venta de productos y/o servicios.

Además, los tipos de recursos pueden ser divididos en dos:

- a) Etiquetados: aquellos que son otorgados con una finalidad acordada con anterioridad a la entrega y no pueden ser destinados a ninguna otra cosa.
- b) No-etiquetados: aquellos que son dados a la asociación para que sea gastado según sus propios criterios y necesidades.

El dinero a las OSC, en cualquiera de estas modalidades puede provenir de instituciones públicas, de empresas privadas, de particulares o de otras OSC. En este último caso, se distinguen entre organizaciones de primer piso (aquellas que trabajan con los beneficiarios directamente) y de segundo piso (aquellas que financian a las primeras). Además, estas asociaciones pueden optar a recursos privados provenientes del extranjero o a ayudas al desarrollo, ofrecidas por gobiernos extranjeros o instituciones internacionales.

En el campo de la ayuda al desarrollo, al tratarse de un país con renta media, se priorizan aspectos no asistencialistas, relacionados especialmente con la construcción de ciudadanía y la lucha contra la violencia. Así, organismos supranacionales como las Naciones Unidas y sus agencias (PNUD, UNICEF, UNESCO) establecen alianzas con universidades, asociaciones civiles e instituciones para fortalecer sus programas y llevar a cabo proyectos de corto y mediano alcance. Igualmente, países aliados con un mayor PIB per cápita, como Japón, España, Canadá o Alemania, entre otros, ofrecen cooperación a través de instituciones (becas, programas de fortalecimiento institucional, cooperación cultural, etc.) y también abren convocatorias para financiar proyectos de organizaciones civiles. Por último, el dinero privado llega a través de fundaciones, programas socialmente responsables y donaciones estratégicas.

Idealmente, esta suma de esfuerzos debería contribuir a mejorar la situación social mexicana. La realidad es que en lugar de sumar los esfuerzos se atomizan, lo que impide

alcanzar impactos. De hecho, la falta de atención social a amplios sectores de la sociedad, hace que gran parte de los aportes públicos mexicanos se dirijan a proyectos de asistencia social, sin fines de impacto, con el fin de paliar las que se consideran necesidades más urgentes. Los proyectos de impacto, coordinados con otras instituciones y con alcances globales se convierten en minoritarios. La dependencia de muchas OSCs del dinero público genera en ocasiones un peligroso clientelismo con el Estado, limitando su independencia y su consolidación como contra poder del mismo.

No obstante, es interesante observar como el discurso del desarrollo humano, sustentable y local ha calado, tanto en los Estados como en los grandes organismos y se ha convertido en parte del discurso hegemónico. Con independencia de las políticas que se lleven a cabo posteriormente y los resultados de las mismas, no es posible para los Estados –que quieren ser considerados democráticos– negar la búsqueda del desarrollo de sus pueblos, como no pueden negar la garantía de los derechos humanos, aunque posteriormente las instituciones no lo cumplan.

3.3. Patrimonio, desarrollo y turismo

El turismo se ha convertido en uno de los grandes movimientos de la actualidad. La motivación principal del turismo es la experimentación de algo extraordinario, más allá de la cotidianidad (Graburn, 1977). En la modernidad descrita por Bauman (2004 [2000]), un mundo donde las comunidades tradicionales no funcionan y el ser humano se define por su individualismo, el turismo se ha constituido en un escape de la cotidianidad. Cohen (2005) por su parte, distingue entre el turista moderno, ávido de encontrar a autenticidad y el posmoderno, cuyo interés principal es disfrutar. Esta diferenciación podría asociarse con la diferencia entre las motivaciones de peregrinación o de diversión, descritas por Smith (1992). Así, podemos concluir que en el mundo actual dos motivaciones mueven el turismo: por un lado la recreativa, asociada a disfrutar de una experiencia extraordinaria; por otro lado, la peregrinacional, donde la autenticidad juega un papel importante para el turista. La autenticidad se da a través de la representación, que el mismo Cohen (2005) divide en tres tipologías. La primera se trataría de simulaciones basadas en tradiciones reales, es decir, en metáforas. La segunda, es de carácter metonímico, donde se tomaría un aspecto parcial como representación del todo. A estas dos se une lo que él llama la representación encubierta, una invención destinada al turista que muchas veces no tiene conexión con la realidad. Por nuestra parte, además de estas

motivaciones y tipologías, utilizaré también el concepto de “neoperegrino”, con el que me refiero a las personas que, además de buscar la autenticidad se mueven por motivaciones espirituales que trascienden la visita turística, al contraer compromisos rituales, bien impuestos por grupos externos o bien autogenerados, que les llevan a vincularse afectivamente con el lugar o las costumbres, de forma que se genera una identificación con éstas. Evidentemente, como señala Prats (1997: 46), en muchas ocasiones ambas motivaciones van de la mano, aunque lo habitual es que una de ellas predomine sobre la otra.

La afirmación de que el turismo es un fenómeno del mundo contemporáneo lo corroboran los datos de la Organización Mundial del Turismo (UNWTO, por sus siglas en inglés): en 1950 existían 25 millones de turistas y en el 2013, se contabilizaron 1,087 millones. Para el año 2030 se espera que existan 1,800 millones. Esto significa que es un sector en amplio crecimiento, que genera ingresos millonarios. En muchos países el turismo se ha convertido en uno de los sectores más importantes de la economía. La Secretaría de Turismo de México (SECTUR) considera que, en el 2030, México puede ser uno de los países líderes y que este turismo debe jugar un papel clave en el desarrollo de México. Además, apuesta a un turismo diversificado, que “respete los entornos naturales, culturales y sociales”.¹⁶ Para ello, SECTUR propone un Programa de Turismo Sustentable, cuyo objetivo principal es mejorar las condiciones de vida de la población a través de prácticas turísticas que cuiden el medio ambiente y utilicen como reclamo los “recursos culturales y naturales” de las poblaciones¹⁷.

El Estado presenta al turismo como la gran panacea del siglo XXI para los grupos indígenas. Una parte muy importante de propuestas económicas pasan por convertir a los indígenas en empresarios turísticos. Y esto está directamente ligado a la activación de patrimonios naturales y culturales que sirvan como reclamos. La presión en este sentido es tan fuerte, que la misma Rigoberta Menchú en su discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz en el año 1992 señaló “los indígenas estamos dispuestos a combinar tradición con modernidad, pero no a cualquier precio. No consentiremos que el futuro se nos plantee como posibles guardias de proyectos etnoturísticos a escala continental”¹⁸.

¹⁶ <http://www.sectur.gob.mx/conoce-la-sectur/vision-y-mision/>. Consultada el 11 de marzo de 2015.

¹⁷ Op. cit.

¹⁸ http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1992/tum-lecture-sp.html. Consultada el 13 de marzo de 2015

Para Llorenç Prats el principal criterio de activación de patrimonios es, precisamente, el turismo. Retomando a otros autores (Smith, 1992), habla de dos posibilidades:

El criterio de lo “macro” se corresponde con grandes activaciones patrimoniales promovidas o sostenidas por gobiernos nacionales, regiones o de grandes municipios y/o patrocinadas con grandes empresas, o, más raramente, fundaciones [...] El criterio de lo “micro” se corresponde fundamentalmente con iniciativas locales, o comarcales como mucho, promovidas por ayuntamientos, o mancomunidades de municipios, o por agentes locales con la aquiescencia de los primeros y a veces, más raramente, incluso por particulares, casi siempre con el auxilio de recursos externos (Prats, 1997: 74).

Las activaciones de lo “macro” buscan un amplio volumen de visitantes y para ello se busca la espectacularidad y una amplia efectividad simbólica, apta para muchos públicos. Lo micro, por su parte estaría enfocado a la subsistencia local. La lógica patrimonial actual, dominada por la búsqueda de reconocimientos oficiales, hace que, efectivamente, el criterio económico o de desarrollo, se haya convertido en el principal agente promotor de patrimonios. No obstante, como vimos en el capítulo anterior, el criterio de los derechos humanos, ligado a la identidad de los patrimonios, también promueve la patrimonialización de los recursos. Ahora bien, una vez que un lugar, un bien o una tradición ha sido patrimonializado, curiosamente, ya no es propiedad de la comunidad que lo creó, sino que pasa a formar parte de nuevas poblaciones, que proceden a apropiarse de estos patrimonios de una forma discursiva e introducirlos en el mercado turístico. Los patrimonios, hayan sido reconocidos por propósitos de derechos humanos o con finalidades de desarrollo, se convierten en un recurso económico y en un reclamo. Así, el patrimonio se constituye en un espacio intercultural de múltiples lecturas, en la que los turistas juegan también un papel.

En el mundo de la multiculturalidad, el turismo alternativo se ha consolidado como una de las principales tendencias, especialmente en la escala “micro”. El proceso descrito en el párrafo anterior, también funciona en las comunidades indígenas. Es habitual observar como la cultura, el nombre, las artesanías o los espacios sagrados son utilizados como reclamo por parte de empresarios turísticos para atraer a visitantes que buscan una experiencia “auténtica”.

Al mismo tiempo, las propias comunidades indígenas, alentadas por numerosos programas públicos de apoyo para la generación de “ecoturismos”, realizan propuestas para atraer a visitantes a sus comunidades. Precisamente la patrimonialización de recursos con fines turísticos es uno de los puntos que analizaremos en detalle en el caso huichol, donde confluyen los dos tipos de propuestas: desde la comunidad indígena, como es el caso del ecoturismo de San Andrés Cohamiata, o desde empresarios no indígenas, tal y como se ve en Real de Catorce.

El turismo es presentado por las autoridades, pero también por agentes alternativos como OSC, como una de las principales opciones para que las comunidades en México opten por un “desarrollo sustentable”. La propuesta se basa en que el turismo es respetuoso con los recursos, culturales o naturales y permite la conservación del patrimonio a la vez que se explota el mismo. Esta premisa la pondremos a prueba en el estudio de caso del pueblo *wixarika*. Planteo, a manera de hipótesis que, contrario a lo que se piensa, el turismo no es una actividad sustentable por sí misma y que conlleva transformaciones culturales, ecológicas, económicas y sociales muy importantes en las localidades donde se ponen en marcha este tipo de iniciativas que es necesario valorar. Además, en el caso de México hay que tener en cuenta factores contextuales, como la situación socioeconómica del país, con un 53% de pobres y un salario mínimo entre los más bajos de América, graves deficiencias en infraestructura y carreteras y un contexto de violencia e inseguridad que no parecen los más adecuados para fomentar el turismo, más allá de los reductos tradicionales ya posicionados.

Al igual que el turismo, los estudios sociales sobre el fenómeno también han crecido de forma exponencial. La amplitud del fenómeno y las transformaciones que provoca, tanto en las poblaciones de acogida como en los visitantes, hace que sea de especial interés para los investigadores. Salazar (2006: 101) analiza las distintas perspectivas que se han adoptado desde este campo desde los años 60 a actualidad, destacando las siguientes:

[...] el turismo como proceso de aculturación (Gudykunst, 1983; Núñez, 1963), una forma de hospitalidad mercantilizada (Cohen, 1974), un agente conducente a la democracia (Turner y Ash, 1975), y un tipo de relación étnica mediante la cual se modifican o reinventan las tradiciones culturales (Bendix, 1989; Leong, 1989; Swain, 1990). Los antropólogos han usado también la óptica del turismo para responder preguntas socioculturales más amplias (Stronza, 2001): como la dinámica y los impactos

del contacto intercultural entre turistas y nativos (Machlis y Burch, 1983; Rossel, 1988; Silverman, 2000), la representación de la cultura en los escenarios turísticos (Adams 1997; Bruner, 1996; Bruner y Kirshenblatt-Gimblett, 1994; Urry, 2002), estereotipos étnicos construidos y manipulados para el turismo (Cohen, 1979; Desmond, 1999; MacCannell, 1984; Van den Berghe, 1994), y el cambio de los valores culturales una vez mercantilizados (Cohen, 1988). Más recientemente, algunos antropólogos han abordado directamente la cuestión de las relaciones de poder en el contexto del turismo internacional (por ejemplo, Stonich, 2000).

Una pregunta que debemos hacernos para abordar en el estudio de caso es precisamente la naturaleza de la relación entre patrimonio y desarrollo: ¿es inevitable que el patrimonio sea mercantilizado, como proponen varios autores? (Cohen, 1974 y 1988). Tal y como se presenta actualmente la definición de patrimonio, donde media un reconocimiento institucional, parece inevitable está lógica, ya que el patrimonio, pasa de ser parte de la memoria de los pueblos a convertirse en un objeto. Pero tal vez, una propuesta de patrimonio más inclusiva, que aborde a este desde una perspectiva integral, permita abordar el patrimonio como un conjunto de recursos vivos y cambiantes que no deben necesariamente formar parte del mercado. Es decir, el hecho de que reconozca y proteja un determinado rasgo cultural no significa que este deba exhibirse y utilizarse con propósitos turísticos o de mercado, sino que debe contribuir a mejorar el bienestar de las comunidades que los albergan, como elementos cohesionadores y que, además, fomenten el respeto y el debate crítico y sereno acerca de los aspectos relevantes de la propia cultura.

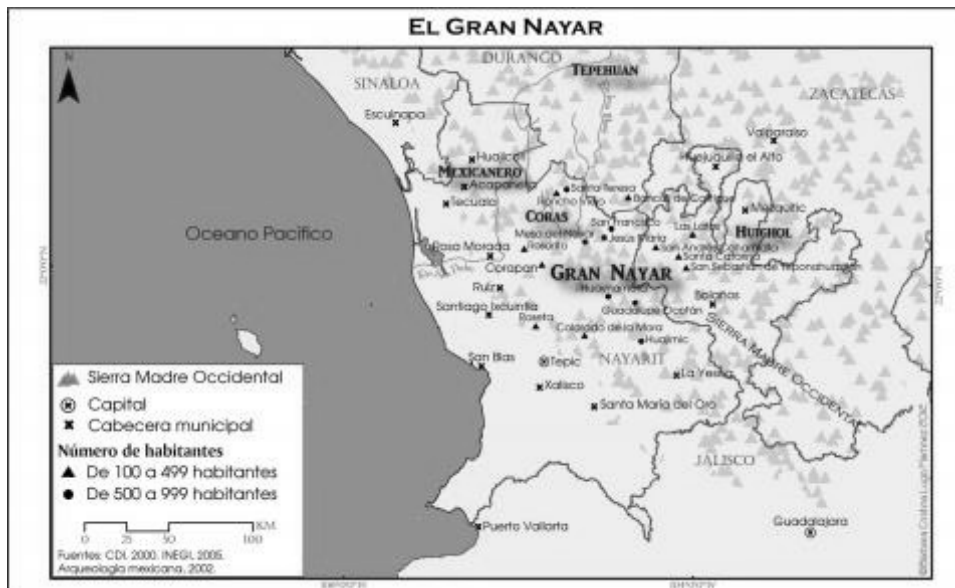
El patrimonio mercantilizado no es una aproximación al otro: es la compra de un producto y un estereotipo. Y lo esencial, la riqueza cultural que lo hace singular y único, se convierte en anecdótico. Es decir, una verdadera conservación del patrimonio debería considerar que hay aspectos del mismo que tal vez no puedan exhibirse, por respeto a las culturas que lo generaron. Que no todo puede comercializarse, ni exhibirse en horarios establecidos. Igualmente, que la inmediatez con la que se quiere acceder a todo en la cultura occidental no es entendida en otras sociedades, por lo que no siempre es posible tener acceso a determinadas tradiciones. Todos estos temas, serán abordados en los siguientes capítulos.

PARTE II
PATRIMONIO WIXARIKA: EL CASO DE WIRIKUTA

Capítulo 4. Los *wixaritari*: historia de un pueblo y de la construcción de un estereotipo

Los huicholes o *wixaritari* son un grupo indígena mexicano que desde hace décadas ha despertado enorme interés en viajeros, científicos y público en general. El nombre de “huichol” proviene del español, mientras que ellos a sí mismos se llaman “*wixaritari*” (“*wixarika*” en singular). En los documentos históricos han figurado con otros nombres: en 1579, en el *Atlas Theatrum Orbis Terrarum* pudieron figurar como “xurute”, más adelante también como “guisol”, “vizurita”, “xamucas” o “huitzolmes” (Rojas, 1992: 12). Según el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), en su censo del año 2005, la población de hablantes de huichol mayor de 5 años sería de 35,724 indígenas. No obstante, otras fuentes, los cifran en torno a los 45,000 (Liffman 2012: 30). Los huicholes no figuran entre los 20 grupos más numerosos de México, no obstante, su activismo político y la difusión que han alcanzado en los medios de comunicación, les ha situado como uno de más conocidos y reconocidos, tanto por instituciones como por la población en general.

Los principales núcleos de población indígena se encuentran en la región conocida como Gran Nayar, en la Sierra Madre Occidental, en los estados de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas (Neurath, 2003: 6). Los huicholes comparten esta área ecológica y cultural con otros tres grupos indígenas: mexicaneros, tepehuanes y coras. El Gran Nayar ha sido definida como región con base en tres aspectos: la delimitación ecológica, la reconstrucción etnohistórica y la identificación de aspectos organizaciones y festivos comunes entre los grupos que allí habitan (Jáuregui 2003: 124). El reconocimiento de este espacio como una provincia geográfico-cultural se remonta, al menos, a finales del siglo XVI, cuando los territorios que la rodeaban ya se encontraban bajo el dominio español (ibídem: 125).



Mapa 1. El Gran Nayar en la actualidad (Kindl, 2014)

4.1. El devenir histórico de los *wixaritari*

Las fuentes para el conocimiento de los huicholes en época colonial son limitadas. Por un lado, contamos por con cronistas muy destacados, como los padres Domingo Lázaro de Arregui (1980 [1621]), Tello (1973 [1638-1653]), Antonio Arias de Saavedra (1990 [1673]) y José Arlegui (1851 [1737]), que han aportado importantes datos para la comprensión histórica de los grupos de la zona. Por otro, la labor de investigación de algunos historiadores ha permitido acceder a recopilaciones documentales sobre el área (Calvo, 1990; Rojas 1991; Meyer, 1989 y 1990). Con base en estos documentos, Rojas (1993) realizó una historia de los huicholes donde, tomando como referencia los datos existentes, va completando una cronología desde el siglo XVI al XX. Por su parte, Neurath (2002) realiza un relato etnohistórico que incluye tanto referencias a los huicholes como a los coras. El libro de Laura Magriña (2002), *Los coras entre 1531 y 1722*, aporta nuevos e interesantes datos para la comprensión de la zona. Si bien otros antropólogos han realizado breves etnohistorias como parte de textos más amplios (Liffman, 2012), generalmente aportan pocos datos novedosos para este periodo histórico y, más bien, se limitan a hacer una síntesis de aspectos relevantes para sus estudios, basados en los documentos ya publicados.

Las primeras noticias que tenemos de los huicholes son de 1530, como consecuencia de las expediciones lideradas por Nuño de Guzmán y Pere Alméndez Chirinos, que cruzaron la Sierra Madre (Rojas: 25). La incursión de Nuño de Guzmán,

conocida por su violencia trajo como consecuencia la resistencia de los indígenas, primero en la Guerra de Mixtón (1540) y años después en la conocida como Guerra Chichimeca. Este último episodio, que duró hasta la década de los 80 concluiría con la pacificación de la Nueva Galicia gracias a una política de alianzas y regalos.

Estos primeros testimonios nos hablan de asentamientos huicholes en las planicies costeras, por la zona de Chacala y hacia el área de Jalisco, por Hostotipaquillo. No obstante, a finales del siglo XVI estas áreas ya habían sido catequizadas. Los huicholes se concentraron en la Sierra Madre Occidental y sus alrededores. Hacia finales de este siglo, sólo quedaban fuera de control colonial las cumbres y las cañadas (Rojas, 1993: 28). Según los documentos que aporta Beatriz Rojas, hacia finales del siglo XVI y principios del XVII se habrían fundado los pueblos huicholes de Tenzompa, Nostic, La Soledad, San Nicolás y Ostoc, en la ladera oriental. Del otro lado se encontrarían Huajimic, Amatlán y Camotlán. Además, otros poblados continuaron contando con población mayoritariamente huichola, al menos hasta finales del siglo XVII, como Atonalisco, Huazamota, Huejuquilla, Colotlán, Mezquitic o Bolaños. Neurath (2002: 72) considera que la población huichola del siglo XVI y XVII se dividió entre aquellos que se encontraban bajo el dominio del Rey Nayar, en la parte occidental de la sierra, y quienes optaron por incorporarse a la frontera de San Luis de Colotlán.



Mapa 5. Nueva España y Nueva Galicia en el siglo XVII. Realizado por el cartógrafo Willem Janszoon Blaeu (Amsterdam, 1635).

Administrativamente estas comunidades formaban parte de la Nueva Galicia, en concreto, del Distrito de Colotlán, que actualmente ocupan el norte de Jalisco, el sur de Durango y el suroeste de Zacatecas. Los pueblos indígenas de este distrito disponían de un régimen

especial: un gobierno militar directamente dependiente del Virrey, cuyo representante radicaba en Zacatecas. En Colotlán había un Capitán Protector de la Frontera y de los Indios Sumisos (Meyer y Valdez, 1981). Bajo el nombre de colotecos se encontraban indígenas de diversas etnias, incluyendo huicholes, llamados así por el servicio militar que prestaban a la corona para la defensa de la frontera. El término, por tanto, hacía referencia a un estatus derivado de este servicio militar, que prestaban en las conocidas como compañías de flecheros (Shadow, 1991: 62).

El Distrito de Colotlán se había conformado a consecuencia de la Guerra Chichimeca y la política de pacificación de Miguel Caldera, quien había emprendido una campaña en 1586 a través de la negociación y la compra para acabar con una guerra que había durado ya 50 años (Ruiz Guadalajara, 2010: 52). Los indígenas que se encontraban en este distrito contaban con una situación privilegiada con respecto a otros, ya que no pagaban tributos, podían montar a caballo y portar armas y se relacionaban directamente con las autoridades centrales. Además, estos indígenas consiguieron que se viera reconocida por las autoridades una extensión de tierras bastante amplia, así como la posibilidad de agrandarlas si se comprobaban derechos anteriores (Rojas 1993: 14). Los títulos virreinales otorgados por las autoridades, garantizaban estos derechos. Según Velázquez (1961) el objetivo de este gobierno era doble: por un lado garantizar la seguridad de los asentamientos españoles y los caminos, especialmente en un contexto de explotación minera, de los indios “bárbaros”. Por otro, contribuir a mantener la paz entre las poblaciones nómadas, que si bien habían sido pacificados, no habían sido cristianizados o hispanizados.

Es importante destacar que, como señala Rojas, “los huicholes, si bien administrativamente pertenecían al gobierno de Colotlán, culturalmente estaban más cerca de los rebeldes coras, con quienes tenían lazos de parentesco bastante fuertes, como ya el padre Arias lo había dicho en 1673” (1993: 14). A pesar de que la colonización fue nominalmente implantada en esta zona a finales del siglo XVI, las rebeliones fueron constantes durante todo el periodo colonial. Así, ya en 1617, hay constancia de que algunos huicholes participaron en la que se llamó la Rebelión Tepehuana (Rojas, 1993: 27). De igual forma, en 1646 hay noticias de nuevas rebeliones en la Sierra.

El siglo XVII fue el momento álgido de la colonización. En 1591 se fundó la misión de Colotlán. En 1606 de Huazamota. Le siguieron Huajimic (1610), Mezquitic y Chimaltitlán (1616), Amatlán de Xora (1620), Camotlán (1624) y Huejuquilla (1649). A principios del siglo XVIII tres pueblos más de huicholes habían sido fundados: San

Andrés Cohamiata, Santa Catarina y San Sebastián (Rojas, 1993: 94). Estos tres pueblos se convertirían en las cabeceras comunales de los huicholes. Las comunidades más cercanas a las áreas colonizadas, como Camotlán, Ostoc, Nostic o Tezompa fueron amestizándose a lo largo de estos siglos, hasta el punto de dejar de ser consideradas indígenas. Pero las que se instalaron en lo alto de la sierra, mantuvieron una población diferenciada (Rojas, 1993), a pesar de los intentos de colonizarla, como la fundación de la misión de San Sebastián en 1727, de la que dependían Santa Catarina y San Andrés.

En 1722 tiene lugar un importante suceso para los indígenas de Nueva Galicia. Se produce el derrocamiento del Tonati (Magriña, 2002). Mientras los huicholes habían continuado su existencia, al menos nominalmente, como parte de los pueblos conquistados de la Nueva España. Los coras, por su parte, constituyeron hasta 1722 un señorío independiente. Este hecho, su resistencia a aceptar la religión cristiana, además de la posterior conquista de la zona por jesuitas, hace que la historia de los coras sea mejor conocida que la de los huicholes. Sin duda, al compartir un espacio, gran parte de estos hechos son relevantes para el estudio de ambos grupos, pero al mismo tiempo, la atracción histórica por este grupo ha llevado a que los huicholes quedaran históricamente relevados a un segundo plano.

En 1790 un joven Félix Calleja se desplaza a este distrito con el fin de realizar un estudio para ver la posibilidad de reordenar el mismo. Fruto de este viaje, disponemos del documento conocido como “Censo de Calleja”, uno de los que aportan más información sobre la zona (Rojas, 1993: 113). Calleja pasa por numerosos pueblos de la sierra, dejando constancia del estado de los mismos, sus iglesias y sus habitantes. Cinco pueblos señala como huicholes: San Sebastián, Santa Catarina, San Andrés de Teul, San Andrés de Cohamiata y Camotlán, a los que describe de la siguiente manera:

[...] los cinco pueblos que habitan lo más áspero de la Sierra Madre [...] En el manejo de la flecha, los únicos un poco más diestros [...] siembran muy poco, viven de la caza y pesca de que abundan muchísimo sus ríos y de un cortísimo tráfico de sal que cargan de la costa del Sur [...]. Habitan en las barrancas, aunque algunos mantienen jacales en los Pueblos, no entienden ni quieren el Castellano, hablan sólo la lengua Guichola [...] (en Rojas, 1993: 106 -107).

Este censo, junto con los datos proporcionados en una encuesta realizada desde la Audiencia de México, nos indican que hacía finales del siglo XVIII las autoridades civiles

y eclesiásticas distinguían tres etnias: huichol/cora, en los pueblos del oeste (San Andrés, San Sebastián, Santa Catarina y Huejuquilla el Alto); los tepehuanes o tepecanos, en las comunidades centrales (Totatiche, Temastlán, Acapulco y Azqueltán); y los mexicaneros, a quienes identifican como descendientes de los colonos tlaxcaltecas (y/o cazcanes), asentados en los pueblos restantes (Shadow 1991, 62).

Las intenciones de las instituciones españolas de acabar con los privilegios de este distrito no llegaron a materializarse por la guerra de independencia. Pero una vez que el país se pacificó, las recién constituidas autoridades mexicanas retomaron los planes de la Corona y convirtieron el Distrito de Colotlán en el Octavo Cantón del estado de Jalisco. Además de las comunidades que se encontraban en este distrito, las nuevas disposiciones administrativas y territoriales repartieron a los huicholes en otros estados. El Séptimo Cantón del Estado de Jalisco era Tepic, e incluía poblaciones indígenas, en especial en la zona de Jesús María, Mesa del Tonati y Huaynamota (Contreras 2010: 82). Algunos huicholes, otros, los más, coras. Este espacio posteriormente se convertiría en el estado de Nayarit. Igualmente, algunas poblaciones quedaron incluidas en los estados de Jalisco, Durango y Zacatecas.

Beatriz Rojas (1993) señala que durante la colonia, los huicholes de la zona serrana tuvieron más facilidad para conservar amplias extensiones de tierra gracias, por un lado, a la legislación de la Corona, pero también a la falta de interés de los colonos de establecerse en estas áreas. No obstante, a partir de la Independencia estas tierras comenzaron a tener más alicientes para los mestizos y criollos. Las nuevas legislaciones de la Reforma, el Porfiriato y la Revolución, acabarían por establecer importantes cambios en la tenencia de tierras.

Los huicholes participaron en los acontecimientos nacionales que se irían precipitando en los siguientes dos siglos. No sólo en la independencia, sino en sucesivos eventos, incluyendo la revolución mexicana. Algunos periodos presentan más información debido al interés despertado entre los historiadores. Es el caso del movimiento lozadista (1854-1972) y de la Cristiada (1926-1929), acontecimientos de orden regional y nacional que tuvieron especial trascendencia entre los huicholes.

El movimiento lozadista recibe el nombre de su líder, Manuel Lozada, conocido como el Tigre de Alica. Jean Meyer, que ha realizado diversos estudios sobre este personaje reconoce la ambigüedad del mismo que ha sido analizado desde una perspectiva un tanto romántica, “siguiendo el esquema del bandido social, del indígena, de la guerra campesina de comunidades que se levantan contra las haciendas para recuperar los

terrenos perdidos”, pero también como “un bandido, un forajido, un criminal” (Meyer, 1984: 12-13). El movimiento de M. Lozada consistió en un levantamiento campesino cuyo objetivo final era recuperar tierras para la población local, incluyendo a grupos indígenas. No obstante, según señala Rojas (1993: 135), no todos los huicholes participaron apoyando a Manuel Lozada, sino que algunos pueblos se unieron a las fuerzas del gobierno cuando intentaron acabar con él. Esta rebelión, que duró casi 20 años marcó este periodo en la sierra.

Con la época de Porfirio Díaz llegaría uno de los momentos más difíciles para los pueblos huicholes, ya que los conflictos de tierras se agudizaron. Con la derrota del Lozadismo, se comenzaron a aplicar las Leyes de Reforma referentes a la desamortización y nacionalización de comunidades (ibídem: 143). Los problemas entre las distintas comunidades, que reclamaban tierras de sus pueblos vecinos, serán uno de los aspectos más importantes de finales del siglo XIX. En este momento, así como posteriormente, en el reparto de tierras postrevolucionario, será cuando se configuren las comunidades huicholes con sus problemas de linderos.

Al existir un mayor interés por la zona, comenzaron a tomar importancia los títulos virreinales. Según informa Rojas (ibídem: 144), en los primeros conflictos de tierras, Santa Catarina y Nostic pudieron presentar sus títulos para defender sus tierras. Desde 1887 comenzó un conflicto entre Santa Catarina, San Andrés y San Sebastián por sus límites de tierras, con enfrentamientos violentos entre las tres comunidades. Ante estas circunstancias, en 1888 el Estado envía al ingeniero Rosendo Corona para fijar los límites entre estos tres pueblos. Para entonces, atendiendo al relato de Lumholtz, Nostic y Tenzompa, ya no era poblados huicholes (Lumholtz, 1981 [1902] II: 111).

Durante las décadas siguientes continuarían los conflictos agrarios. Así, los vecinos de los pueblos mestizos iban utilizando distintas estrategias para ir asumiendo nuevas tierras, pertenecientes a los huicholes (Rojas, 1993: 150, 158, 159). Cuando estas usurpaciones fueron mayores, estalló en México la Revolución. Tanto la época revolucionaria, como los años de la Cristiada que lo siguieron (1926-1938) afectaron notablemente a los huicholes. Estos participaron activamente, tomando bandos diferentes según los intereses de cada comunidad y en distinto grado. No obstante, la sierra, como lo había sido siempre, fue refugio de militares y forajidos, así como de campesinos que buscaban tierras donde establecerse. Todo esto afectó a los grupos indígenas de la zona.

Según la documentación existente, el principal motivo de interacción entre el pueblo *wixarika* y las autoridades, desde el siglo XVI, pero especialmente desde finales

del XIX, han sido y son sus reclamos territoriales. Si bien ha habido, como ya hemos señalado, conflictos internos en las propias comunidades por las tierras, los más importantes han sido con los grupos mestizos asentados en la zona y que sistemáticamente han ido ganando terreno a estas comunidades. Con base en sus títulos virreinales, se han realizado numerosas peticiones de restitución de tierras, las más importantes durante la reforma agraria de Lázaro Cárdenas en los años 30 y, posteriormente, en los años 90, con Salinas de Gortari (Liffman, 2012: 77).

Si bien los huicholes de San Sebastián en 1953, Santa Catarina en 1960 y San Andrés en 1965, lograron la restitución de sus tierras mediante resolución presidencial, la realidad es que los conflictos no han cesado, ya que muchos pequeños propietarios han ido apropiándose de territorios pertenecientes a los huicholes, alegando el uso de los mismos. Además, actualmente, los huicholes viven una importante expansión territorial lo que les ha llevado a solicitar nuevas concesiones y a mantener conflictos con otros pequeños propietarios de la zona (Rojas, 1993). En este sentido, los títulos virreinales se han convertido en un objeto muy valioso, no sólo desde un punto de vista legal, sino también dentro del mundo sagrado huichol. Rojas (1991: 87-88) transcribe el título de Santa Catarina. Con respecto al de San Sebastián, los huicholes de este poblado indican que se guarda en la comunidad. Sin embargo, en los documentos recopilados por Rojas se señala que hay varios momentos en los que se les han solicitado sus títulos, pero no han podido ser mostrados. El de San Andrés fue perdido en algún momento y no fue encontrado, según estos mismos documentos (Rojas, 1993: 106). Estos títulos trascienden la información que presentan para convertirse en un objeto patrimonial de los huicholes, un legado de gran significación histórica.

Además de la lucha por el territorio, otro factor será muy relevante para analizar la situación actual de los huicholes: el papel del indigenismo promovido desde las instituciones, especialmente desde el Instituto Nacional Indigenista (INI) (ver capítulo 3). Desde los años 60 se estableció un área de desarrollo rural de la región conocida como HUICOT (huichol-cora-tepehuan), con la visita de promotores educativos, instalación de clínicas de salud y escuelas, así como obras de infraestructura de dudosa calidad (Liffman, 2012: 80). El objetivo era que estos grupos se incorporaran al modelo económico y político nacional, pero las instituciones políticas propias subsistieron e incluso se fortalecieron. Además del INI, como institución pública, otros agentes han elaborado planes de desarrollo en la zona: OSC mexicanas y ONGs extranjeras han intentado implantar distintas propuestas económicas, culturales y sociales en la región.

Actualmente, las tres cabeceras comunales continúan existiendo como tales, aunque los huicholes viven actualmente un proceso de expansión territorial y más de la mitad de su población se localiza actualmente fuera de dichas cabeceras (Medina, 2012: 10; Liffman, 2012: 82), especialmente en el cañón del río Santiago, en los alrededores de Tepic y en el municipio de El Mezquitic, Durango. En este último estado se encuentra la comunidad de Bancos de Calítique o de San Hipólito, cuyo activismo político le ha llevado a destacarse en ciertos documentos como una nueva cabecera.¹⁹

4.2. Relaciones interétnicas, negociaciones con el poder y territorio sagrado

Este análisis histórico nos permite extraer una serie de conclusiones que nos hablan del pueblo huichol y su relación con el mundo mestizo y las instituciones políticas. En primer lugar, observamos como desde el siglo XVI la estrategia de resistencia de los huicholes ha sido multifacética. Si bien han adoptado en algunos momentos una forma de resistencia violenta, son más partidarios de la negociación con las instituciones y la colaboración parcial. Esta colaboración tiene como límites el control y la gestión de su patrimonio y su territorio. Así, mientras con las autoridades centrales han mantenido una actitud negociadora, por el contrario, las relaciones con sus vecinos han sido históricamente más conflictivas. Como ya hemos visto en el siglo XVI los huicholes forman parte de las milicias de indios flecheros de Colotlán, participando incluso en el derrocamiento del Tonati en 1722 (Rojas, 1992: 64).

Los huicholes acuden a las autoridades cuando tienen dificultades o problemas. En algunos casos les piden, pero en otros, les exigen que les protejan. Así, en la rebelión de 1702, que se dio como respuesta a los abusos del capitán Mateo de Silva, quién fue asesinado por los indígenas, los pueblos de la sierra mandaron una carta al general don Pedro de Puebla, quien era el responsable de los militares en la zona, reprochándole no haber tomado cartas en el asunto y mantener en su cargo al capitán Mateo de Silva: “Que estamos muy apesarados porque no nos hizo merced, que somos sus hijos naturales huicholes vasallos del rey nuestro señor y no lo hiciste lo que habíamos suplicado, no lo quitó al capitán Mateo de Silva. Vuestra Merced lo mató [...] no queremos levantarnos hasta que venga de México Juez de nuestro Virrey, entonces nos ha de dar amparo y nos

¹⁹ El movimiento en Defensa de Wirikuta, por ejemplo señala que cuenta con el apoyo de “tres de las cuatro comunidades del territorio wixárika” (<http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=3793>), refiriéndose a Bancos de Calítique como una de esas tres.

pondrá bien” (ibídem: 49). Posteriormente, escriben directamente al Conde de Santa Rosa, Juan Bravo de Medrano, primer noble de Zacatecas y general de la zona (Alvino 2010), para explicar cómo su levantamiento no debe afectar a sus lazos con las instituciones virreinales: “dándole obediencia que debemos como a nuestro General, en cuya dignísima persona obedecemos, miramos y reverenciamos la del Rey Nuestro Padre que Dios guarde muchos años, de quien somos Fieles y leales Vasallos y como tales nos ofrecemos todos juntos, para que N.S. nos ocupe en todo aquello que fuere servicio de Dios y el Rey por cuyas dos Magestades estamos prestos a dar la vida” (ibídem: 53). En estas cartas, defienden su levantamiento por la injusticia generada por dicho capitán, pero igualmente defienden que no se han levantado contra las autoridades, mucho menos contra el Virrey, a quienes, como vemos, juran lealtad. Esta situación se observa en otros momentos. Para los huicholes, los levantamientos contra personas que atentan contra sus territorios o comentan injusticias a nivel local, aunque sean funcionarios reales, no suponen atentar contra la figura del rey o el virrey, a quienes deben lealtad pero, quienes a su vez, deben defenderlos. Así, observamos como en otros momentos solicitan apoyo a los padres franciscanos contra invasores de sus tierras (ibídem: 77) o, incluso, acuden a México para entrevistarse con el Presidente de la República y rogar que les ayude cuando se ponen en marcha las reformas hacendarias con Porfirio Díaz.

Los *wixaritari* participan en las instituciones, como en el caso de las milicias de indios flecheros. En la visita de Félix Calleja a finales del siglo XVIII, éste pasa revista a estas milicias en cada pueblo huichol que visita, dejando claro su vigencia (ibídem: 104). Eso sí, a pesar de esta relación con las autoridades centrales, es decir, a nivel institucional, la relación cotidiana es mucho más conflictiva. Don Eusebio Ruiz de Tejada, que paso varios años en el gobierno de Colotlán como capitán, manifiesta a finales del siglo XVIII que “aborrecen en extremo a los españoles, tanto que no permiten dar posada a ninguno que por allí transite, señalándose en este aborrecimiento los Pueblos de la Sierra, que carecen de civilización y que ni aun hablan ni entienden palabra de nuestro idioma castellano” (ibídem: 99). Igualmente, varios misioneros señalan la desconfianza de los indígenas hacia los mestizos y los españoles, de quienes consideran que “vienen a robar” (ibídem: 142). Este mismo caso se ve en la relación con las autoridades religiosas, a las que por un lado solicitan sus servicios (Rojas, 1992: 100) y, por otro, ignoran manteniendo sus formas religiosas (Rojas, 1992: 24, 74, 93, 98) o incluso expulsándolos violentamente de sus comunidades. Esta relación se vuelve más tensa durante el porfiriato

y se va agudizando hasta la actualidad, debido a la presencia cada vez mayor de mestizos en la zona que tratan de apropiarse de tierras pertenecientes a las distintas comunidades.

En los mitos huicholes la relación con el vecino mestizo es un tema habitual. El *teiwari* (vecino, mestizo), también representado como charro (Medina, 2012: 120) es quien doma el caballo y perfecciona el arado, es quien se aprovecha del héroe cultural *Kauyumari*. En un mito recopilado por Medina se muestra como Kauyumari es despojado del ganado por un charro:

[Kauyumari dijo:] “Bueno, pues ni modo, yo creo que a mí no me toca, pos era mía”. Al charro le convino, pero Kauyumari quedó ya bien pobre. Al *teiwari*, le tocaron todos los animales, el arado, la remuda y todo lo que es de él. Ya nosotros nos quedamos sin nada, no tenemos ni vacas, estamos pobres. Yo creo que desde los antepasados no nos tocaba. Yo creo que nomás nos tocó el lugar sagrado, pera ya así podemos mantener a nuestra familia. Nosotros no tenemos dinero, nomás sembramos [...] (ibídem: 118).

En la mitología, el vecino mestizo es presentado como alguien que se aprovecha, que toma ventaja para quedar en una posición mejor, precisamente es “esta actitud que le hace atender desmedidamente al propio interés es la que distancia a los *teiwari* de los huicholes en el origen mítico” (ibídem: 120). Los conflictos en torno a la cotidianidad, espacialmente invasiones de tierras, pero también como consecuencia del control de la política y el comercio regional contribuyen, sin duda, a alimentar este estereotipo (ibídem).

Así, el pueblo *wixarika* ha tenido una mejor relación con las autoridades que con sus vecinos. A lo largo de estos siglos han intentado utilizar a las autoridades españolas, mexicanas o, recientemente, internacionales en su beneficio. Su resistencia se plantea en todo momento procurando tomar ventaja del sistema en el que se encuentran. Como señala Neurath (2002: 73) “el oportunismo sigue siendo, hasta la fecha, la principal estrategia política de los huicholes, y no la resistencia armada”. Esta colaboración, no obstante, no es incondicional. Estos grupos exigen a las autoridades cumplir su parte de los compromisos, bien sea a través del otorgamiento de tierras, de la protección de robos o de la inversión en servicios públicos. Actualmente, como veremos más adelante, continúan luchando por sus derechos en los distintos tribunales estatales y federales, pero también han recurrido a instituciones internacionales para enfrentarse al gobierno. Para Liffman, el hecho de que los huicholes hagan uso de los discursos sobre identidad,

autonomía y derechos humanos, apelando a las instancias internacionales, les permite escapar del “localismo aislante inherente a las leyes agrarias” y vincular su organización territorial con la lucha por recuperar su territorio (2012: 44). No obstante, un análisis detallado de los hechos, no parece presentarnos a los huicholes como un grupo localista, sino más bien como hábiles políticos que a pesar de las dificultades para mantener sus territorios han sabido hacer uso de las instancias nacionales e internacionales para consolidar sus derechos. Esta lucha continua, tanto en la sierra, como en los territorios sagrados que se encuentran fuera de ésta.

El segundo aspecto que queremos destacar es la singularidad de la historia huichola dentro de la región del Gran Nayar. Esta región, como ya hemos visto, aparece en las fuentes desde el siglo XVII pero como señala Laura Magriña, es difícil de delimitar debido a su naturaleza fronteriza. A través de un minucioso recorrido histórico por las fuentes y los distintos autores que han abordado el tema, la autora concluye que, en el siglo XVI y principios del XVII el Gran Nayar era, sobre todo, la zona rebelde cora, así como algunos pueblos huicholes que no habían sido pacificados (2002). Durante este periodo, los huicholes estaban divididos entre aquellos que se encontraban en la zona rebelde, dependiente de la administración de la Nueva Galicia, y los que habitaban en el Distrito de Colotlán. Magriña vincula el “nacimiento” del Gran Nayar con la llegada de grupos indígenas que se refugian, para no someterse a mexicas o españoles, y reprodujeron un sistema de gobierno estratificado que, probablemente, ya poseían (2002: 125). Siguiendo a la misma autora, observamos como las fuentes describen numerosos grupos indígenas, a veces de forma confusa, pero los huicholes, con distintos nombres, aparecen diferenciados de los coras ya desde entonces. En este primer momento, los coras se presentan como el grupo a batir y, quizás por ello, tanto las crónicas como los autores actuales, al hablar de esta región hasta el año 1722, se centran especialmente en esta jefatura, que gobernaba un *tonati* (Sol) (Neurath, 2002).

No obstante, ya desde las primeras visitas franciscanas se han identificado a los huicholes como separados de tepehuanos, coras y otros indígenas del área. Llama la atención esta separación de las distintas naciones, teniendo en cuenta la similitud de rasgos culturales y la independencia de unas comunidades *wixaritari* de otras. Estas diferencias también se perciben en la mitología actual huichola, donde los coras, son gente más antigua que ellos, pero acuática, que viven en una zona liminal con las “tinieblas”. La opinión de los coras sobre los huicholes tampoco es positiva, los consideran salvajes, y los critican por extravagantes y por ser capaces de hacer todo por dinero (Neurath, 2002:

60). Así, las similitudes al interior del Gran Nayar son evidentes, pero también lo son la separación étnica de los distintos grupos, a pesar de compartir importantes rasgos culturales. Así pues, si bien hay una historia compartida en la región, también es importante analizar el proceso histórico singular que han seguido los huicholes y que les ha llevado a diferenciarse tanto en su trato con las autoridades como en las estrategias de apropiación de su territorio y en el mantenimiento de su costumbre.

Como tercer punto, llama la atención la vitalidad de la cultura huichola, su versatilidad y su actualización y modernización constante. Esto se percibe especialmente en sus mitos que incorporan aspectos de la religión, la política, el comercio o la sociedad que les permiten interactuar con los distintos agentes locales, nacionales e internacionales sin perder identidad cultural, sino fortaleciéndola. Si bien guardan con recelo su costumbre y sus prácticas, disponen de una enorme capacidad para incorporar aspectos propios de la vida moderna.

Por ejemplo, observamos que la negativa de los coras a aceptar el bautismo y a negociar con los españoles provoca la conquista violenta del año 1722 (Neurath, 2002: 111). Por su parte, los huicholes parecen no tener problemas con bautizarse, aunque continúan practicando su religión. Su cristianismo es puramente nominal o, tal vez, selectivo, en el sentido de que adoptan algunas figuras y algunas costumbres que reelaboran según su propia comprensión del mundo, pero esta estrategia parece haber sido más eficaz que la resistencia violenta, que también practicaron en determinados momentos. Esta situación que se extrae de las fuentes de estos años, es también descrita por Lumholtz a finales del siglo XIX. Con motivo de la visita de un sacerdote, el etnólogo vienes escribe:

No se resisten los huicholes a ser bautizados, pues teniendo también sus aguas sagradas, creen que no es por demás aprovechar las virtudes que a ellas les agreguen los blancos. Consienten de igual modo en que los casen, pero no consideran que el lazo del matrimonio sea más firme que sus propias costumbres [...] (1986 [1902], II: 179)

En el año 2004, en la comunidad de Bancos de Calítique o San Hipólito, me narraron como unos cristianos “gringos” habían llegado hacía un par de días a convertir a la comunidad y les habían pedido que los dejaran bautizar, además de ofrecerles algún tipo de asistencia sanitaria. Cuando les pregunté cuál había sido su respuesta, contestaron:

“pos nos bautizamos”.²⁰ Esto, por supuesto, sin que supusiera ningún cambio en sus creencias o en sus formas de vida, sino como algo que no hace daño, o incluso, como señala Lumholtz, puede tener alguna propiedad positiva. Hubiera sido interesante entrevistar a estos cristianos estadounidenses para conocer qué opinaban ellos de ese gesto. Lamentablemente, a nuestra llegada al poblado ya lo habían abandonado, en busca de nuevas comunidades a las que bautizar.

La mitología huichola actual nos presenta en este sentido notables ejemplos de la incorporación de elementos ajenos a su cultura en su sistema mitológico, y como estos toman sentido dentro de dicho sistema, de forma que el *wixarika* se apropia de la realidad. En palabras de Medina:

La flexibilidad de la religión huichola permite esa suerte de transformaciones. La tradición establece un estrecho diálogo con la creatividad en momentos de transición. El ritual se asume con una forma de vivir el pasado mítico en el repente y modificarlo, negando la discontinuidad con la que amenaza la contingencia.

Los mitos son un hito importante en la memoria de los *wixaritari*. En estos se describen y ordenan con base en la tradición, hechos imaginados como pasados. De manera que los acontecimientos relevantes son incorporados al origen remoto. En la tradición, el pasado se prolonga hasta el presente y niega su cambio; sin embargo, las transformaciones permiten la continuidad, dan sentido a las nuevas circunstancias las que se enfrentan los asentamientos de reciente formación sin perder relación con el pasado (2012: 128).

Así, en los mitos encontramos que los artefactos de la vida moderna son ideados por el héroe cultural Kauyumari en el origen de los tiempos, y aprovechados por el mestizo; o se habla de la fundación de la capital jalisciense y la Ciudad de México; o aparecen escenarios contemporáneos para explicar la adopción de la comida tradicional de los mestizos y los huicholes, que sucede en un restaurante de la Ciudad de México. De igual forma, santos cristianos pasan a formar parte de la mitología y Cristo o la Virgen de Guadalupe se convierten en personajes esenciales en la religión huichola (ibídem: 77, 116, 129).

Un cuarto aspecto a tener en cuenta es la relación de los huicholes con el dinero. La incorporación de los huicholes al comercio parece ser muy temprana. El arqueólogo

²⁰ Comunicación personal, Bancos de Calítique, julio de 2004.

Phil Weigand considera probado que estos jugaron un papel destacado como intermediarios entre Mesoamérica y el suroeste de Estados Unidos (en Liffman, 2012: 71) y las fuentes históricas señalan que, muy pronto, participaron en el comercio de la sal y como trabajadores en las minas (Rojas, 1993).

En la mitología *wixarika* la pobreza material ha sido objeto de frecuente atención. Medina (2012) recoge varios mitos donde se asume como una esencia del huichol, algo que proviene del mismo momento de la creación, donde el mestizo demostró su habilidad para estas cosas materiales y al huichol le quedó “el costumbre” a cambio. De igual forma, en los rituales se observa el dinero como una parte importante de la cultura huichola. Algunos autores, como Liffman incluso consideran que son parte decisiva en la definición de sus sitios sagrados:

[...] los sacrificios ponen en contexto el poder estatal, el valor capitalista y la diferencia étnica. Es decir, su rico simbolismo ritual y su extensa territorialidad engloban una dilatada historia de comercio, tributo y lucha por la tierra a nivel regional. ¿De qué otra manera se puede entender sus jícaras votivas como símbolos de la productividad solar, y el hecho de que dos de sus cinco lugares sagrados cardinales estén situados casualmente cerca de centros económicos de la época colonial: las minas de plata de Real de Catorce, San Luis Potosí (al oriente) y el puerto de San Blas, Nayarit (al occidente)? (2012: 30).

Sus vecinos, los coras, entre la admiración y el desprecio, comentan habitualmente este amor del huichol por el dinero (“el huichol, por dinero, baila”,²¹ me dijeron en la Mesa del Nayar) y su capacidad de generar ingresos. No obstante, es importante señalar que generalmente estos ingresos retornan a la comunidad, pagando ganado para sacrificios, viajes a los lugares sagrados, fiestas para realizar “el costumbre”. El huichol, fiel a su idea de no negar la realidad, asume la necesidad de acceder a recursos financieros para continuar manteniendo su tradición. Contrariamente a lo que los investigadores sociales creemos, es decir, que la incorporación al sistema capitalista es un paso más en la desaparición de las culturas, los huicholes demuestran que se puede formar parte del sistema, sin dejar que te absorba o te conduzca a la destrucción de tus costumbres. En este sentido, debemos señalar una vez más, el papel del mito y el ritual como revitalizantes de la cultura.

²¹ Comunicación personal, Mesa del Nayar, abril de 2012.

Por último, debo mencionar el esencial papel que juega el territorio en el patrimonio *wixaritari*. Las relaciones de los *wixaritari* con las autoridades coloniales y posteriormente con las mexicanas se han centrado casi exclusivamente en exigir el reconocimiento de sus territorios y solicitar que garanticen el disfrute de los mismos y evitar las usurpaciones por parte de vecinos. Para identificar ese patrimonio territorial de los huicholes, sería necesario incluir los territorios tradicionales comunitarios, las nuevas comunidades que han ido expandiendo, o recuperando, territorio, los lugares sagrados y los caminos que conducen a este.

Las autoridades españolas reconocieron la colaboración de los huicholes con la extensión de los títulos virreinales, que hemos mencionado varias veces. Estos títulos reconocían los principales pueblos huicholes, fundados con posterioridad a la conquista, y los territorios que se les asociaban por uso. Encontramos numerosos documentos publicados donde los *wixaritari* acuden a las autoridades reclamando sus títulos o sus territorios, generalmente, como reacción a alguna ocupación que ellos consideran que lesionan sus derechos. Estas reclamaciones se realizan con base en sus derechos ancestrales sobre las tierras, como se destaca en este *Escrito de Juan Sebastián por si y a nombre del Común de Naturales del Pueblo de San Sebastián Tezocautla*, del año 1783: “los actuales indios están poseyendo aquellas tierras en representación de sus mayores y ascendientes de quienes por su antigüedad, no hay memoria del origen de aquella reducción; de suerte que cuando estos nacieron conocieron como suyos aquellos fundos, que sus bisabuelos y abuelos gozaron de tiempo inmemorial a esta parte [...]” (Rojas, 1992: 84). El pueblo *wixarika* ha sabido hacer valer sus derechos en distintos momentos y las autoridades han fallado frecuentemente a su favor. No obstante, desde el fin de la colonia se ha ido perdiendo territorio. Primero, por las invasiones de tierras, pero también por el mestizaje de pueblos, y, por supuesto por las leyes que han ido abriendo la posibilidad de que campesinos se hicieran con sus tierras.

Preuss, en su visita a la sierra huichola a principios del siglo XX observa como “Todos los huicholes temen que sus tierras sean robadas, por eso ven con desconfianza a los extranjeros. Por otra parte, se sienten muy seguros de sus derechos territoriales y, en el ámbito de los asuntos comunales, están acostumbrados a obedecer y servir a sus autoridades, que siempre son elegidas por ellos mismos” (Preuss, 1998 [1907]: 177). Curiosamente, a partir de la Cristiada se produce un fenómeno muy interesante: mientras algunos de los territorios tradicionales tienen disputas por mestizos que hacen uso de su tierra para ganado o, incluso, se asientan en ellas, otras comunidades han ido surgiendo

fuera de los márgenes tradicionales, recuperando de alguna forma territorio y estableciendo comunidades más amplias donde antes solo había rancherías. Igualmente, cada vez más huicholes emigran, reproduciendo sus formas culturales en nuevos lugares que los vinculan con su territorio ancestral (Medina, 2012: 11).

Pero la relación de los huicholes con su territorio no se basa sólo en lo que consideran sus tierras comunales, aspecto que ya es complejo de definir, tanto por la variabilidad de las mismas, como por la pugna constante con los mestizos. Además se caracteriza por toda una geografía sagrada, a veces situada dentro de los territorios comunales, pero también en lejanos puntos a los que se llega a través del peregrinar. Son varios los autores que han subrayado la importancia del huichol como peregrino. Jáuregui (2008: 134) lo considera un aspecto esencial, que les otorga un lugar con relación a otros indígenas del Nayar. Este peregrinar les permite asumirse como seres luminosos, aliados y defensores del cristo-sol, en contraposición a los coras, que serían seres oscuros y antagonistas del sol.

Los límites del territorio se definen en términos mitológicos y rituales. Cuatro lugares sagrados marcan las fronteras hacia los cuatro puntos cardinales. Al poniente, en San Blas, la costa de Nayarit, habita Tatei Haramara, “Nuestra Madre el Mar”; en el extremo oriental, en el altiplano de San Luis Potosí se encuentra Wirikuta, lugar donde nació el Sol y donde el héroe cultural Kauyumari se manifiesta como el cactus sagrado (peyote o *hikuri*); al sur, en la laguna de Chapala, Jalisco, habita Tatei Xapawiyeme, “Nuestra Madre el Chalate de la Lluvia”; al norte, en Durango, está Hauxamanaka, “el lugar de la madera flotante”, también conocido como el Cerro Gordo. El universo huichol se divide en cuatro regiones, demarcadas por los cuatro puntos señalados. En el centro, se encuentra Teakata, donde habita Tatewari, “Nuestro Abuelo” el Fuego, un patio ritual cerca de Santa Catarina (Medina, 2012: 90-91).

La mitología, y no la historia o las demarcaciones territoriales, es la fuente que nos describe por tanto el espacio huichol, sus límites y sus lugares sagrados. Los territorios comunales son sólo una parte de este espacio y los cuatro lugares sagrados que habitualmente se conocen de ellos (Haramara, Wirikuta, Xapawiyeme y Hauxamanaka) son los límites de este universo *wixarika*. No obstante, los caminos que llevan a estos puntos son incontables. Cada comunidad y, a veces, cada familia, puede llegar por un camino diferente, lleno de pequeños lugares sagrados, solo visibles a los ojos experimentados de los peregrinos. Esta variabilidad, que eleva la riqueza del camino, es uno de los quebraderos de cabeza de las autoridades mexicanas para tratar de registrar el

espacio sagrado y protegerlo. De igual forma, presenta importantes paradojas con el problema de la salvaguardia, que deberemos analizar detenidamente en los próximos capítulos. Como señaló el poeta español Antonio Machado, para este grupo, en su peregrinar, “se hace camino al andar”.

Así, observamos cómo la historia y el mito nos permiten acercarnos a este pueblo y conocer más acerca de su patrimonio y su concepción del mundo, así como su devenir y relación con autoridades y vecinos. Mientras la historia es la forma de la sociedad occidental de conocer al otro, el mito es la manera en la que los huicholes presentan su cultura y sus creencias, ajena a una línea del tiempo al devenir histórico. Hay un fuerte consenso para considerar la historia como el principal legitimador del patrimonio cultural y natural, mientras el mito aparece con una entidad devaluada, propia de pueblos primitivos y se relega a “patrimonio cultural inmaterial”, cuyos rangos de protección y reconocimiento son más limitados. Sin duda, la interpretación moderna del mito como un conocimiento pre-científico, dentro de un mundo donde la epistemología científica es la triunfadora, ha contribuido a esta situación. Hay, por tanto, una confusión respecto al mito, ya que en lugar de ser una categoría que permite el acercamiento y la comprensión del otro, se trata de fosilizar como un elemento más de estas culturas. No obstante, en la sociedad huichola, la función del mito y del ritual es crucial para comprender la relación con su patrimonio. Estos les permiten incorporar a sus formas de vida espacios y elementos que anteriormente no habían figurado como si lo hicieran desde el origen de los tiempos. No se inventa, en el sentido de Hobsbawn, una nueva tradición en este caso, sino que se descubre un vínculo que siempre ha estado ahí y que simplemente fue olvidado, o dormido en algún momento. Como hemos visto en los primeros capítulos, se trata por tanto de una cultura donde la costumbre de Hobsbawn, o “el costumbre” de los *wixaritari*, se encuentra en plena vigencia. Si la identificación entre patrimonio e historia, entendida en el sentido de Nora, es altamente aceptada para las sociedades europeas, al incorporar culturas donde el mito y la costumbre funcionan cotidianamente, este término se queda obsoleto, disfuncional y es necesario reformularlo, buscando espacios de diálogo y consenso.

Además, si bien los estados nación tienen definidos sus territorios y sus lugares de memoria se incluyen en estos, en el caso de los huicholes se reelabora este constantemente. Neurath (2002: 26) señala que la emigración de los huicholes lleva a la expansión del territorio comunal, ante la necesidad de organizar nuevos centros ceremoniales. Igualmente, los chamanes “descubren” continuamente lugares sagrados

que expanden la “geografía ritual”. Medina, por su parte, describe cómo en esta expansión territorial “los ancestros, encarnados por las autoridades tradicionales y los centros ceremoniales continúan sus andanzas, rescribiendo y ampliando las narraciones míticas en aquellas comunidades de las sierra donde la historia de los hombres corre a la par que la de los dioses” (2012: 11).

Así, la relación con el territorio tiene distintos niveles. Además de ser el lugar donde se vive y se cultiva, también “es la base sobre la que ha quedado evidencia de las hazañas de los ancestros deificados” (ibídem: 131). Los mitos se hacen tangibles en los sitios sagrados; a su vez, los rituales permiten retornar al tiempo primigenio y participar en él, encontrando nuevos lugares de culto. El pensamiento huichol, igual que incorpora en sus mitos elementos propios de la actualidad y la historia, también descubre nuevos lugares de culto que quedan integrados en su mitología. Esta expansión constante de la geografía sagrada también ha sido recogida por Neurath (2002) y Liffman (2012).

Esta “tangibilidad” pone en entredicho la relevancia de la distinción entre patrimonio material e inmaterial. Y la lectura cultural de los hitos naturales aquella que diferencia entre natural y cultural. Ante esta situación, parece que las categorías tradicionales de patrimonio no sirven para este caso. La construcción de este término debe hacerse a través de las relaciones interculturales. Los huicholes, en su devenir histórico, han despertado un fuerte interés en la cultura occidental. Su historia, está plagada de *teiwari* interesados en ellos, que forman parte de la construcción de su identidad actual y su relación con el mundo.

4.3. Los huicholes desde la perspectiva de la civilización occidental: del bárbaro chichimeca al chamán new-age.

Huichol, como hemos visto, es el nombre asignado a los *wixaritari* desde fuera. Este nombre se asocia con una serie de aspectos, valores y estereotipos que se han ido cultivando a lo largo del tiempo, desde el momento de la conquista. Algunos han permanecido, otros se han modificado. Los huicholes han sido receptivos a este interés despertado en el otro, presumiendo alguna de estas características, aprovechando otras, rechazando las que no les interesa: bárbaro, flechero, peregrino, salvaje, místico, artista, sabio, chamán y otros muchos apelativos que han conformado este estereotipo. A continuación, haremos un breve repaso sobre los aspectos que conforman la imagen actual del huichol.

El norte de México, más allá del Valle de México, siempre fue visto como un espacio de frontera, aunque ésta fuera desplazándose a lo largo de los siglos. Colotlán, como hemos visto en el apartado anterior, fue durante mucho tiempo parte de esta frontera donde se convivía con los grupos indígenas identificados bajo un genérico chichimeca. A pesar de las distintas percepciones sobre este espacio, podemos encontrar un punto de coincidencia: se consideraba un lugar ajeno a la civilización, habitado por poblaciones bárbaras. Los mismos aztecas distinguían entre las poblaciones del Valle de México, de las que trataban de mostrarse herederos a pesar de provenir del Norte, y aquellos que vivían más allá (Jiménez 2006: 67-69). A pesar de la diversidad del territorio, los mexicas percibían una cierta uniformidad entre estos indígenas, a los que agrupaban bajo el nombre genérico de chichimecas (Powell, 1977 [1975]: 9).

Los españoles heredaron de los mexicas esta idea del Norte como espacio salvaje, ocupado por “naciones bárbaras”.²² Es interesante observar que ambos, aztecas y españoles, utilizan el sentido más griego del término “bárbaro”, es decir, aquel que se aplica a aquellos pueblos que se consideran ajenos a la civilización y a una cultura superior. No obstante, el interés por conquistar y controlar estos espacios fue notorio desde un primer momento y, como bien señala Jiménez, “a parte de algunas expediciones ilegales en el siglo XVI, la frontera no fue espacio para la aventura fuera de la ley ni para una colonización ajena a la autoridad de la colonia” (2006: 441).

Tras la Independencia, cuando la nación mexicana comenzaba a forjarse y los discursos oficiales rescataban lo que consideraban el ilustre pasado indio de los grandes imperios, el Norte, también conocido como la Gran Chichimeca, fue excluido de este discurso. La ausencia de arquitectura espectacular (salvo excepciones) y los tópicos sobre su salvajismo y paganismo (Hers y Soto, 2000: 39), hicieron que se considerara un espacio cultural menor, a pesar de su peso geográfico. Como hemos visto en los primeros capítulos de esta tesis, las legislaciones trataban de convertir al indio en un ciudadano, eliminando los aspectos culturales que les hacían diferentes y que, según los legisladores, impedían avanzar el progreso. Igualmente, la legislación sobre patrimonio mexicano, consideraba solamente a las “antigüedades mexicanas” como parte de las raíces de la

²² “En la América, por lo regular, no habiendo entre los indios que ahora se conquistan, ni distinción o límites de provincias, ni separación de dominios, cuales se hallaron en los dos Imperios de México y del Perú, se reputan por una nación todos los indios que usan un mismo lenguaje, sean pocos o muchos; bien vivan cerca unos de otros, bien derramados en distintas rancherías o que si se diferencia el idioma es poco, por ser unas lenguas dialectos de otras, de modo que puedan entenderse entre si mismas” (Venegas, P. Miguel, 1943 [1739]).

nación, sin prestar atención al patrimonio de las culturas vivas que habitaban entonces en el país.

En el siglo XIX, en Europa, donde las corrientes naturalista y romántica se extienden, se incrementa el interés por los pueblos desconocidos. El evolucionismo se instala como una de las teorías científicas más influyentes, y desde las ciencias sociales, las reflexiones de Marx nos hablan de estadios culturales. Viajeros románticos, científicos naturalistas y algunos aventureros, retoman el interés por buscar pueblos que vivan “todavía” en un estado salvaje. Neurath (2002: 14-15) explica que el explorador decimonónico, al igual que muchos contemporáneos, al encontrarse con la otredad indígena los señalaba como “tribus perdidas”, lejanas en el tiempo y en el espacio de la civilización actual. El indígena, aparecía entonces como un “fósil viviente” (ibídem: 27), como restos de una cultura primigenia, más cercana al estadio natural del ser humano. En el prefacio de *México Desconocido*, Lumholtz (1986 [1902] I: XVIII) señala:

Los pueblos primitivos son cada día más raros en el globo. En el continente americano aún quedan algunos en su estado original. Si se les estudia antes de que ellos también hayan perdido su individualidad o hayan sido arrollados por el paso de la civilización, se podrá esparcir mucha luz no sólo sobre los antiguos pobladores de dicho país, sino aun sobre los primeros capítulos de la historia de la humanidad.

En el rápido progreso actual de México, no se podrá impedir que esos pueblos primitivos pronto desaparezcan fundiéndose en la gran nación a que pertenecen.

Esta sensación de que los huicholes están a punto de desaparecer como pueblo diferenciado culturalmente, también es una constante en los diversos viajeros y antropólogos. El progreso, era visto como la asunción inevitable de la cultura occidental, que debía expandirse a todos los confines de la tierra. Los textos de Lumholtz presentan una importante descripción etnográfica y es uno de los puntos de referencia para los antropólogos que han estudiado esta zona. Además de los huicholes, introduce detalladas descripciones sobre los tarahumaras y coras, entre otros. Esta descripción nos permite conocer la cultura del pueblo *wixarika* a finales del siglo XIX. Entonces se describen templos (“toquipa” dice Lumholtz), ídolos que se guardan en cuevas de la montaña, adoratorios en torno a los templos. También nos habla de la riqueza de los adornos personales, de los mitos y sacrificios. Se observa por tanto, continuidad con aquellos

templos paganos diabólicos que los misioneros trataban de destruir y siempre volvían a aparecer (Rojas, 1991).

Lumholtz, además, dedica varias páginas a una de las actividades culturales más conocidas de los huicholes, la peregrinación a Wirikuta. Esta se describe como una travesía en busca de “jículi” (de “hikuri”, peyote). Este pequeño cactus psicotrópico, es el elemento que ha despertado más curiosidad y atracción por la cultura huichola, especialmente desde los años 60, como veremos más adelante. Lumholtz señala que las peregrinaciones para su recolección, cerca de la localidad de Real de Catorce, se dan en torno a los meses de octubre y noviembre y destaca que el viaje a pie dura 43 días y que “siempre se detienen en los mismos lugares” (1986 [1902] II: 127).

La ruta seguida para buscar el jículi está llena, desde el principio hasta el fin, de asociaciones religiosas. Una vez, hace largo, larguísimo tiempo, fueron los dioses en busca de jículis, pero habiéndose cuando no llegaron al debido lugar, pero esto es por lo que los huicholes que viajan hoy en día, encuentran a sus deidades a lo largo del camino, en forma de montañas, piedras y fuentes (ibídem: 131).

Las aportaciones de Lumholtz han sido importantísimas para el estudio posterior de este grupo y para la visión que de ellos se establece en el mundo occidental. Como señala Neurath, “Más que ‘descubridor’, Lumholtz se puede considerar el ‘inventor’ de los huicholes, el fundador del discurso moderno sobre ese grupo” (2002: 14-15). Lumholtz señala en algunos momentos que realiza pagos a los indígenas por obtener información. Unos años después, Konrad Theodor Preuss también menciona, en sus relatos sobre el trabajo de campo que desarrolló en la sierra, que realizó pagos a los indígenas, no sólo por servicios o alimentos, sino también por “objetos y conocimiento” (1998 [1907]: 156) o por cada día de estancia en una comunidad (ibídem: 177). Es interesante observar que desde finales del XIX, por lo menos, los huicholes comienzan a ver el interés que despierta su cultura en el mundo occidental y la posibilidad de que, incluso, se pague dinero por conocerles. El mismo Preuss señala que los huicholes mostraban desconfianza hacia los viajeros que, como él, viajaban a los accidentados parajes de la sierra simplemente para conocer más sobre sus costumbres (ibídem).

La relación con el mestizo parece estar profundamente mediatizada por el dinero. El mestizo es el origen del mismo. Neurath señala como “Cristo (Xaturi) también es el dios del dinero; más aún, Cristo es el dinero, lo creó por medio de su sacrificio: al morir

en la cruz se transformó en las 30 monedas que se le pagaron a Judas” (2002: 28). Como ya hemos señalado en líneas anteriores, esa relación del mestizo con el dinero se observa en numerosos mitos: “Kauyumari les dio a los mestizos la riqueza económica, que es considerada el valor cultural más profano que sus ancestros crearon. A los huicholes les otorgó la tradición ritual, valor supremo de la sociedad *wixarika*, a la que le son inherentes las prácticas de autoridad” (Medina, 2012: 89).

Ya en los años 30, cuando Robert M. Zingg visita la zona para escribir su etnografía sobre los huicholes describe la dificultad de acceder a información sobre *el costumbre* huichol, al existir reticencias cada vez más fuertes por parte de los indígenas en hablar sobre este:

Los huicholes creen que muchas clases de castigos provenientes de los dioses o de la magia negra hecha por sus semejantes, le caerán encima a todo aquel que traicione a su tribu, al entregarles a forasteros el saber esotérico de su pueblo. Y la consecuencia es algo más que una resistencia pasiva. Todos los visitantes de los huicholes han notado que muchos rumores disparatados acerca de ellos circulan por la tribu. Según los indios, los europeos sólo van allí para localizar minas o robarles sus tierras. Se requieren meses de desalentadora paciencia para que la comunidad llegue a ver al etnógrafo como un mero elemento más del paisaje (...) Luego de escoger, con mucha anticipación, varios probables candidatos a informantes, durante todo ese tiempo el etnógrafo puede adularlos, sobornarlos, alimentar su vanidad y lograr predisponerlos de muchas otras maneras para que entreguen información. Pero sólo cuando el etnógrafo se ha ganado la buena voluntad de toda la comunidad, cualquiera de sus candidatos se atreverá a dar información (1982 [1938]: 25-26).

Es difícil valorar, solo a partir de tres relatos si durante el primer cuarto de siglo se generaron mecanismos para impedir que extranjeros accedieran a la cultura de los huicholes, o si los lugares de campo que eligieron unos y otros eran más o menos abiertos, o si tal vez los primeros pagaban mejor a sus informantes. Lo que sí podemos asegurar es que este tema, es una preocupación constante entre los huicholes. No es fácil justificar entre ellos mismos la presencia de extranjeros en sus comunidades o el acceso de los mismos a determinados rituales o narraciones. La presencia de mestizos o blancos puede llevar a la desaprobación de los *mara'akate* o chamanes y a acusar a aquellos que obtienen un rédito económico de “vender la tradición”. No obstante, observamos que cada vez es más habitual que exista la posibilidad de pagar por acceder a una fiesta o a una serie de

rituales, como en la Semana Santa de San Andrés. Igualmente, en los últimos años, y con el objetivo de defender sus territorios sagrados, se ha iniciado un proceso de apertura por parte de algunos sectores. Estos casos los analizaremos posteriormente, ya que nos permitirán comprender las relaciones entre patrimonio y desarrollo en el contexto huichol.

Lumholtz, a pesar de presentar a los huicholes como una sociedad aislada en su entorno, describe que en San Andrés Cohamiata existía una escuela, se realizaban censos y el explorador hizo uso del correo mientras se encontraba allí (en Neurath, 2002: 17). Además, 16 años antes el obispo de Zacatecas había visitado la zona. Igualmente, Lumholtz señala como los huicholes adquieren de los mexicanos artículos como tela, manta, hilo, agujas y otros más, entre ellos las cuentas, a las que la tribu tiene “una afición desmedida” (1986, [1890]: 327-330). Así pues, a pesar de los intentos por presentar a este pueblo como aislado, el mismo relato nos muestra una importante relación con los vecinos mestizos. Años después, en 1907, Preuss también considera que esta área “aún no ha sido tocada por la civilización” (1998 [1907]: 266), a la vez que da cuenta de otra visita del obispo de Zacatecas (ibídem: 177), lo que implica una continuidad en estas visitas al menos.

Zinng, vuelve a destacar el exotismo y “lo primitivo” de la forma de vida de los huicholes, asegurando que la vida y la cultura en estas comunidades es independiente y digna: “En este lugar gobiernan los huicholes y sus costumbre son las de los indígenas, no las de los blancos. Aquí todo es típicamente indio, mucha más incluso, que el propio México [...] En todos los sentidos, éste es un ambiente nativo perfecto” (1982 [1938]: 45). Pero además de destacar este rasgo, ya exaltado por sus predecesores, la etnografía de Zinng supera la admiración que habían destacado estos y va más allá, al idealizar esta forma de vida:

[...] me sorprendió encontrar en las rancherías huicholes esa bondad y serena dignidad que otorgan a la vida huichol su cualidad de nobleza expresada en la existencia cotidiana y en las numerosas ceremonias de belleza extraordinaria. Si se me hubiese brindado la oportunidad de escoger, en el momento de mi nacimiento, entre la opción de ser norteamericano o huichol, habría elegido esta segunda forma de vida, a pesar de que no conozco ninguna otra en la que me hubiese gustado nacer (Ibídem).

A pesar de esta descripción de los *wixaritari* como un pueblo aislado, Zinng indica que tienen tres fuentes de ingresos en efectivo: la venta de ganado, de productos elaborados por ellos (queso, miel y fibra de maguey) y el trabajo como temporeros en la zona costera

de Jalisco y Nayarit. Además, señala cómo adquieren otros productos comerciales (1982 [1938]: 487). De nuevo, observamos que los datos etnográficos descartan el aislamiento de los huicholes.

Tanto Lumholtz como Preuss apreciaron el sentido estético de los huicholes, el primero, con especial atención en sus representaciones materiales. El segundo, concentrándose en la riqueza de los cantos. Gran parte del reconocimiento del que actualmente goza este grupo se debe a la alta valoración que se tiene en occidente de sus artesanías. Sus cuadros de estambre, desde hace unos años, han sido considerados verdadero arte y figuran en numerosos museos, firmados por sus creadores. No obstante en los albores del siglo XX, esta apreciación era algo más limitada. Lumholtz escribe dos artículos centrados en el análisis de los diseños: *Symbolism of the Huichol Indians* (1900) y *Decorative Art of the Huichol Indians* (1904). En ambos artículos, el autor hace referencia a la destreza de los indígenas en la producción de artesanías y muestra una selección de diseños. En el segundo de estos artículos, Lumholtz señala que es un intento por comprender ese arte bárbaro y salvaje, a la vez que destaca a los huicholes como poseedores de un sentido artístico innato (1904: 281). Por su parte, Preuss señala la riqueza de la literatura viva de los huicholes y la importancia de transmitirla a la posteridad a través del registro de la misma (Preuss 1998 [1907]: 187). Ambos autores, son los primeros en valorar la cultura huichola por su riqueza y originalidad. No obstante, será Zinng quien considere este rasgo como definitorio en su etnografía *The Huichols: Primitive Artists* (1938).

Merece la pena mencionar que los dos artículos señalados arriba de Lumholtz fueron recogidos en México en una edición llamada *El arte simbólico y decorativo de los huicholes* (1986). En el caso de Zinng, el texto fue traducido como *Los Huicholes: una tribu de artistas*. Ambos textos fueron editados por el Instituto Nacional Indigenista y se observa un interés en destacar la faceta “artística” de los huicholes. En el primer caso, incluso se eliminan algunos adjetivos del texto original como “bárbaro”, “salvaje”, que son convenientemente traducidos por “indígena”. En el segundo, el título mismo es cambiado. Hay dos coincidencias más: los dos textos son prologados por Fernando Benítez, periodista mexicano interesado en la antropología e historia que escribió varios textos de difusión sobre estas temáticas, y, en ambos casos, el responsable de publicaciones era Juan Rulfo, el autor de *Pedro Páramo*, novela del realismo mágico.

Jáuregui, en su artículo “Las publicaciones etnológicas sobre coras y huicholes en los últimos cincuenta años: un comentario crítico”, señala la trascendencia de estos

trabajos pioneros de Lumholtz, Preuss y Zinng, junto con el del francés León Diguët. Para él, la calidad de estas aportaciones no ha sido igualada por los numerosísimos especialistas que han abordado esta temática desde la segunda mitad del siglo XX (Jáuregui, 2005: 143). En este artículo, Jáuregui señala las principales aportaciones realizadas a la etnografía de la región, tanto por especialistas como por escritores que, sin contar con una formación profesional, han realizado estudios de distinto grado de interés. En esta última categoría Jáuregui destaca el papel de Fernando Benítez, Palafox Vargas, Mata Torres y Juan Negrín. El autor destaca las contribuciones etnográficas de los mismos, realizando una crítica donde diferencia entre los datos etnográficos que aportan, el análisis que realizan de los mismos y sus posturas ideológicas o políticas. Estos autores, con una amplia difusión entre el público general, son especialmente interesantes para analizar la imagen externa del huichol en la actualidad, a la que han contribuido. En este sentido, nos interesa un aspecto diferente al de Jáuregui: más que sus contribuciones etnográficas, nos fijaremos en su contribución en la elaboración de un estereotipo de este indígena.

Así, Fernando Benítez, autor de una vasta obra, realizó los cinco tomos de *Los indios de México*. Esta obra se ubica políticamente dentro de la ideología indigenista, cercana al INI, habla de los huicholes a modo de reportaje periodístico, en un lenguaje ameno y cercano, un tanto ingenuo y romántico. De gran difusión, supone el principal texto con el que el público general se ha acercado a este grupo. Benítez aborda varios temas: la cuestión de las tierras, a través de la historia de Pedro de Haro, la pobreza de las comunidades, la conflictiva relación con los vecinos y las autoridades, así como el relato de mitos y la peregrinación a Wirikuta. En este último tema, reflexiona acerca del papel del LSD, de los hongos alucinógenos y de la mezcalina. Concluye haciendo una advertencia, que casi suena a invitación:

El peyote no es una droga amistosa, ni autoriza una diversión personal. Salirse de la órbita de lo humano y entrar en la divina constituye una prueba tan peligrosa, tan cargada de ocultos y formidables significados que no se puede tomar sin exponerse a sufrir riesgos imprevisibles. Ser Dios, participar en algo de su esencia, no es cómodo. Vemos mejor, oímos mejor, el tacto es más sensible, pero adquirir los ojos, los oídos, el tacto de los dioses, no supone una afinación ni un mejoramiento ya que los dioses no perciben mejor las cosas de nuestro mundo sino que las perciben conforme a su naturaleza y de una manera totalmente ajena a nuestras posibilidades humanas (Benítez, 1994 [1968] II: 131).

Sin duda, el peyote es uno de los rasgos que más ha atraído a curiosos hacia los huicholes. Es por ello importante destacar cómo algunos de estos autores han contribuido a crear un aura de misticismo sobre este tópico. Se presenta como una forma de abrir la mente, de adquirir nuevas experiencias. Además, el papel de los huicholes como chamanes y guías espirituales fortalece este aspecto. Benítez continuó explorando el tema del peyote en su libro *En la tierra mágica del peyote* (1968). En la introducción de este último libro, Benítez explica que debe publicar la información de su viaje a Wirikuta para llenar un vacío en la antropología mexicana, a la que considera “subdesarrollada” (Benítez, 1988 [1968]: 11). Este desprecio de los viajeros interesados en los huicholes y el peyote hacia el mundo de la academia es, todavía hoy, bastante frecuente. El entorno mestizo de aliados y admiradores de los *wixaritari* desconfía de los especialistas, excepto de aquellos que han entrado a formar parte de su círculo, probablemente porque ellos mismos se han convertido en objeto de estudio para los etnólogos. Benítez, podría ser considerado de los primeros en abrir este acercamiento “new age”, por un lado compadeciendo la situación de explotación del indio y por otro admirando su espiritualidad, especialmente aquella que incluye el consumo de peyote. Así, para dar validez a su texto, debe desprestigiar al especialista:

El etnólogo descubre pronto que el hecho de ser indio supone una subordinación, un estado permanente de explotación y menosprecio determinado por los hombres de su propia cultura. Los indios, conscientes de que ese intruso pertenece al grupo de sus explotadores, recelan de él, piensan que llega para robarles sus tierras o que lo anima el propósito de hacerles daño. El etnólogo, si es honesto, termina convirtiéndose en su defensor y no sólo pierde la objetividad indispensable a su trabajo, sino que se sale de su propio grupo sin lograr integrarse en el grupo objeto de su estudio y de su defensa. No le es posible además permanecer sentado tomando notas sobre un mecanismo religioso o un arte simbólico, a sabiendas que ese mecanismo y ese arte constituyen dos elementos de una explotación generalizada, y que el enajenamiento de una población tan numerosa afecta de manera considerable la economía y el progreso de toda la nación (Benítez 1988 [1968]: 16).

Otro de los autores destacados por Jáuregui es Ramón Mata Torres, con una vasta obra, entre la que destacan varios libros dedicados a los huicholes: *Los huicholes* (1970), *El pensamiento huichol a través de sus cantos* (1974), *Los peyoteros* (1976), *La fiesta del*

toro (1976) y *Matrimonio huichol: integración y cultura* (1982). Además, coordinó dos volúmenes de la revista *Artes de México* con el título *Vida y Arte de Los Huicholes* (1972). El peyote, de nuevo, ocupa una parte importante en estos textos de difusión. Igualmente, se presenta una interesante colección de piezas huicholas, más allá de los renombrados cuadros de estambre. De nuevo esa imagen de peregrino y artista es la más destacada.

Palafox Vargas (1924-1985), por su parte publicó un libro con el amarillista título de *Violencia, droga y sexo entre los huicholes* (1985). En este libro, el autor aborda la violencia, el consumo del peyote, la poligamia o el incesto en la cultura huichola. Aún cuando se define como partidario de “la incorporación total de estos indígenas a nuestra cultura occidental”, considera que esta incorporación “les ha traído otras cosas como la prostitución, que no se encontraba en las formas de vida de esas tribus” (Palafox Vargas [1985]: 11). Esta perspectiva, la de la contaminación que supone la sociedad occidental, es también un tema recurrente, que podría retroceder hasta los mismos franciscanos y que continua presente en gran parte de la sociedad occidental, donde el indígena romantizado se ve como un menor de edad que debe afrontar los vicios de nuestros propios pecados. No obstante, el peyote, su consumo ritual y esa fascinación que ejerce sobre estos ensayistas, continúa estando presente en este texto de los ochenta.

Por último debemos mencionar a Juan Negrín (1945-2015), nieto del último presidente de la II República Española, de mismo nombre. Este personaje, educado en un perfil muy cosmopolita y cercano al mundo del arte, se quedó impresionado por las artesanías huicholas, en especial por los cuadros de estambre y desde los 70. Realizó numerosas visitas a la sierra, peregrinaciones a Wirikuta y ejerció de promotor de algunos artistas huicholes, organizando o participando en exposiciones en varios países. Desde los 70 a la actualidad, ha fundado numerosas organizaciones civiles con fines culturales, sociales o económicos, que, con dinero procedente de Estados Unidos en su mayor parte, desarrollaron proyectos con fines ecológicos o de desarrollo comunitario en la sierra. Además, ha escrito numerosos textos dedicados a la cultura y el arte *wixarika* (Negrín, 2008). Este personaje ha tenido un papel fundamental en la difusión del arte huichol a nivel internacional, al patrocinar a varios artistas, como José Benítez, a los que ha integrado en el mercado del arte occidental, llegando a ser sus cuadros muy cotizados. Negrín reconoce que “es difícil no proyectar sobre el huichol conceptos románticos del “noble salvaje, si no es que se le da un enfoque de “marginado sumido en la ignorancia” o de “don Juan: sabio del peyote”. Para él es importante destacar la libertad de “quienes gozan de una lengua, de un pensamiento aparte y no se han fundido en una entidad

monolítica”. También afirma que “Wixarica, personifica hoy día una libertad insólita. Su existencia envuelta en un contacto profundo con el mundo natural, lo aleja en sus tierras de la enajenación que priva en las urbes, donde la autosuficiencia es inconcebible” (Negrín, 1985: 8). Esta imagen, de contacto con la naturaleza, ejemplifica una romantización del mundo indígena y forma parte del estereotipo que ha llevado a numerosos grupos e individuos a acercarse a ellos.

También el papel de algunos antropólogos ha sido controvertido, ya que desde sus textos, pretendidamente etnográficos, han promovido una imagen del huichol como chamán *New Age*. Esta visión ha alcanzado una notable popularidad y tiene una importante trascendencia actualmente. Merece la pena en este sentido destacar al menos dos antropólogos estadounidenses: Furst defendió a través de una lectura del mito, como si de un texto histórico se tratara, que “es muy probable que aquellos ancestrales huicholes hayan sido cazadores recolectores semi-nómadas originarios del mismísimo desierto norte-central del peyote, al cual todavía viajan los peyoteros huicholes en sus peregrinaciones anuales” (Anguiano y Furst, 1978: 14). Myerhoff por su parte también defendió el viaje a Wirikuta como el retorno a su hogar original sagrado (1974). Barbara Myerhoff (1974) tuvo una notable difusión con su libro *Peyote Hunt: the Sacred Journey of the Huichol Indians*, que ha sido reeditado en numerosas ocasiones y es una de las referencias clásicas para aquellos que se adentran en el misticismo de Wirikuta como lugar sagrado. Por su parte, Wiegand y Fikes (2004) señalan el papel de antropólogos como Myerhoff y Furst, a quienes acusan de ignorar el ciclo agrícola huichol y descontextualizar sus ceremonias ligadas al peyote y al venado. Para ellos, estos autores han fabricado datos etnográficos que han promovido el sensacionalismo de ciertas prácticas rituales, especialmente el chamanismo y el uso del peyote.

Los autores de este texto, denuncian lo que consideran una visión ahistórica y descontextualizada de los huicholes. Esta visión ha contribuido a la creación de empresas turísticas que venden el chamanismo como atracción, así como de representaciones ficticias, donde menciona el caso del don Juan de Castañeda, y versiones sensacionalistas del uso del peyote. Si bien coincido en que los trabajos donde se exalta los aspectos chamánicos y relacionados con el peyote han contribuido a esta “espectacularización” del huichol, no comparto la crítica que realizan en el sentido de que los huicholes que viven fuera de las comunidades tradicionales, o que no viven de la agricultura como principal forma de subsistencia son menos auténticos, utilizando la expresión de informantes “no-calificados” (Weigan y Fikes, 2004: 56). Asimismo, considero que esta perspectiva

reproduce otro modelo de huichol igualmente descontextualizado, ahistórico y romantizado, la de aquellos que viven en sus comunidades en la sierra, ligados al ciclo agrícola y que reproducen este tradicional y fielmente desde, al menos, los años 30, cuando Zinn etnografía el ciclo completo. Esta visión obvia las transformaciones vividas en la misma Sierra, así como la realidad de que más de un 50% de la población vive fuera de las tres comunidades tradicionales. Jáuregui en un texto sobre la región de Aguamilpa del año 1994 ya consideraba que:

Es arbitrario suponer como huicholes de menor rango a quienes habitan fuera de las comunidades a las que la corona española les otorgó títulos en 1722.

La vitalidad, capacidad adaptativa y trascendencia de los huicholes de la región de Aguamilpa es innegable. Son celosos practicantes de su costumbre y algunos de ellos han logrado una impronta no sólo en la vida regional, sino también en las expectativas milenarias, las discusiones académicas y los movimientos artísticos a nivel mundial (1994: 57).

El mismo Jáuregui relata en este texto la relevancia de algunos indígenas nacidos en esta zona para la historia reciente del pueblo *wixarika*. Dos de ellos nos resultan especialmente interesantes: don José Ríos Matsuwa, en quién –según este autor– está inspirado el don Juan de Castañeda, y José Benítez Sánchez, uno de los artistas huicholes más reconocidos a nivel mundial.

El caso del don Juan de Castañeda es, sin duda, de especial relevancia para la antropología en México, ya que este texto literario, presentado como fruto de una investigación antropológica, acercó al gran público a un indígena romantizado e influyó en toda una generación. Si bien en el texto de Castañeda, el protagonista era un indio yaqui, la realidad parece indicar que se trata de “una ficción ecléctica, en la cual a un modelo huichol básico se añadieron retazos y remiendos extraídos de fuentes y culturas heterogéneas. El poder de convicción reside en que a ciertas costumbres y detalles mitológicos indudablemente huicholes se les combina algunas concepciones generalizadas entre los indígenas americanos–como el nagualismo– y mecanismos de tribus –muy alejadas– como la iniciación de los jíbaros para presentar una especie de chamán arquetípico” (Jáuregui, 1994: 61-62). No menos importante es José Benítez Sánchez, cuyas obras de artes, figuran en grandes museos y colecciones privadas y que ha abierto el camino para muchos otros artistas huicholes al popularizar las tablas de

estambre. Este artista aparece ligado al nombre de Juan Negrín, quien sin duda contribuyó enormemente a la difusión de su obra.

Otras investigaciones, como las de Medina, han puesto en evidencia la “autenticidad” de huicholes de áreas consideradas periféricas en relación a las comunidades tradicionales, como el caso del sur de Durango, y en concreto de Bancos de Calítique (o San Hipólito). El mismo Medina (2012: 15) en la introducción de su libro sobre mitología huichola, explica cómo los especialistas del Museo Smithsonian de Washington consideraban que los huicholes de esta comunidad debían de haberse “amestizado”, al observar las transformaciones en su tradición y sólo consideraban a los de San Andrés Cohamiata como verdaderos huicholes.

Son numerosos los especialistas que en los últimos años han trabajado sobre los huicholes, de forma que los datos etnográficos son muy ricos y es uno de los grupos actuales mexicanos que mejor se conocen. Hay, por un lado, un nutrido grupo de antropólogos extranjeros, especialmente estadounidenses que han realizado interesantes aportes. Entre ellos se puede señalar al ya mencionado Furst, cuya polémica con Weigand se ha esbozado brevemente unas líneas más arriba. Jáuregui (2005: 151-154) realiza un detallado análisis de ambas propuestas. Llama la atención la escasa presencia en la obra de ambos autores de los aportes hechos por los mexicanos, especialmente Weigand quien, por otra parte, vivió y trabajó en Guadalajara gran parte de su vida. En este sentido, son muchos los antropólogos extranjeros que han residido en México, donde han realizado gran parte de su obra, como la ya fallecida Ingrid Geist, desde una perspectiva de antropología simbólica, o actualmente Paul Liffman, en temas de territorialidad.

Entre los autores mexicanos se encuentran desde reconocidos antropólogos o historiadores que han tocado esta temática como parte de estudios y propuestas más amplias, como el caso de López Austin (1994) en sus investigaciones sobre Mesoamérica, a otros que han adoptado un enfoque más regional. Merece la pena señalar el Seminario del Gran Nayar, dirigido por el mismo Jesús Jáuregui, junto con J. Neurath y Adriana Guzmán, en la década de los 90. En este seminario se han formado numerosos especialistas de la región, con un importante acervo de publicaciones que han abordado distintas temáticas no sólo entre los huicholes, sino también entre coras, mexicaneros y tepehuanes, como parte de una comprensión más amplia de la zona a través “del análisis estructural del ritual y de sus transformaciones diacrónicas y sincrónicas, de la mitología y de la organización social” (Jáuregui y Neurath, 2003: 14), y cuya base es un trabajo de campo exhaustivo. Los participantes de este seminario han seguido caminos diferentes.

Entre los que se han dedicado al estudio de los huicholes, podemos observar temáticas relacionadas con el ritual (como por ejemplo Gutiérrez, 2002 y 2010; Neurath, 2002), la mitología (Medina, 2012), el cuerpo (Aedo, 2011) o el arte y las expresiones plásticas (Neurath, 2013; Olivia Kindl, 2003).

Otros antropólogos defienden un acercamiento dentro de la flexibilidad, donde el peyote adquiere un lugar preponderante. Prefieren, por tanto, una aproximación más cercana a la de Castañeda, donde la experiencia personal es la base de la descripción. Un ejemplo puede encontrarse en Guzmán Chávez (2013), que reivindica el uso de esta planta como medio de conocimiento: “el peyote urde discursos y prácticas que resultan compatibles dado su valor epistémico: cómo y qué aprende uno durante los estados alterados de conciencia, o mejor sobre los estados expandidos de conciencia” (2013: 13). Guzmán explica en su artículo las mejores formas para tomar el peyote y sus experiencias en este campo, concluyendo que:

[...] sugiero que los *kakaiyari* (los ancestros wixárikas) son los mismos entes que rediseñan y resignifican el sentido de la vida en el mundo de los no indígenas; presentes como potencialidad, están menos preocupados por los formatos rituales que por una presencia, un estar en el mundo que se compromete, en primer lugar, con la limpieza del hogar que habita la conciencia. Están incluso operando en los extremos de la mente racional que todo lo quiere explicar y controlar. Comenzando poco a poco, exigiendo un poco más y tenuemente distendiendo las resistencias. Los consumidores de peyote decimos que es un largo estudio, de toda la vida (2013: 28).

Esta postura se nutre y, al mismo tiempo, apoya a activistas y *newagers* cercanos a los huicholes. Este movimiento, que abordaremos en el próximo capítulo, defiende un discurso híbrido donde la autonomía personal, las prácticas de diversas religiones descontextualizadas y argumentos científicos se mezclan. Así, por ejemplo, uno de los alumnos de Guzmán, activista que vivió en el ejido de Las Margaritas, en Catorce, durante un periodo de 5 años, defiende esta posibilidad de realizar un texto científico “desde dentro”:

El aventurarme a experimentar con el Jikuri peyote me abrió una puerta dimensional interior que ahora me permite establecer vínculos y relaciones entre las visiones de mundo de los actores en este proceso. ¿Qué mejor manera de saber qué es lo que se cuida, o se protege, si no es “experimentando en casa del Venado”? ¿Y que dicha poder hacerlo en

el templo-matriz? Para mi propia naturaleza de ser, era demasiado obvio y no dudé en aprovechar las oportunidades para encontrar lo que estaba buscando. O sea a mí mismo. En el transcurso de este relato investigación presentaré puntos de vista a partir de mi propia colocación como “aprendiz de peyotero” (por llamarle de alguna forma) y mi propia “transformación” personal. Y aquí me resuenan las palabras de mi asesor de tesis: “¿o qué, las enseñanzas del Venado te entraron por un oído y te salieron por otro?, Cuéntanos tu experiencia...” (Martínez, 2005: 18-19).

La fama del grupo étnico y la atracción que presenta el psicotrópico, consumido en un ambiente de misticismo, así como sus expresiones estéticas, coloridas y que pueden ser interpretadas como psicodélicas, atraen a distintas personalidades ligadas al activismo social. Esta fascinación por el mundo de los huicholes atrajo a más personajes con intereses análogos a los que tuvo Negrín, que hicieron suya la causa del pueblo *wixarika* por su territorio, sus lugares sagrados o por mejorar su calidad de vida. Por supuesto, en los objetivos de los activistas, la tierra del peyote siempre ha ocupado un lugar primordial. No obstante, es importante señalar que este activismo se convirtió también en una forma de vida para ellos. La profesionalización de las organizaciones civiles y del activismo implica la incursión de nuevos agentes que hacen del desarrollo de las comunidades su forma de vida. Muchas veces, los intereses colectivos de los huicholes se mezclan con los personales de los propios activistas. Estos activistas, al cobrar dinero por sus asesorías o fungiendo como directores en sus asociaciones, donde reciben un sueldo, se convierten en asesores profesionales, más allá de activismo.

El pueblo *wixarika* cuenta con numerosas personas que trabajan con el objeto de mejorar la calidad de vida de estos. El mismo Negrín (2008) señala por ejemplo a Rocío Echeverría (Casa Huichol), Patricia Díaz (Huicholes y plaguicidas), Humberto Fernández (Conservación Humana, A.C.) o Carlos Chávez (Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas, A.C.).

El papel de las asociaciones civiles en la zona se ha incrementado en los últimos años, especialmente en el caso de la defensa de Wirikuta. Se han convertido por tanto en agentes de transformación importantes tanto en la sierra como en otros entornos donde viven los *wixaritari*. Esto ha implicado modificaciones en el concepto del patrimonio, así como en el papel del desarrollismo y de los derechos humanos en la sierra. Es importante señalar que desarrollo y derechos humanos son los campos de actuación en los que se mueven estas asociaciones, y en torno a estos se generan las relaciones con los huicholes.

Estas organizaciones han tenido también un papel importante en la imagen que se tiene de los huicholes como paradigma ecológico. La misma ONU ha señalado el papel de los pueblos indígenas como modelos más respetuosos con el medio ambiente, lo que ha impulsado sus alianzas con el ecologismo, así como las propuestas de proyectos de desarrollo sustentable en sus territorios. La religión huichola reconoce espacios, animales e hitos naturales como seres vivientes, al identificarlos con dioses. De una forma simplista, esto provoca que desde muchos movimientos se interprete que reconocen el “alma de la naturaleza”, de forma que se les destaque como un modelo ecologista. No obstante, esta romantización de su relación con la naturaleza obvia otros aspectos que pueden resultar agresivos a los mismos ecologistas, como los sacrificios de animales o la falta de interés en reciclar la basura que generan.

De igual forma, se les presenta desde estas instituciones, y también desde algunos trabajos antropológicos, como sociedades igualitarias (por ejemplo, Téllez, 2014). La participación a través del sistema de cargos, las largas asambleas donde se toman decisiones conjuntas o los sistemas representativos que disponen, han llevado a algunos colectivos a considerar que son un modelo de democracia participativa. Pero, igualmente, se trata de una interpretación romántica de algunos aspectos parciales de su cultura. La forma de participación, a través de cargos, el papel de los ancianos o de los *mara'akate* o la evidente discriminación de la mujer en la toma de decisiones no permiten hablar de este tipo de democracia. No debemos olvidar que tanto la democracia participativa como la ecología son formas que proceden de la cultura occidental.

El prestigio que han adquirido los huicholes también ha permitido que estos sean presentados por las instituciones públicas mexicanas como modelo del indio actual. Las imágenes de los presidentes Vicente Fox y Felipe Calderón ataviados con el traje típico son muy ilustrativas en este sentido, pero también el papel que ocupan sus artesanías en el Museo de las Culturas Populares o en otras instituciones culturales del país. El CDI, por su parte, utiliza fotos de estos para ilustrar numerosas publicaciones sobre los grupos indígenas de México, dándoles un importante y representativo papel (por ejemplo, véase el último *Catálogo de localidades indígenas*, 2010).

Así, podemos observar cómo el modelo de huichol ha ido variando. De ser el bárbaro chichimeca de los primeros tiempos coloniales, pasó a convertirse en un idólatra, durante el periodo franciscano. Posteriormente, con los primeros antropólogos, la imagen del buen salvaje prevaleció y se cultivó una admiración por sus expresiones estéticas, que los elevan a la categoría de artistas en la época de los sesenta. Entonces es cuando

seintroduce también el factor esotérico y la relación con las drogas. En la actualidad, se ha fomentado la visión de los *wixaritari* como chamanes, con un modelo de vida ecológico en estrecha relación con la naturaleza e incluso de guardianes de la misma.

Junto a estos estereotipos, también hay importantes estudios centrados en aspectos de la vida huichola, donde se desmitifica al *wixarika* y se analiza su cultura y sus estructuras sociales con el fin de comprender mejor los mecanismos que les han llevado a ser lo que son: un moderno y complejo pueblo que despierta una gran fascinación entre algunos sectores. Con sus luces y sombras, con un enorme diversidad política interna e integrados en la economía de mercado a través de la venta de productos (por ejemplo, productos agrícolas o artesanías) y servicios (desde licenciados a trabajadores temporales o en distintas funciones en el campo del turismo, entre otros). Por su parte, los propios indígenas han contribuido, en muchas ocasiones, a fomentar los modelos idealizados que les han asignado. Incluso, algunos de ellos, participan activamente en su fortalecimiento y los utilizan para hacer valer sus derechos y sus reivindicaciones sobre su patrimonio, pero también para obtener recursos económicos individuales.

4.4. Los huicholes en la actualidad: patrimonio, desarrollo y derechos humanos.

Como vimos en el primer apartado, el concepto de patrimonio ha ido sufriendo transformaciones desde el punto de vista conceptual y legal. Estas, han contribuido a modelar las relaciones que los pueblos indígenas, y en concreto los huicholes tienen con su patrimonio, pero también con las instituciones políticas estatales y sus propios vecinos. Durante la colonia, el objetivo principal era la evangelización, la civilización de estos pueblos. En el caso del pueblo *wixarika* observamos cómo tiene lugar un complejo proceso de alianzas con las instituciones coloniales, luchas violentas con vecinos mestizos y frailes y reclamaciones. Posteriormente, ya en el México independiente, los huicholes continuaron exigiendo el derecho a sus territorios. La presión de los religiosos, por su parte, continuó en el siglo XIX, con algunas incursiones violentas documentadas por Rojas (1993), donde se observa como los frailes franciscanos continuaban en la zona e incluso destruyeron adoratorios indígenas.

Un poco más tarde, el factor religioso comenzó a ser menos importante. En los años posteriores a la Independencia, cuando el progreso se convirtió en el principal objetivo de la nación. El indio pasó de ser un alma que salvar para convertirse en un obstáculo para este, y sus tierras sufrieron enormes expoliaciones bajo las leyes de

reforma. El territorio, es visto desde un punto de vista capitalista y productivo exclusivamente, lo que implica que no tiene sentido para las autoridades que grandes extensiones territoriales permanezcan en pueblos que no van a explotarlos. Con la Revolución Mexicana se trata de convertir al indio en campesino y sus territorios en ejidos productivos. Junto con esta política, el indigenismo se apunta a la moda desarrollista, poniendo como objetivo de los pueblos indígenas su integración en la vida nacional a través de la educación, el acceso a la salud, la creación de infraestructuras, etc.

A partir de los años 60, se irán introduciendo nuevos aspectos que modelarán el estereotipo de huichol como actualmente lo conocemos. El huichol aparece como un artista, un indígena que vive en estrecha relación con la naturaleza, a la que respeta y que interpreta como una entidad anímica. Vive en una sociedad igualitaria, donde funciona una democracia participativa activa, alejada del mundo capitalista, que trata de captarlos. Es, también un peregrino que consume peyote con propósitos religiosos e introspectivos. Este consumo le permite tener un mayor acercamiento a la naturaleza. Su forma de vida recuerda el pasado indígena mexicano y la defensa de ésta y de sus lugares sagrados es un estandarte contra el gobierno federal y las multinacionales.

Este estereotipo, claramente romantizado, tiene poco que ver con el grupo indígena, mucho más moderno e integrado en el sistema mundial de lo que sus defensores quieren ver. Los huicholes han demostrado ser políticos hábiles, capaces de aprovechar las ventajas que les otorgan sus distintas alianzas: con las instituciones públicas, con las organizaciones de la sociedad civil o con particulares interesados en su cultura. Al mismo tiempo, ellos mismos son conscientes del interés que despierta y de que muchas de estas asociaciones y particulares se acercan a ellos con propósitos no altruistas.

Si bien, en un primer momento, los españoles trataron de incursionar en nombre de la civilización cristiana y, posteriormente, las autoridades mexicanas justificaron la usurpación de tierras bajo el lema del progreso, en estos momentos, el discurso prioritario de la nación es el del desarrollismo multiculturalista lo que, en principio, beneficia a los pueblos indígenas. Sin embargo, en la realidad, la preocupación por la invasión de tierras y el peligro que corren sus lugares sagrados no ha hecho más que incrementarse.

El pueblo *wixarika* dispone de un poderoso capital humano (conocimiento), material (territorio y sus recursos) y social (relaciones). No sólo ellos quieren explotarlo. A su alrededor se han fundado numerosas organizaciones, así como promotores privados, que utilizan su nombre para obtener recursos económicos a través de diversas estrategias que podríamos dividir en dos: aquellas que buscan generar desarrollo económico y las

que se basan en la defensa de los derechos de este pueblo, aunque muchas veces ambos objetivos pueden aparecer juntos.

Los modelos de desarrollo son auspiciados tanto por autoridades públicas (CDI, SEDESOL, SAGARPA, etc.) como por Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC). El objetivo final de estos modelos es la incorporación o incremento de recursos, generalmente económicos, a la comunidad a través de la venta de algún activo (recursos naturales, culturales, etc.). Los modelos de turismo sustentable y de desarrollo comunitario son buenos ejemplos. El INDESOL, como hemos visto, también tienen un papel importante en el desarrollo de los pueblos indígenas en general. En este sentido, en los últimos años se ha fomentado la instalación de ecotecnias con el fin de disponer de más agua en las comunidades (reutilización de aguas grises, recopilación de agua de lluvia, etc.). Igualmente, se financian numerosos proyectos de huertos de traspatio, para disponer de una alimentación más variada o de pequeñas granjas, con el fin de contar con proteína animal. El éxito de estos proyectos es relativo a pesar de la publicidad realizada desde el gobierno. En muchos casos no se tiene en cuenta el factor cultural y estos proyectos fracasan una vez que las instituciones públicas o las OSC que los implementaron abandonan el lugar.

Estos proyectos son desarrollados a lo largo de todo el país, en distintos grupos indígenas. Podemos, por ejemplo, analizar el caso de la Huasteca Potosina. En los últimos años, desde SEDESOL/INDESOL se han fomentado numerosos proyectos de este estilo, a través de la alianza con OSC de la zona. Según indican las OSC que han llevado a cabo estos proyectos, estos han tenido un éxito desigual. Así, por ejemplo, los huertos de traspatio requieren de la supervisión constante de estas OSC, ya que de no ser así las poblaciones locales los dejan marchitar. Esta misma asociación civil, gestionada por voluntarios, nos relataba que una propuesta de granja de gallinas había fracasado ya que las comunidades se comieron a los pollos en lugar de recoger sus huevos. Contrasta la enorme riqueza ambiental de esta zona con la falta de alimentos de las poblaciones. Así, proyectos bien intencionados pueden significar una pérdida de la inversión o incluso afectar a una comunidad generando problemas entre los vecinos. Sólo los proyectos que tienen en cuenta los usos y costumbre y que implican una atención al mantenimiento posterior, tienen posibilidades de tener éxito, aunque sus resultados sean más modestos.

En el caso de la perspectiva de los derechos humanos, igualmente observamos instituciones públicas y OSC trabajando, a veces de forma conjunta y otras, incluso, enfrentándose. Un caso interesante de analizar es el de los cucapá en la frontera norte de

Baja California. Aunque formalmente hay un reconocimiento hacia las culturas indígenas y desde altas autoridades estatales se habla de los cucapás como un referente histórico de la zona e, incluso, es habitual que pequeños comercios de la zona hagan uso del adjetivo cucapá en sus rótulos, señalando que se trata de artículos originarios de la tierra, lo cierto es que los indígenas continúan siendo considerados como inferiores culturalmente. Tras muchos años de explotación capitalista los recursos pesqueros del Delta del Colorado, donde radican estos indígenas, han mermado y, bajo las nuevas consideraciones ecológicas de los Estados, se establecen normativas de protección de los recursos hídricos, cuotas pesqueras e incluso protección de espacios. Así pues, el territorio que antes fue explotado, ahora se convierte en intocable, debido a motivos totalmente diferentes, pero que de nuevo excluyen al indígena de su toma de decisiones. Además, como vemos, no se trata sólo del territorio, sino que hay muchos recursos naturales, en este caso el agua y la pesca, sobre los que no pueden ejercer ningún tipo de control. Por ello, se ven abocados a esperar decisiones de la autoridad que sistemáticamente tienden a ignorarlos o a marginarlos.

La relación de los cucapá con el río es tan estrecha, que ellos mismos se llaman “gente del río Colorado”. Como un alternativa de vida, están intentando llevar a cabo mejoras en el caudal, a través del desazolve del área, para entonces poder recurrir a la pesca, para ganarse la vida a pesar de los obstáculos que pone la legislación de protección ambiental, que considera esta zona Reserva de la Biosfera y que exige la obtención de permisos especiales para pescar en el área. Ante estas circunstancias, los cucapá acudieron a la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), y solicitaron su intervención. La CNDH emitió una recomendación sobre este caso basada en el derecho al desarrollo de los pueblos indígenas que a continuación reproducimos:

Toda comunidad indígena que materialice los supuestos establecidos en el artículo 2do. de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos para ser considerada pueblo indígena, cuenta con los derechos que la legislación nacional y los tratados internacionales otorgan a los pueblos indígenas precisamente por esa condición, entre otros, los derechos al pleno desarrollo, al aprovechamiento sustentable de sus recursos naturales y, en especial, el derecho a preservar y mantener sus costumbres y tradiciones que son un elemento de su cultura e identidad.

Ahora bien, el desarrollo no necesariamente se encuentra en oposición a la preservación del entorno ecológico, ya que la sustentabilidad del desarrollo no puede

basarse únicamente en el funcionamiento de los mercados o en el funcionamiento de las condiciones ambientales, sino que se trata de garantizar ambos aspectos, impulsando una cultura del crecimiento sustentable basado en una sana relación entre el ser humano, los demás agente sociales de la región, y sus recursos naturales.²³

A pesar de esta resolución, favorable a los cucapás, las autoridades estatales han continuado prohibiendo la pesca y favoreciendo a pescadores mestizos de la zona. Así, observamos cómo, incluso, entre las propias autoridades pueden existir conflictos de intereses a la hora de validar los derechos indígenas. En este caso, los cucupá reivindican el derecho a explotar su patrimonio, de forma diferenciada al resto de los grupos humanos de la zona, incluso aunque vaya en contra de una legislación ambiental.

En otros casos, son las OSC las que toman como causa un problema indígena para realizar sus propuestas. Aquí, se presentan problemas éticos importantes cuando la defensa de un derecho indígena se convierte en el modo de vida de algunos activistas. Si bien la profesionalización de las OSC es necesaria, al tener como objetivo causas sociales, especialmente en el campo de los derechos indígenas, muchos de estos activistas viven, precisamente, del conflicto, con lo que la resolución del mismo a través de la negociación con las autoridades no suele beneficiarlos personalmente. Es más, puede dejarlos sin trabajo. En este sentido es importante diferenciar entre las OSC profesionalizadas y aquellas que tienen un modelo de negocio, como ya hemos visto en el capítulo 3 de esta tesis.

Es importante matizar estas palabras: el papel de la sociedad civil en México es vital, como contrapeso de los poderes estatales, cuyo poder omnímodo produce un sistema corrupto donde el derecho no siempre sale ganando. A pesar de ello, es importante señalar que, precisamente por este auge de la sociedad civil, algunas OSC se han convertido de hecho en empresas o consultorías. Si bien la ley distingue entre los órganos de dirección de las mismas, que deben ser voluntarios, y la operación de los proyectos, donde debe primar el trabajo profesional, como hemos visto en el capítulo tres, muchas OSC confunden ambos órganos. Esto lleva a que los órganos directivos y sus familiares vivan del dinero que consiguen esas ONG. En el caso de las asociaciones que realizan proyectos productivos, la colaboración con las instituciones les permite obtener recursos

²³ Recomendación 8/2002. Caso de los habitantes de la comunidad Cucapá, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos, Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación. Comisión Nacional de Derechos Humanos.

e implementarlos. Pero en el caso de las asociaciones que trabajan sobre temas de derechos, es el conflicto con las instituciones el que les permite trabajar. Este conflicto, a veces se mantiene legítimamente, ya que las autoridades no ofrecen vías de solución. En otras ocasiones, las OSC promueven, no siempre de forma deliberada, el mantenimiento de la lucha sin abrir espacios para la negociación. Normalmente, en estos casos, son precisamente las OSC las que menos tienen que perder con el mantenimiento del conflicto y son las poblaciones locales quienes los viven de forma más intensa, peligrando en algunos casos su forma de vida.

Para trabajar en este campo, es importante contar con buenos y adecuados profesionales que aporten su experiencia y conocimientos a estas causas, lo que implica, sin duda, la necesidad de contar con honorarios para estos profesionales. Además, numerosos voluntarios están dispuestos a donar su tiempo, prestigio y dinero, por ser una causa en la que creen. No obstante, a veces se confunde la voluntad con el saber hacer y numerosas personas sin la capacidad o la formación deciden fundar una OSC para obtener recursos públicos o privados, convirtiéndose incluso en una alternativa para el desempleo. Es por ello que a veces las OSC no sólo no resuelven problemas, sino que malgastan los escasos recursos que existen o incluso pueden generar otros nuevos.

El pueblo *wixarika* tiene abiertos numerosos frentes: la lucha por sus territorios en la sierra, la defensa de sus sitios sagrados, la mejora de la calidad de vida en las comunidades, la difusión de su cultura y artesanías. Todas estas temáticas, atraen a las OSC, que quieren trabajar estas líneas apoyando a los huicholes. Su capital social, en estos momentos, es muy amplio, por lo que es un activo importante para las OSC trabajar sobre este tema, ya que despierta interés y simpatías inmediatas. Podemos decir, en este sentido, que el prestigio de los huicholes está en un momento álgido. Los huicholes conocen el interés que despiertan, pero no todos están de acuerdo en permitir a las OSC acceder a este capital social acumulado. Así, dentro del grupo, hay una gran diversidad de opiniones acerca de cómo relacionarse con el mestizo: hay sectores muy tradicionales que consideran que no se debe permitir al *teiwari* participar en los rituales y que el hermetismo es una importante herramienta para protegerse. Pero también hay otros sectores, cercanos a estas OSC, que consideran que esta apertura les ha permitido fortalecer su capital social con buenos resultados, sobre todo en la defensa de su sitio sagrado Wirikuta. Por último, hay algunos huicholes que, empiezan a fundar sus propias asociaciones civiles con el fin de contar con una institución para llevar recursos a las comunidades o ejercer como interlocutores políticos, como es el caso de la Unión de

Centros Ceremoniales de Jalisco, Nayarit y Durango, A.C. Así, órganos indígenas se convierten en asociaciones, curioso fenómeno que habla de la ausencia de mecanismos adecuados en el Estado para el reconocimiento de los pueblos indígenas y sus derechos. Al mismo tiempo, estas estructuras derivadas del modelo asociacionista modifican el costumbre, los sistemas de cargos y las relaciones al interior del grupo indígena.

Capítulo 5. La activación patrimonial de Wirikuta

El 9 de junio de 2001, en respuesta a una solicitud expresa del pueblo *wixarika*, el gobierno del estado de San Luis Potosí declaró a Wirikuta y la Ruta Wixarika histórico-cultural, reserva protegida bajo el título de “Sitio Sagrado Natural”. Esta denominación protegía 140,211.85 hectáreas del área de Wirikuta y 138.78 km de la ruta de acceso, la cual cruza los municipios de Catorce, donde se encuentra el poblado más representativo, Real de Catorce, Villa de la Paz, Matehuala, Villa de Guadalupe, Charcas, Salinas de Hidalgo y Villa de Ramos.

Los huicholes han peregrinado por generaciones a Wirikuta, que consideran el extremo oriente del universo, donde nace el Sol y se recolecta el peyote, un pequeño cactus sagrado de gran relevancia en la mitología de este pueblo y cuyas propiedades alucinógenas le han dado fama y notoriedad más allá del sentido ritual que adquiere entre ellos. El peyote se recolecta en el desierto, en la zona de la Altiplanicie. Real de Catorce, por su parte, se encuentra en lo alto de la Sierra de Catorce y, si bien no es allí donde se corta esta planta, es la puerta de entrada a algunos de los sitios más significativos de Wirikuta, entre ellos el Cerro del Quemado, Reuúnax+, donde según los huicholes emergió el Sol del inframundo en los tiempos míticos.

Como ya hemos visto en el capítulo anterior, Wirikuta y el peyote son dos de los aspectos más mencionados por la literatura científica y ensayística sobre los huicholes. No obstante, en la mayoría de los textos que hemos visto se estudiaba de forma descontextualizada. Esta descontextualización llevaba a primar aspectos místicos y chamánicos, sin permitir una verdadera comprensión de la peregrinación como parte de un sistema más amplio, dentro del ciclo festivo y agrícola del pueblo *wixarika* (véase Gutiérrez, 2002).

Esta área sagrada es, además, parte de las tierras ejidales de los habitantes de este espacio, lo que significa que Wirikuta tiene dueños no huicholes, que han visto cómo desde los 60, además del pueblo *wixarika*, grupos de mestizos se acercaban a probar el peyote. Ante la decadencia de la minería, principal fuente de ingresos tradicional y motivo de la colonización de la zona, los habitantes han buscado nuevas formas de obtener ingresos. Por su parte, Real de Catorce, capital económica y cultural de la zona, fue viviendo una progresiva decadencia a lo largo del siglo XX, que dejó en pie las impresionantes viviendas fruto de un esplendor perdido. Estos muros comenzaron a ser reformados por iniciativa particular, con fines turísticos, y pública, a través del Instituto

Nacional de Antropología e Historia, lo que permitió su designación como "Pueblo Mágico". Esto dio lugar al florecimiento de una serie de negocios hosteleros y restauranteros enfocados al turista de estancias breves. De esta forma, el turismo desplazó a la minería como primer ingreso de la ciudad. Además, la arquitectura y el misticismo que envuelve al lugar, debido a ser un espacio sagrado indígena, se aliaron para fortalecer a Real de Catorce como destino de extranjeros y mexicanos. En este capítulo analizaré el proceso histórico vivido por este espacio, sus habitantes y sus peregrinos, que comparten un patrimonio común cuyos significados son muy diferentes.

5.1. Real de Catorce: de la riqueza minera a la decadencia productiva.

La sierra de Real de Catorce es un espacio abrupto del Altiplano de San Luis Potosí. Recibe este nombre de su poblado más importante, Real de Catorce, que a finales del siglo XVIII, en el momento de su fundación, recibió el nombre de "Real de Minas de la Purísima Concepción de los Catorce". Un caballerango del pueblo, me explicó de esta forma el origen del nombre: "real es porque pertenecía al rey, minas porque tenía muchas, Concepción por ser la patrona y catorce porque cuentan que había unos bandidos guachichiles que eran ese número y robaban a los españoles la plata".²⁴

La lógica con la que se explica este largo nombre se mueve entre la historia y la leyenda. Efectivamente esta comunidad surge como un "Real de Minas" a finales del siglo XVIII, tras el descubrimiento de vetas de plata que permitieron su explotación. Su fama y la riqueza de sus minas la llevaron a una época de esplendor hasta que, a principios del siglo XX, el precio del metal empezó a bajar, a la vez que las minas cada vez requerían de mayor profundidad y esfuerzo para llegar a la plata.

Su patrona fue y es la Purísima Concepción, a la que está dedicada su iglesia principal, a pesar de la relevancia de otro santo, San Francisco, también conocido como Panchito o "El Charrito" y que atrae a numerosos peregrinos. En cuanto a "Catorce", son numerosas las leyendas asociadas a este nombre, lo que nos habla de un pueblo que desde el momento de su origen y hasta ahora ha sentido una importante presencia de la historia y de la leyenda, que se entremezclan en un entramado de casas señoriales. Estos "catorce" a veces son bandidos, a veces son mineros. No obstante, la población local, que actualmente reniega de su herencia española, ha preferido dar el protagonismo a los indios

²⁴ Comunicación personal, 4 de febrero de 2012.

guachichiles, habitantes originarios de estas tierras de quienes se dice que ya antes de la colonización de la zona explotaban las minas. Se dice que estos indios robaban el metal a los primeros españoles y que eran un grupo de catorce, por lo que se conocía por dicho nombre a la zona donde se instaló el pueblo. En este relato, los indios se transforman en unos héroes locales que trataron de resistirse al dominio español.



Foto 1. Real de Catorce desde el antiguo camino de entrada a la ciudad, antes de la construcción del túnel de Ogarrío. (Fotografía: Héctor M. Medina Miranda).

Los indígenas guachichiles eran los pobladores de la zona antes de la llegada de los españoles, una de las etnias más numerosas de aquellos a quienes aztecas y españoles identificaban bajo el nombre genérico de chichimecas. Los datos sobre los guachichiles de esta serranía son muy pocos. No obstante, tanto en la historias de fundación como en los documentos de archivo de esa época se les identifica como tales. Igualmente, la población actual considera a estos indios como los habitantes originarios de la zona de quienes, en algunos casos se consideran descendientes.²⁵ En los primeros relatos coloniales de la zona, además de guachichiles, se habla también de descendientes de “negritos” y “borrados”, otros grupos indígenas de la zona de los que se conoce poco. De

²⁵ Comentarios personales de varios catorceños, Real de Catorce, 2012-2013.

hecho, entre las leyendas de fundación de la ciudad, destaca la del indio Ventura Ruiz, un “negrito” descubridor de la mina “El Santo Cristo del Milagro” (Cabrera Ipiña, 2008 (1970): 200-205).

Durante el siglo XVI, y tras el descubrimiento de las valiosas minas de plata de Zacatecas, el control del norte de México se convirtió en prioridad para los españoles. Comenzó así la Guerra Chichimeca, situada entre 1548 y 1589, cuyo objetivo era sedentarizar o exterminar a las tribus que habitaban la zona y, por supuesto, controlar el territorio. La penetración en el territorio se consolidaba con la fundación de misiones y ciudades, la firma de tratados con los grupos locales y una política orquestada de migración, donde se trasladaba a familias enteras de etnias consideradas más pacíficas (Monroy y Calvillo, 1997: 78).

En el caso de San Luis Potosí, como en otras zonas de México, los tlaxcaltecas tienen una gran importancia, ya que constituyeron gran parte de las poblaciones originarias de las recientes fundaciones: Mexquitic, San Francisco, Las Charcas. La misma ciudad de San Luis Potosí contó con estos indígenas como parte importante de su población originaria.

Toda la historia de la zona está ligada al descubrimiento de las minas y los planes para su explotación. En el caso de la ciudad de San Luis Potosí, son las minas del Cerro de San Pedro, que aparecen en escudo de la ciudad las que llevaron a adquirir una importancia creciente al hasta entonces puesto de San Luis. Situadas a unos 50 km de la ciudad, se encontraban en una zona sin suficiente agua para mantener un asentamiento estable, por lo que el pequeño puesto empezó a tomar una fuerza creciente que favoreció su fundación oficial en el 1592, cuando el virrey Luis de Velasco comisionó a Miguel Caldera y a Juan de Oñate (Monroy y Calvillo, 1997: 87).



Foto 2. Escudo de San Luis Potosí donde puede observarse el Cerro de San Pedro. Actualmente, la explotación minera ha hecho que dicho cerro desaparezca.

Durante el siglo XVII las minas constituyeron el principal motor para el avance del modelo colonial en la región. En 1608 fueron las de Villa de Ramos y solo dos años después el poblado contaba con 800 habitantes. Las minas de Guadalcázar son del año 1615 y dio pie a San Pedro de Guadalcázar, donde se construyeron casas reales, haciendas y pozos en pocos años. Quizás el dato más significativo de la importancia de esta actividad para la región, sea la decisión del alcalde mayor de San Luis en el año 1686, cuando decretó que se reservaran tres leguas alrededor de la ciudad para que los mineros, sus familias y sirvientes pudieran hacer uso de ellos para leña, agua, alimentar a su ganado, etc. Es decir, desde el mismo poder se favorecía y privilegiaba este modelo económico minero otorgando privilegios a aquellos que ayudaban a ponerlo en marcha (Monroy y Calvillo, 1997: 100).

Las minas de Catorce fueron descubiertas en 1772. En sus orígenes, tenía el largo y descriptivo nombre de “Real de Minas de Nuestra Señora de la Limpia Concepción de Guadalupe de Álamos de Catorce”. Este descubrimiento convirtió estas tierras en unas de las más ricas del virreinato, y favoreció la creación de rutas de comunicación y comerciales, consolidando su papel como motor de la zona. Así, a finales del siglo XVIII hay autores que aseguran que Real de Catorce contaba con 15,000 almas (Monroy y Calvillo, 1997: 132). Su influencia, como había sucedido en otras zonas de la región supuso una inyección de capital y provocó un aumento de la población de forma inmediata. Las poblaciones de los alrededores también se vieron favorecidas por la riqueza de Catorce, como es el caso de Santa María Asunción del Cedral, que pasó de 300 habitantes en ese año a más de 2000 a finales del siglo XVIII, crecimiento que se justifica por su cercanía a la población de Catorce.

La historia de Real de Catorce, desde el momento de su fundación hasta la actualidad, es una historia ligada irremediamente a la explotación de las minas. De su abundancia dependía la gran mayoría de la población y, por tanto, es estos dos siglos de vida, sorprende encontrar las altas y bajas de población, el cómo se pasaba del esplendor a la miseria en pocos años, para volver a renacer al aparecer una nueva veta o introducir mecanismos que permitían acceder a nuevos recovecos. A pesar de ser una de las zonas mineras más importantes de México, no podemos hablar de que haya habido constancia en la prosperidad de sus habitantes sino, más bien, la costumbre de estos a reinventarse una y otra vez, de abandonar el Real en busca de mejores suertes y de regresar cuando el mineral volvía a asomar por los socavones.

Así, en el censo de 1795 se registran “48 lugares, 2,775 familias, 10153 personas de confesión y 4,583 niños; total 15,000 habitantes “prudencialmente” (Montejano y Aguiñaga, 1993 [1975]: 72). Sin embargo en 1820 el archivo municipal arroja un censo de “8,093 almas” (ibídem: 174). Posteriormente, en los años 70 de ese siglo, se vivió una segunda edad de esplendor, con lo que su población llegó a aumentar hasta 25,000 personas (Cabrera Ipiña, 2008 [1970]: 150). Sin embargo, hacia 1920, se contaban 250 almas en la comunidad (ibídem). Este importante salto en el número de pobladores estcon la explotación de las minas, así como con el contexto político y social nacional.

No es un caso único de esta comunidad. Los pueblos que viven de las minas suelen afrontar esta irregularidad en la explotación. La extracción de los minerales se va complejizando con el tiempo, hasta el punto que, con el paso de los años, se hace imprescindible invertir cada vez más dinero para garantizar la sostenibilidad de la mina. Además, las minas suelen contaminar los espacios de alrededor, dificultando otras actividades económicas. Necesitan fuego (madera) y agua para su funcionamiento. En el caso de Catorce, las épocas de bonanza, han permitido al pueblo contar con trabajos estables y bien pagados, para la cualificación de los obreros. Pero cuando las inundaciones, las guerras o simplemente el agotamiento de las vetas hacían su aparición, estas familias no encontraban otros oficios donde emplearse y muchos de ellos debían emigrar esperando que regresaran los buenos tiempos. Aunque no se emplearan directamente en las minas, sino en el comercio o en otros servicios, el dinero llegaba al pueblo solamente a través de esta actividad. La mina se considera un trabajo de hombres, dejando a las mujeres, como en tantos otros oficios, relegadas a tareas menos productivas. La historia y la literatura han romantizado está imagen:

[...] el minero es hombre rudo, hecho para este trabajo que no todos aguantan [...] tiene que ser hombre indiferente, callado y retraído, acostumbrado a ese rudo trabajo desde antes, puesto que de zorras comienzan cuando niños, hasta alcanzar los puestos de tenateros o barreteros, los mejor pagados. Son generalmente sobrios pues sale tan cansados de allá adentro que lo único que apetecen al final de la jornada, es un caldo caliente y su casa. A la cantina van una vez por semana, los domingos, a platicar sus aventuras con los amigos. Esos hombres se salen de los enormes abismos subterráneos al crepúsculo, con la lámpara en la mano y el paso lento y pesado (Cabrera Ipiña, 2008 [1970]: 62).

Este párrafo de Cabrera Ipiña, nos describe un par de aspectos esenciales del minero: por un lado, la dureza del trabajo que aguanta, donde los accidentes están al orden del día y que exigen una concentración y una rudeza especial. Por otro, menciona el hecho de la tradición del oficio. Ya desde niños comenzaban a trabajar en las minas, que sabían que sería su sustento, esperando ascender en años posteriores. Este aspecto es importante, porque nos habla de un oficio que se hereda, donde los niños saben desde jóvenes cuál va a ser su futuro. El minero, no necesariamente quiere serlo, pero comprende lo especial del trabajo que realiza y se siente orgulloso de llevarlo a cabo.



Foto 3. Mural donde se observan los mineros trabajando y el padre San Francisco velando por ellos en lo alto. Se encuentra en el restaurante Monterrey, Real de Catorce. (Fotografía: Héctor M. Medina Miranda).

En un primer momento, estos mineros son aventureros que buscan fortuna y que, a veces, la encuentran. A finales del siglo XVIII no era necesario contar con grandes recursos técnicos para explotar las minas de Catorce. Quizás el caso más destacado es el del famoso padre Flores. Este clérigo, sin experiencia anterior en la minería, empezó a trabajar dos minas, que posteriormente se conocerían con su nombre, hasta que llegó a un espacio abierto repleto de polvo de plata, de forma que solamente había que llenar los sacos de la misma. Así, se hizo millonario y sólo en el primer año produjo 1,600,000 de pesos

(Montejano y Aguiñaga, 1993 [1975]: 94). Si bien se trata de un caso extraordinario, por la simplicidad que implicaba la explotación de esta mina, son muchos los personajes históricos que cuentan con anécdotas similares acerca de cómo se hicieron ricos con el mineral de Catorce.

Cabrera Ipiña (2008 [1970]) relata también la leyenda del descubrimiento de la mina, que trae a colación a uno de los personajes más importantes de este Real, a quien llamaban “El Jergas”. Es el fantasma de un minero, representado a veces como bienhechor y a veces como un espíritu violento y, todavía, hoy presente en los relatos de la ciudad. Según este autor, un día varios trabajadores de la mina se encontraron a un compañero llenando costales de arena. Intrigados por el hecho de que se utilizaran estos costales para cargar arena, ya que habitualmente se llenaban de metal, consultaron al capataz, que negó haber dado tal orden. Al desplazarse a donde estaba el hombre que cargaba la arena, éste había desaparecido dejando cinco costales llenos. Sacaron los costales y los mandaron analizar, por si contenían algún polvo de plata. La sorpresa fue mayúscula cuando descubrieron que la concentración era del 98 %. Se trataba de plata azul. Una vez fundida, se convierte en barras de plata.

Así, pues, la historia y la leyenda forman parte del descubrimiento de cada una de estas minas. Por supuesto, junto a grandes triunfos hubo multitud de pequeños fracasos. Pero el poder del metal era demasiado atrayente para los buscadores de fortuna. Se trataba, de una de las pocas actividades que podía transformar a un hombre pobre en otro rico. Montejano y Aguiñaga recoge en su libro un testimonio muy interesante de Clemente de la Cuadra, consultado en un manuscrito original titulado “Remembranzas”. En él, el joven aventurero describe sus impresiones una vez que se instala en Real de Catorce:

Llegado al Real no tardé en comprender que mi principal, más que de realidades, se alimentaba de ilusiones [...] de mi jefe se había apoderado esa fiebre que devora a los aficionados a las minas, ahogándolos alternativamente y de ordinario en un mar de esperanzas y desengaños, cuando a la casualidad no se le antoja favorecer sus deseos [...]. Minero y visionario es la misma cosa [...] Empecé, pues, por subordinarme a los sueños alegres de los más apasionados y acabé por pasar la mayor parte del año a siete y ocho varas bajo tierra haciendo pruebas y ensayos y cometiendo imprudencias que frecuentemente comprometían mi existencia y sin otro resultado que el de haber gastado el tiempo y el dinero inútilmente (Montejano y Aguiñaga 1993 [1975]: 45).

Después de los primeros años de esplendor de la ciudad, las minas comenzaron a presentar más dificultades para la extracción de la plata. Además, desde 1810 hasta la llegada de Porfirio Díaz al poder, el país vivió momentos muy turbulentos, que afectaron a la producción de Real de Catorce. También influyó que muchos de los principales dueños de minas de la zona eran españoles, por lo que desde el momento que estalla la guerra de independencia empiezan a ver peligrar sus posesiones. Esto supone un parón dentro de los recursos disponibles en la zona. Las continuas levadas y peticiones de fondos para los sucesivos ejércitos también contribuyeron a provocar la descapitalización del pueblo, imprescindible para adquirir nuevas máquinas.

En torno a los años 1870 comienza un segundo periodo, donde los aventureros ceden su lugar a las empresas mineras, con mayor capital y posibilidades técnicas. Esto permite avanzar en las profundidades de las minas, acceder a espacios antes imposibles y extraer material en mayores cantidades. La inversión es, sin duda, mayor pero las ganancias también lo son. Se abrieron trece minas, con sus haciendas de beneficio, los comercios correspondientes y hasta casas de finanzas, como la famosa Casa Maza. Este es el momento en que 25,000 personas llegaron a habitar este real. Este periodo les llevó a disponer de una casa de moneda, que trabajó brevemente durante 18 meses en los años 1865 y 66. Un 16 % de la plata mexicana se producía en Catorce.

A finales de siglo, en el año 1895, el presidente de la república Porfirio Díaz visita las minas y unos años más tarde se construye el famoso túnel de Ogarrío, llamado así en honor a un pequeño pueblo guipuzcoano de donde procedía uno de los más acaudalados habitantes. Las descripciones de las plazas, de las fiestas, de los espacios públicos y las casas, nos dejan ver la riqueza que fluía entre las familias del pueblo. Pero a principios del siglo XX, los precios de la plata comenzaron a caer y la rentabilidad de las minas se desplomó. Si bien había posibilidades de seguir explotando algunas, la revolución maderista de 1910 y los acontecimientos posteriores no facilitaron la llegada de grandes inversiones. Las minas fueron cerrando y la decadencia retornó nuevamente al pueblo hasta –como hemos visto anteriormente– llegar a contar solamente con 250 habitantes.

Los relatos de los viajeros durante todo el siglo XX describen un pueblo “casi” fantasma, a pesar de que la Mina de Luz siguió trabajando hasta los años 70. Un viajero procedente del Distrito Federal, que acostumbraba a ir a la zona de Catorce a principios de los años 90 me comentó: “no había nada allí. Solo casas viejas, algunas abandonadas, el billar y la tiendita. Y en el billar uno no entraba porque se veía peligroso. De pronto,

en el año 95, fui con unos amigos a Estación Catorce y subimos caminando al Real y cuando llegamos a la plaza... ¡una pizzería! Nos quedamos.... No, pues nos chingamos una pizza”.²⁶

5.2. Wirikuta: de las peregrinaciones huicholas a los visitantes mestizos

Un grupo de amigos de la Ciudad de México me narraron de esta forma sus visitas a la zona de Catorce a finales de los años 80 y principios de los 90. Sin duda, nos da una imagen clara del inicio de un fenómeno que da lugar a la situación actual:

Íbamos mucho para allá. Llegábamos en tren a Estación Catorce y allí nos quedábamos. Casi no subíamos al Real, ya que no había nada allí. Además, nosotros íbamos a comer peyote y en el Real no había [...] En la estación, cuando llegabas, siempre estaba “El Camarón”, así le decían a un viejo, porque estaba todo colorado. “El Camarón” te ofrecía quedarte en su casa, donde tenía un cuartito. Te daba de comer. Allí mismo tenía el peyote cortado. Como cuando ibas a comer hongos a Tetela del volcán, que te los daban listos para comerlos [...] Nosotros nunca nos quedábamos con “El Camarón” porque no teníamos lana. Habíamos encontrado una cueva en el desierto y nos íbamos allí. Cortábamos el peyote y luego allí estábamos. Los chiveros nos miraban desde lo lejos [...] Te encontrabas muchos extranjeros. Una vez, unos gringos dejaron las mochilas y se fueron por peyote y cuando regresaron... pues ya no estaban las mochilas. Pero no había nada. Sólo señoras que vendían gorditas en la estación del tren y una tienda donde comprabas caguamas [...] La policía municipal te quitaba la lana [...] Había gente que se quedaba mal, muy loca. Una vez, nos encontramos con un viejo que estaba todo el tiempo alucinando. Luego, llegó la policía y se lo llevó porque decían que había matado a una señora... Gente muy rara [...] Algunos se perdían en el desierto... que era peligroso, porque de pronto no sabes dónde estás. Nosotros íbamos allí porque nos habíamos leído a Castañeda y a José Agustín. Otros habían leído a [José] Benítez o a [Aldous] Huxley, a otros nomás les gustaba la fiesta [...] La misma gente que iba para allá luego la veías en Zipolite (Oaxaca), las dos mecas de los años 90. Pero había gente que iba desde hacía muchos años, yo creo que desde los 60 por lo menos [...] Un año regresamos y empezamos a ver que algunos extranjeros se habían quedado y que ponían sus negocios.

²⁶ Comunicación personal, Ciudad de México, mayo de 2013

Luego, dejamos de ir y, cuando regresé, muchos años después, no podía creerme la transformación que había vivido el Real. Si es que antes no había nada...²⁷

Como narra este viajero, la literatura y los ensayos habían puesto en el mapa de los movimientos contraculturales a Wirikuta, donde crecía libremente el peyote. Sin duda, el papel de las drogas en estos movimientos es un factor clave para comprender el desarrollo turístico que ha vivido este desierto. El peyote o *hicuri* (en lengua *wixarika*) es fundamental en esta región, de la que se dice que “no más pa’ eso es buena esta tierra, pa’ el peyote”.²⁸

El desierto siempre ha ejercido una atracción especial para aquellos que quieren alejarse de la civilización. Era, por ejemplo, el lugar elegido por los eremitas para retirarse, porque “el desierto es el arquetipo y el invernadero de la libertad salvaje, desnuda, primigenia y esencial, que no es sino la ausencia de límites. Lo que hacía que en él los eremitas se sintieran tan cerca de Dios era la impresión de verse a si mismos como dioses: no limitados por el hábito y la convención, por las necesidades de sus propios cuerpos y las almas de otras personas, por sus hechos pasados y sus acciones presentes” (Bauman, 2003: 44). Esta tradición cristiana del desierto como espacio de introspección y libertad, unido al acceso al peyote, genera una poderosa atracción en personas pertenecientes a movimientos contraculturales que desean “regresar” a una vida más tranquila, que les permita un contacto directo con la naturaleza y vivir fuera de la civilización. Este “regreso” simbólico al campo, ya que son grupos sociales ciudadanos, se da también en Europa y Estados Unidos y se conoce con el nombre de “neorruralismo” (Nogué i Font, 1988). En el caso de México, muchos de estos movimientos están ligados a la espiritualidad Nueva Era, como vimos en el capítulo 2. Estas personas, además, comparten una serie de características: proceden de clases medias urbanas, normalmente con estudios y con recursos no sólo económicos, sino también intelectuales. A partir de principios de los 90, la zona es objeto de deseo de neorrurales que se instalan con nuevas propuestas económicas inspirada mayoritariamente en el turismo y en un enfoque de desarrollo sustentable y, en algunos casos, ligados a OSC, en los que participan o que incluso han sido fundados por estas personas con el objetivo de obtener recursos económicos y humanos, para fortalecer su proyecto de vida. En este caso, es clara la

²⁷ Relato reconstruido de varios viajeros. Comunicación personal, Ciudad de México, mayo de 2013. Estos viajeros, ahora respetables padres de familia, prefieren guardar el anonimato.

²⁸ Tereso, ejidatario de Las Margaritas. En *Wirikuta, tierra tórrida*, 2014

relación de estos neorrurales y el peyote: este es el elemento que hace atractivo para ellos este pedacito de desierto.

Hasta ese momento, los huicholes y los catorceños estaban acostumbrados a compartir un espacio físico que, sin embargo, como en una película de ciencia ficción parecía tener dos realidades paralelas con nombres distintos: Wirikuta para los *wixaritari* y las tierras ejidales, pertenecientes a distintos municipios, para los habitantes de la zona. Los catorceños habitaban el lugar y vivían de él. Los huicholes peregrinaban en pequeños grupos, cortaban sus peyotes y se regresaba a su lugar de origen. A pesar de compartir un espacio, sus actividades casi no se encontraban. La tradición minera de la zona es innegable. También lo es la importancia de la peregrinación huichola. Estas dos perspectivas, curiosamente, han convivido durante años sin que haya quedado constancia de conflictos entre ellos. Un caballero comentaba a un huichol: “mi papá tenía un ranchito hace ya muchos años, y ustedes siempre paraban allí a beber agua. Mi papá siempre les dejaba quedarse...”.²⁹ Los huicholes realizaban sus rituales y se regresaban a sus tierras. No dejaban dinero en el pueblo. Casi no se relacionaban con la gente de allí. Eran vistos por ellos como algo anecdótico, de paso, peregrinos extraños con los que no se mezclaban.

Si atendemos a la mitología huichola, podemos observar como la minería y la plata eran parte de su realidad. Zinng, en los años 30, registró un mito donde “el Sol ordenó a los americanos que vinieran a San Luis Potosí para extraer este metal (la plata). Los americanos usaron dinamita para perforar cuevas en los acantilados. Siguiendo las órdenes de Santo Cristo trajeron maquinaria para trabajar la plata. El Sol después ordenó a los americanos que pusieran el águila en el dinero de plata, para que fuera muy huichol, y pudiera luego usarse para mantener al pueblo de Sol (los huicholes) (Zinng 1998 [1937]: 137). Por su parte, Medina, en su reciente mitología, recoge un mito donde sus informantes cuentan como se forman las minas de Real de Catorce:

Continuaron su camino pasando por un lugar donde estaban haciendo las monedas que ahora conocemos. Ahí se quedó Tatutsi Francisco (“Bisabuelo Francisco”) y de ahí en Reu’unax³⁰ el monte se derrumbó. Ahí se quedaron las kuruxite (monedas o varas de mando), así se formó Reu’unax+

²⁹ Comunicación personal, Cerro del Quemado, Real de Catorce. Mayo de 2013.

³⁰ Cerro del Quemado, Real de Catorce

De ahí bajaron al lugar donde se quedó atrás nuestro hermano mayor para cubrirlos (o cuidarlos), así Kauyumari se convirtió en mina conservando la forma de venado, ahí quedo parado.

Entonces, ahí creo que nuestra tanana sólo respondía a Paritsika, Santiago se encontraba enojado.

Entonces Santiago estaba muy enojado porque Teiwari sólo respondía a Paritsika.

Entonces, ahí fue donde se enojó mucho, en ese momento apuñaló a nuestra Tanana (crucifijo que se asocia con la Virgen de Guadalupe), por eso tiene agujeros, fue ahí en Reuúnax+ donde derramó su sangre, por eso ahí está colgado en una casa” (Medina, 2012: 72).

Según estos mitos, la plata es sangre de los dioses, de la Virgen de Guadalupe que se encarna –curiosamente– en un crucifijo. El mismo Kauyumari es una mina. En otro relato Kauyumari encuentra el oro: “Al llegar a Wirikuta, Kauyumari halló unas piedritas que ahora les dicen oro, para hacer monedas. Kauyumari juntó esas piedritas, las llevó a México y ahí hicieron monedas, dinero y le pusieron el águila para hacer el dinero” (ibídem: 79). Así, vemos cómo los huicholes reconocen la existencia de estas minas e incluso del santo local de la zona, así como la relación de los mestizos con las mismas y su interés en explotarlas. De hecho, pareciera que estos mitos asumen que la explotación de estas minas es un asunto de interés exclusivo de los *teiwari* y del Estado mexicano.

La belleza de los edificios de Real de Catorce, la situación de pueblo, donde para llegar hay que atravesar el túnel de Ogarrío, y la cercanía de un espacio sagrado indígena donde, como hemos visto, crece el peyote, hicieron que se convirtiera en un pueblo perfecto para que estos neorrurales pusieran en marcha un proyecto turístico. La hermosa iglesia, la pequeña plaza de toros, el palenque, varios edificios señoriales y la tranquilidad de sus calles, permitieron este “tercer auge” del pueblo, por primera vez no ligado a la minería, consiguiendo en 2001 la distinción de “Pueblo Mágico” que otorga la Secretaría de Turismo de México.

Con la llegada del turismo a Real de Catorce, el pueblo, que hasta entonces era ajeno a Wirikuta, se convierte en la capital mestiza de este espacio. Con el fin de crear atractivos, los neorrurales que se dedican al turismo, comienzan a fomentar esta relación y dan un papel protagonista al huichol estereotipado, al que presentan como parte de la localidad. Las relaciones ya no son más entre los mestizos, como un grupo homogéneo, y los indígenas. Sino que entre los mestizos hay muchos que se identifican más con el

indígena que con los ejidatarios locales. Provenientes de una cultura cosmopolita, ante la gran crisis de creencias de la sociedad occidental, muchos de estos neorrurales de espiritualidad New Age, defienden posturas políticas como el ecologismo y los derechos humanos, a la vez que idealizan a los *wixaritari*, tomando aspectos de su cultura de forma descontextualizada. En este sentido, es importante destacar el papel del peyote, cuya recolección es el objetivo de la peregrinación *wixarika* y, al mismo tiempo, es el gran atractivo turístico de la zona, a pesar de que es ilegal consumirlo para todo aquel que no es huichol.

El movimiento neorrural se incrementa a partir de este momento. Nuevas personas llegan al pueblo y adquieren edificios, adaptándolos para convertirlos en hoteles y restaurantes, donde los artilugios propios de la minería se convierten en adornos. De entre estas personas algunos adquieren gran notoriedad y presencia, como Humberto Fernández Borja, dueño de varios hoteles y, al mismo tiempo presidente, representante legal y director de Conservación Humana, A.C. (CHAC), que fue registrada legalmente en 1995, aunque sus actividades son anteriores. También está el caso de Petra Puente, que si bien es originaria de la región, puede incluirse en este grupo de neorrurales, junto con su marido, de origen suizo. Ella es dueña del hotel El Mesón de la Abundancia y entró en política local por parte del Partido Acción Nacional en el año 2000, cuando ganó la presidencia municipal del Real.

Además de este tipo de neorrurales, otros se instalan en la parte baja, en el desierto donde se recolecta el peyote. El ejido de Las Margaritas es ejemplar en este caso, donde el promotor cultural Eduardo (“Lalo”) Guzmán, que fue miembro de CHAC, lleva a cabo desde los años 90 proyectos sustentables que trabajan directamente con la gente, con el espíritu de crear modelos locales sustentables. Guzmán participa también en un modelo de vigilancia de la zona establecido entre los ejidatarios, avalado por algunos miembros del pueblo *wixarika*.

Como hemos visto líneas más arriba, muchos de los turistas que llegan a la zona están buscando una experiencia mística a través del consumo del peyote o simplemente “un viaje” divertido. Algunos, en lugar de llegar al poblado de Real de Catorce se quedan en la parte baja, donde se recolecta esta planta y acampan en el desierto. El ejido de Las Margaritas es uno de los principales centros de este turismo. Otros, prefieren llegar al Real y, de ahí, tomar las viejas camionetas “Willis” que los llevan por la carretera hasta Estación Catorce. Y de ahí al desierto por unas horas para adquirir la experiencia psicodélica. Además de las personas que llegan directamente a Catorce, hay quienes

contactan a operadores turísticos desde la Ciudad de México o San Luis Potosí. Estos operadores adquieren “paquetes” con proveedores locales que proporcionan alojamiento, alimento y, en algunos casos, “guías espirituales” para tomar el peyote. Al ser ilegal, tanto cortarlo como su consumo para aquellos que no son huicholes, los “peyotours”, como se conocen estos viajes de forma informal y un tanto humorística, no son vendidos como tales por los operadores turísticos o aquellos que venden su servicio para llevarte al desierto. De esta forma, ellos se libran de cualquier responsabilidad legal sobre el asunto. Simplemente te trasladan a un lugar donde se puede acceder al peyote y dejan que las personas tomen la decisión sobre si quieren buscarlo, cortarlo y consumirlo, fingiendo en algunos casos no saber que están haciéndolo. Esta experiencia me ha sido relatada por varios turistas que han acudido a Real de Catorce, pero se puede ver también en blogs y páginas de internet donde numerosas personas cuentan su experiencia.³¹ Contratando estos servicios, estas pequeñas empresas permiten a sus visitantes trasgredir la norma con cierta confianza y, medianamente, estar seguros de que no serán extorsionados por las autoridades federales o estatales. Asimismo, se tiene la certeza de contar con compañía que comparte los mismos intereses, elemento social de vital importancia durante el “viaje”.

Además de este tipo de visitas, hay otros que contemplan experiencias más integrales, guiados por personajes que conocen la zona y que venden además una guía espiritual para el viaje. Por supuesto, también hay huicholes que se prestan a estos servicios a cambio de dinero. Algunos de ellos etiquetan su producto como “La ceremonia”, donde se ofrece una especie de rito de curación, al que no acude necesariamente gente enferma.

Este “desierto”, son tierras ejidales, por lo que los ejidatarios buscan obtener algún beneficio de este turismo. Según describe Martínez en un tesis de maestría, donde cuenta sus experiencias como parte de este grupo de vigilancia vecinal entre los años 1998 y 2003 (2005: 31), este turismo de acampada generaba problemas con los locales, sobre todo por el uso de la leña y el agua, dos bienes escasos en el desierto. Los huicholes, por su parte, tampoco se encontraban muy emocionados ante dichos turistas —a los que consideraban un peligro para sus ofrendas y para el peyote—, llegando a solicitar, en el año 2000, a las autoridades que se protegiera a Real de Catorce de “turistas y traficantes” (Fajardo, 2009: 63).

³¹ por ejemplo, http://www.vice.com/es_mx/read/fui-por-peyote-al-desierto-de-chihuahua. Consultado el 3 de junio de 2015.

Desde Las Margaritas se promociona un modelo donde los ejidatarios vigilan y prestan sus tierras para las acampadas. Se proponen que los ejidos, con autorización de los huicholes, sean quienes controlen a los peregrinos y turistas mestizos, a partir de unos voluntarios que forman parte del Sistema de Vigilancia Comunal (SVC). La propuesta puesta en marcha consiste en que los turistas (o peregrinos) pagan una pequeña cuota al llegar al ejido, donde dejan además una identificación oficial. Al retirarse, pasan por su identificación y se controla que no se lleven peyote. Además del fomento de este modelo de turismo, en este ejido se ha trabajado en proyectos comunitarios sustentables (reparación de pozo de agua, huertos de traspatio, cultivos y cooperativas), apoyados en muchos casos por OSC, como Mazacalli.³² Eduardo Guzmán, líder de muchos de estos proyectos es una figura que no está exenta de polémica, entre quienes ven en él un vecino comprometido que les ha ayudado y quienes consideran que es alguien de fuera que ha generado conflictos entre los ejidatarios (Martínez, 2005). Hay también quienes le consideran un amigo del pueblo *wixarika*, o incluso, guardián de Wirikuta, y quienes le acusan lucrar a través del turismo del peyote o incluso de la venta directa de este.³³

Según el relato de Martínez (2015), esta propuesta del SVC ha chocado frecuentemente con las autoridades municipales y, especialmente, con la policía, ya que les quita el poder de controlar al turismo y, por tanto, una potencial fuente de ingresos: “era (y es) ya habitual que la policía retenga a turistas para “bajarles una lana” cuando se les encuentra en posesión de peyote” (Martínez 2005). Este autor recoge varias reuniones entre las autoridades *wixaritari* y los ejidatarios de la zona. De su relato, nos llama la atención la que se celebró en junio de 2004 en Estación Catorce, con representantes de la Unión de Jicareros de Jalisco, Nayarit y Durango. En dicha reunión se aborda el tema de los usos del peyote. Se observa preocupación por parte de los indígenas con respecto a cómo se va a regular su uso y consumo. Las instituciones presentes (no se da cuenta de qué instituciones eran) quieren limitar su uso a los huicholes y que estos no lleven a mestizos para realizar ceremonias en el desierto. De igual forma se proponen una serie de medidas para su control (que las comunidades huicholas pidan permiso para ir, limitar las cabezas de peyote por persona, etc.). Así pues, en esos momentos, antes de que estallara

³² Para más información sobre estos proyectos, se puede consultar la página <http://www.mazacalli.org.mx/>. Consultada el 12 de mayo de 2015.

³³ Comunicaciones personas de huicholes y catorceños, en distintos momentos y lugares. Al respecto también se pueden consultar algunas noticias periodísticas como El Pulso, San Luis Potosí, 12 de febrero de 2013. En <http://pulsoslp.com.mx/2013/02/12/wixarikas-exigen-respeto-a-sus-terrenos-sagrados/>. Consultado el 6 de julio de 2015

el conflicto minero que abordaremos en el próximo capítulo, el principal problema que afronta Wirikuta es el control del uso del peyote. Y el turismo, en ese sentido, era visto como una amenaza para la supervivencia del peyote.

En Real de Catorce, por su parte, se continuaba fomentando este tipo de turismo, a través de las sucesivas presidencias municipales, cuya relación con los miembros del Sistema de Vigilancia Comunal parece ser conflictiva, al representar una autoridad alterna para reglamentar el consumo de peyote en la zona lo que, por otra parte, es una actividad ilegal, ya que así está recogido en la legislación mexicana.

La presidencia de Petra Puente (2006-2009) es un buen ejemplo de los conflictos que se producen en esta localidad, con un modelo de desarrollo turístico que, sin embargo, deja fuera a la población tradicional que llamaremos “catorceños”. Muchas de las decisiones de esta alcaldesa han molestado a los habitantes originarios. Los al menos 20 hoteles y 8 restaurantes que se encuentran en Real de Catorce pertenecen en su mayoría a gente de fuera del pueblo, algunos de ellos extranjeros. Los locales, se mantienen del comercio, enfocado básicamente a los visitantes. Además de este comercio, existe otro más informal, instalado en las calles y destinado principalmente a los peregrinos (Alvarado, 2015). Como parte de los compromisos obtenidos al recibir la etiqueta de “Pueblo Mágico”, las autoridades se comprometieron a retirar el comercio ambulante. Ante la falta de acuerdo, la entonces alcaldesa tomó la decisión de desalojar a los comerciantes por la fuerza de las calles del pueblo. Esta decisión afectó enormemente a la economía de estas familias, cuyos clientes prioritarios, los peregrinos de San Panchito, tienen la costumbre de realizan sus compras en las calles e inmediaciones del templo y, por tanto, difícilmente se trasladan a los locales. En el posterior periodo político los comerciantes volvieron a las calles, pero el nivel de ingresos se vio disminuido, según comentan, por el descenso de los visitantes a Catorce.

Es importante señalar que algunas embajadas extranjeras, a partir del año 2007, entre ellas la estadounidense, recomendaron a sus ciudadanos no viajar al estado de San Luis Potosí, debido a la inseguridad que se vive en el país. En el año 2012, Petra Puente se volvió a presentar a la presidencia municipal, pero fue el PRI el que obtuvo el poder, de la mano de Héctor Moreno, quien ya había sido regidor municipal. Muchos pequeños comerciantes manifestaron su preocupación de que ella llegara de nuevo a la alcaldía y les desplazara nuevamente, así mismo, una mayoría estaba a favor de que se abrieran las minas nuevamente, medida a la que Petra Puente era contraria.

El modelo de turismo que representa la exalcaldesa está dirigido a una clientela de clase media-alta, que pueden permitirse hoteles que llegan a los \$ 2,000 pesos la noche (unos 150 euros), aunque otros rondan los \$ 500 (25 euros aproximadamente). En un país como México, con un sueldo mínimo de \$ 1,500 al mes (115 euros), pocas personas pueden permitirse una noche en estos hoteles. Este turismo beneficia especialmente a los comerciantes establecidos, con artesanías y ropa de calidad, cuyas tiendas – hermosamente decoradas– retoman elementos tradicionales de los antiguos negocios de Catorce. Sin embargo, los comerciantes de la calle, venden productos más económicos y alimentos como gorditas o tacos, accesibles al bolsillo de los visitantes de un día, a jóvenes que buscan una experiencia mística en el desierto o a los peregrinos de San Francisco. Por supuesto, el turismo de nivel medio y alto también les beneficia, pero como explican estos comerciantes “hay días que no sacas ni 50 pesos”.³⁴

Esta presidencia es un ejemplo claro de los conflictos de interés entre lo público y lo privado. Lo público representado por los cargos políticos y lo privado por personas que disponen de negocios o servicios en la zona, de la que depende su economía. Además, están las OSC, que combinan iniciativa privada y pública. En los pueblos pequeños estos conflictos son bastante habituales, ya que son los propios vecinos los que ostentan los cargos públicos y, por tanto, es frecuente que tengan intereses privados, pero el hecho de que sea frecuente no significa que no genere problemas éticos o legales y que los vecinos tengan la percepción de que estas personas “se aprovechan”. Un ejemplo interesante es el hecho de que Petra Puente registrara ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial (IMPI) la marca REAL DE CATORCE a su nombre, mientras ella era alcaldesa del pueblo.³⁵ Noticias periodísticas informan de que ella había señalado que se habían registrado a favor del municipio, (El Pulso de San Luis, 6 de junio de 2015),³⁶ pero el registro del IMPI no deja lugar a dudas de que están a su nombre, así pues, se podría decir que Petra Puente es dueña de la denominación “Real de Catorce”, lo que sirve como metáfora del sentimiento de los “catorceños” sobre el papel de estos promotores de turismo en la apropiación de sus espacios.

Los sueldos que pagan estos establecimientos en la “contratación” de personal son muy bajos (entre \$600 y \$700 pesos por semana, trabajando los 7 días en largas jornadas).

³⁴ Comunicación personal de una comerciante, Real de Catorce, mayo 2013.

³⁵ Fuente: marcanet.impi.gob.mx. Expedientes número: 990081, 990082, 990083, 990084, 990085, 990086 y 990087, con vigencia desde el 24 de agosto de 2009 hasta el 17 de febrero de 2019.

³⁶ En <http://pulsoslp.com.mx/2015/06/06/acusan-de-transa-a-petra-puente>. Consultado el 7 de junio de 2015.

El comercio, por su parte, permite obtener en torno a \$1,000 trabajando solamente unas cuatro o cinco horas, aunque puede variar según las semanas. Ante esta circunstancia, los catorceños prefieren no trabajar en los hoteles, empleos que toman mayoritariamente la gente de los ranchos o de la periferia (Alvarado, 2015).

Alvarado, quien conoce a fondo el problema, señala que hay una diferencia clara entre los catorceños y este sector de neorrurales, que los locales definen como “jipis”. Este conflicto se resume en la idea extendida de que los recién llegados se han apoderado del pueblo. No obstante, antes del 2010, no parecía existir ninguna alternativa económica al modelo turístico, apoyado en el reconocimiento de “Pueblo Mágico”. Este escenario cambia cuando se otorgan unas concesiones para minas y se informa a los pobladores que se van a abrir estas. En una situación en la que parte de la población había sido dejada de lado y marginada, surge la posibilidad de “volver” a ser mineros, en contra posición con el modelo turístico excluyente que se había promovido hasta entonces.

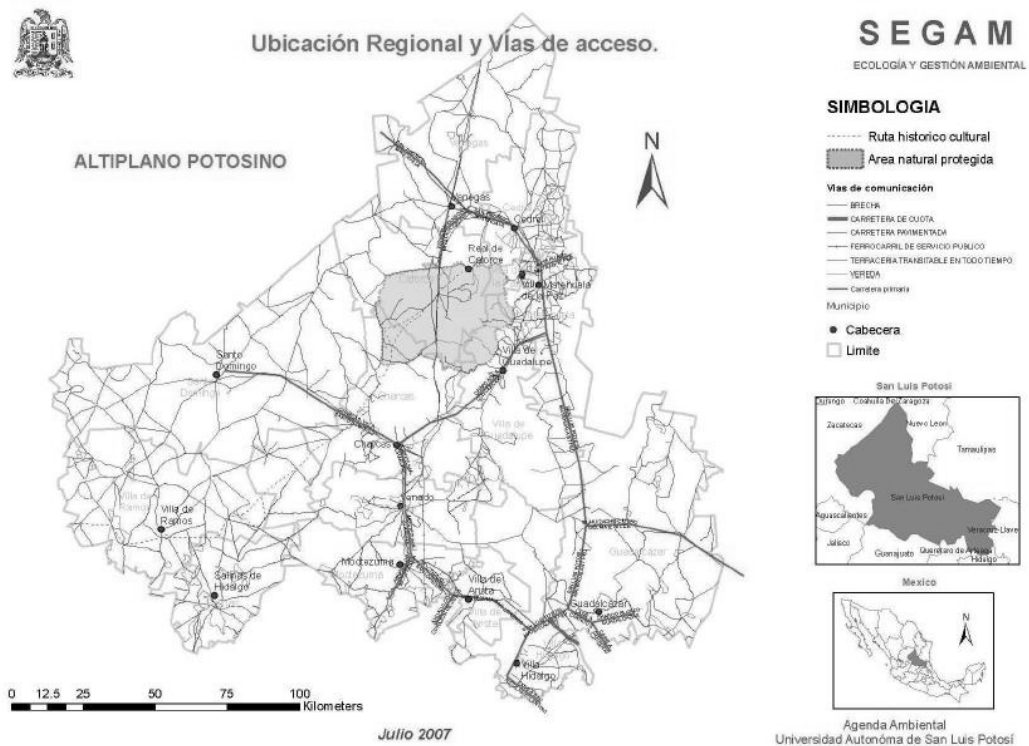
5.3. Wirikuta y su reconocimiento oficial

Wirikuta es el lugar donde según la mitología huichola nace el sol. Es también el principal destino de la familia original que creó el mundo, así como el lugar de iniciación por excelencia. Los huicholes están repartidos por las sierras de Nayarit, Durango, Jalisco y Zacatecas. Desde sus comunidades se dirigen periódicamente a Wirikuta, siguiendo distintas rutas. Al llegar allí visitan manantiales, cerros y otros espacios naturales, identificados como lugares sagrados, donde dejan ofrendas. Ya en el desierto, recolectan el cactus sagrado, peyote o *hikuri*, que ocupa un lugar protagonista en esta peregrinación. Solamente aquellos huicholes que ocupan cargos en los centros ceremoniales *tukipa* tienen obligación de realizar la peregrinación. En algunos templos viajan consecutivamente cinco ocasiones para alcanzar la iniciación, pero en otros, muchas veces, se alternan por grupos para completar dichos ciclos. Estos peregrinos reciben el nombre de “jicareros” y son los responsables de custodiar los objetos sagrados, identificados con un ancestro deificado.



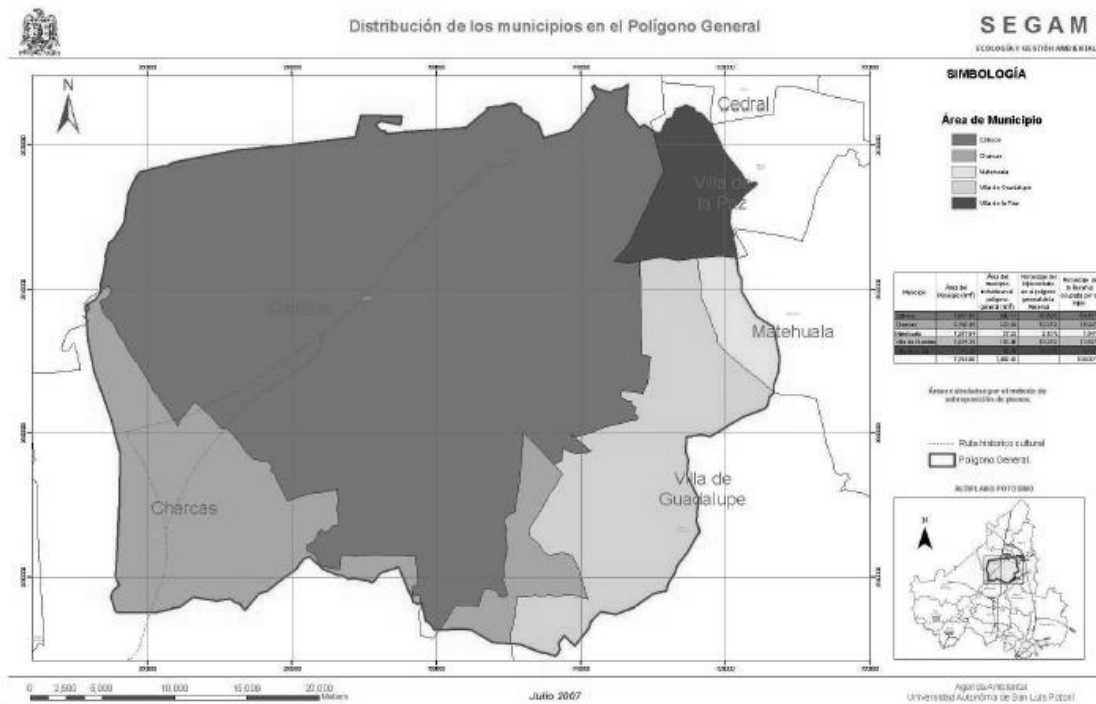
Foto 4. *Wixaritari* observan el espacio sagrado de Wirikuta desde uno de sus cerros. (Fotografía: Héctor M. Medina Miranda).

Wirikuta comprende esta área tan extensa, donde confluyen estos diversos caminos, que varían según el origen y/o el interés de los grupos de peregrinos huicholes. Dentro de Wirikuta hay, además, lugares de culto específicos, donde los huicholes dejan ofrendas y realizan determinados rituales. Los caminos o rutas, también están plagados de lugares sagrados, donde no siempre se paran o que no todos conocen. Así, no es fácil realizar un catálogo de los sitios sagrados consensuado por las distintas comunidades *wixaritari*. Esta particularidad es uno de los principales problemas del conflicto que estamos analizando. Mientras los huicholes, ecologistas y otros activistas unidos a esta causa defienden la indivisibilidad del territorio, desde otras instancias, como el CDI, se propone identificar los lugares donde se dejan las ofrendas como “espacios sagrados”, con el fin de otorgar protección a estos puntos y poder abrir otras áreas a la explotación de recursos naturales.



Mapa 2. Limitación del área natural protegida y ubicación de la misma dentro del estado de San Luis Potosí (Medellín, 2008: 51).

El 9 de junio de 2001 el gobierno del estado de San Luis Potosí declaró a Wirikuta y a la ruta Wiraxika Histórico-Cultural “Sitio Sagrado Natural”. Esta área protegida se encuentra en los municipios de Catorce, Villa de la Paz, Matchuala, Villa de Guadalupe, Charcas, Salinas de Hidalgo y Villa de Ramos, con una superficie de 140,211.85 hectáreas. Según se indica en el “Plan de Manejo del sitio Sagrado Natural Wirikuta”, esta “declaración fue realizada con base en una solicitud expresa del pueblo wirarika en la que se demostraba, mediante claros argumentos, que tanto su ruta histórico cultural como sus sitios sagrados, ubicados en la circunscripción territorial del estado, requerían de atención inmediata, merced al grado de perturbación ambiental que presentaban” (Medellín, 2008: 8).



Mapa 3. Las 140,000 has que comprende el polígono general incluye al municipio de Catorce y parte de Charcas, Villa de Guadalupe, Matehuala y Villa de La Paz (Medellín, 2008: 117)

Es importante señalar que no se trata de la primera protección que se otorga al área. En 1994 se emitió un decreto de protección por el gobierno del estado de San Luis Potosí, que incluía un polígono de 73,000 has. En la obtención de estos reconocimientos tiene un papel muy destacado la asociación civil Conservación Humana, A.C. (CHAC), cuya misión es:

Conservar el patrimonio natural y cultural vinculado a las rutas y santuarios huicholes para apoyar su supervivencia cultural y el desarrollo sostenible de los habitantes locales. A partir de acuerdos con autoridades tradicionales huicholas se diseñó una estrategia, que se centra en promover la aplicación efectiva de herramientas de conservación y de planeación de uso de suelo, articuladas con instrumentos de política económica, social y cultural. Entre otros logros, se ha obtenido la creación de la Reserva de Huiricuta y la inclusión de la Ruta en la Lista Indicativa mexicana de la Convención del Patrimonio Mundial de la UNESCO.³⁷

³⁷ En <http://www.chac.org.mx/proyecto.htm>. Consultada 25 de mayo de 2015.

Ellos participaron también en la elaboración del primer Plan de Manejo de la zona, en el año 1998 (Fajardo, 2009). Este plan, del que se apropió CHAC motivó un conflicto sobre su autoría entre esta asociación, el Gobierno del Estado y World Wild Found (WWF), quienes también participaron en su elaboración (Martínez, 2005). El Instituto de Investigaciones de Zonas Desérticas de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí contribuyó en la elaboración del proyecto piloto para el manejo de la flora y la fauna de la zona que se establece en el ejido Las Margaritas. La decisión de optar por este ejido tiene que ver con el hecho de que uno de los miembros de Conservación Humana, A.C., que según Fajardo también conocía la sierra huichola, decide trasladar allí su residencia en el año 1997. Esta persona, que Fajardo no identifica, es Eduardo Guzmán, que opta por este ejido por ser un espacio donde la comunidad de Santa Catarina acudía a buscar peyote. El plan propone como objetivos “la protección del peyote, de las ofrendas dejadas por los peyotereros, la conservación del suelo y la vigilancia de la zona por parte de los ejidatarios. Se reconoce en la propuesta la presencia de visitantes heterogéneos, tanto por su procedencia como por sus objetivos, que además de buscar el peyote utilizan los recursos naturales locales como leña, agua de los bordos, y extraen otro tipo de cactáceas” (Fajardo 2009: 62). Además, se estableció el sistema de vigilancia comunitaria indicada en apartados anteriores. La propuesta fue galardonada con un premio internacional en noviembre de 2000, *Sacred Gifts for a Living Planet'* (Sacred Gifts), concedido por World Wild Found (WWF) y Alliance of Religions and Conservation (ARC) en Kathmandú, Nepal, premio del que quisieron apropiarse tanto CHAC como el gobierno del estado de San Luis y que contribuyó, paradójicamente, a generar tensiones ya que dicho plan no se llevó a cabo como tal.

Es en octubre de ese mismo año cuando se declara a Wirikuta y a la Ruta *Wixarika* Histórico-Cultural, *Área de Reserva Estatal*. El siguiente objetivo que se marca CHAC es convertir a Wirikuta en Patrimonio de la Humanidad y, para ello, participa en la conformación de su expediente, de manera que el 6 de diciembre de 2004 México incluyó “La ruta huichola a sus sitios sagrados de Huiricuta (Tatehuari Huajuye)” en su “Tentative List” ante la UNESCO. Como hemos visto en el capítulo 1 de esta tesis, esto significa que es uno de los 24 sitios que actualmente figuran en lista mexicana que puede ser presentado para su inclusión como Patrimonio Mundial. La categoría elegida por México es la mixta, es decir, consideran que es un patrimonio natural y material.

Así, además del aspecto histórico y cultural, se destaca la importancia ecológica de Wirikuta, como parte del desierto chihuahuense. Las temporadas de lluvias son muy

irregulares y coinciden con el verano. El clima es seco, aunque en algunas zonas se presenta en formas más templadas. Las corrientes de agua, además, son escasas y no se distingue ninguna importante. Es interesante destacar que en los siglos XVIII y XIX se contaba con un sistema de captación de agua de lluvia, del que actualmente solo quedan los restos arqueológicos (Medellín, 2008: 65).

No obstante, y según la World Wild Foundation (WWF), esta aparente aridez y uniformidad oculta una enorme riqueza ecológica. El desierto chihuahuense es uno de los desiertos con mayor diversidad de fauna del mundo. Si bien Wirikuta sólo representa un 0.22% de dicho desierto, dentro de esta área se encuentra el 70% de las aves y el 60% de los mamíferos de la región (Medellín, 2008: 76). Esta diversidad, recogida en detalle en un listado del Plan de Manejo del Sitio Sagrado Natural Wirikuta (ibídem: 84-87) es uno de los principales motivos para su protección como reserva natural. Según estos listados en el año de elaboración de dicho plan (2006) se identificaron casi 70 especies diferentes, entre las que destacan algunas como el águila real, el puma o el venado de cola blanca, con importante simbolismo en los grupos indígenas que peregrinan a la zona. Igualmente se identifican 526 especies de plantas, agrupados en 293 géneros y 88 familias (ibídem: 90).



Fotos 5 y 6. Paisajes del Área natural protegida, donde se observa la diversidad de cactus locales (Fotografía. Héctor M. Medina Miranda).

Entre ellas, es imposible pasar por alto algunas cactáceas locales, como la biznaga roja o la palma, cuyos frutos se recolectan y se utilizan para preparar platillos locales. No obstante, destaca por su importancia el peyote o *hikuri*. Este pequeño cactus, de color verde pálido, crece dentro de la tierra, asomando sólo su cara frontal, a la misma altura

de la tierra. Crece a los pies de ciertos matorrales y se presenta dividida en gajos concéntricos.



Fotos 7 y 8. Distintas imágenes del peyote o hikuri en Wirikuta. La primera en la tierra y la segunda ya recolectado (Fotografías: Héctor M. Medina Miranda).

Como hemos visto, el principal recurso de Catorce ha sido la explotación de las minas, ya que el subsuelo conserva importantes reservas de plata, explotadas desde finales del siglo XVIII. La extracción del mineral transformó radicalmente el espacio que según las descripciones de la época, contaba con números árboles, especialmente álamos. Sin embargo, la acción humana impactó profundamente en el área, donde provocó un gran cambio en el ecosistema hasta convertirlo en el espacio que hoy conocemos. A continuación exponemos algunas cifras de dicho impacto:

La magnitud de la catástrofe ambiental, provocada por las actividades minero-metalúrgicas, en el área puede comprenderse cuando se consideran los impactos ambientales que sucedieron entre 1772 y 1827 en la Sierra de Catorce:

1. Se desmontaron 118.02 km² de bosques [...]
2. Se utilizaron 10,000 bestias de trabajo (que consumían anualmente, 14,675 toneladas de maíz); se consumieron anualmente 8,000 cueros de novillo, 57.5 toneladas de cebo que se obtenían de 100,000 cabras, 4,000 carberos y 431 reses para consumo humano y 16330 kg de pólvora. Las manadas que abastecía a la región requerían 5282.5 km² de agostadores.
3. Se procesaron 2256876 toneladas de mineral. Se liberaron a los ecosistemas dos millones de toneladas de jales conteniendo arsénico, plomo, antimonio y plata. 506587 tonelada de sal común; de 21000 a 151712 toneladas de sulfato de cobre; y 5000 toneladas

de mercurio, todos estos contaminantes en diversas matrices aún se encuentran en la región (Medellín, 2008: 110).

Ante discrepancias con Conservación Humana, A.C, el gobierno del estado de San Luis Potosí decidió encargar en el año 2005 un nuevo Plan de Manejo de la zona. La coordinación de este documento recae en investigadores de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP) y se genera a partir de una encuesta realizada en el año 2006 entre las distintas partes implicadas (habitantes de las poblaciones afectadas y representantes de pueblo huichol), donde se identificaron los problemas ambientales, los intereses de las comunidades afectadas, los atributos ambientales fundamentales, la visión del futuro de la zona y, finalmente, la enumeración de una serie de acciones aplicables. Éstas comenzaron por la elaboración de un mapa del espacio sagrado y de sus rutas, donde se identificaban los sitios sagrados (ibídem 2008). Junto con este mapa y la identificación de las rutas, se propuso un Plan de Manejo, “concertado pero flexible que permite incorporar la visión de futuro y las soluciones planteadas por los involucrados”. Además, se acordó que los pobladores podrían “continuar realizando sus actividades tradicionales” (Medellín, 2008: 10).

Este “Plan de Manejo” se ubica teóricamente dentro de lo que se conoce como “desarrollo sostenible”, construido bajo un principio de participación social. Igualmente, y como viene siendo habitual, observamos que el discurso de este modelo de desarrollo embona perfectamente con los derechos de los pueblos indígenas y, el resarcimiento a estos pueblos, se convierte en una motivación de este tipo de propuestas desarrollistas. El texto comienza con el siguiente reconocimiento: “El pueblo *wixarika* es un sobreviviente de quinientos años de opresión. Diezmados por la esclavitud, el hambre, las guerras y las enfermedades han resistido todos los avatares preservando, con férreo empeño, su identidad y su cultura” (ibídem: 25). Este reconocimiento al principio del Plan de Manejo representa una postura política e ideológica, pero la realidad es que parece ser que este pueblo, más que encontrarse diezmado ha ido incrementado su población, y no parece encajar con el modelo de víctima de “quinientos años de opresión”, más bien, y como hemos destacado en el capítulo anterior, es protagonista de su historia propia y de la de esta región, aunque, sin duda, haya tenido que pelear por ello.

Los relatos míticos de los huicholes se presentan como el principal justificante de reconocimiento de este espacio sagrado, como una prueba de la importancia del mismo

para la cultura *wixarika*. Así, se recurre a su visión cosmológica del mundo para explicar la importancia de conservación de este espacio:

Todo en Wirikuta es sagrado, los *wixaritari* se regocijan al encontrar las decenas de animales y plantas sagradas por cuyo conducto la Madre Tierra les habla aprobando su peregrinar. Como todos los pueblos que habitaban México antes de la conquista española, los *wixaritari* fueron expulsados de sus provincias originales, lo que destruyó la continuidad de su espacio territorial. Fueron despojados de sus tierras y por consiguiente de muchos de los espacios cotidianos y sagrados que habían construidos. Esto puede explicar su preocupación por la preservación de áreas sagradas ubicadas fuera de los confines de su territorio. Reconocer su derecho a utilizarlos equivale a reconocer una deuda histórica” (ibídem, 2008: 31).

Nuevamente, no disponemos de datos suficientes para valorar cuál es la relación de los huicholes con el desierto, es decir, hay evidencias de su relación ritual ancestral, pero no podemos saber si en algún momento vivieron allí, si en un pasado esta era su “provincia original” y o si existía una continuidad territorial, pero es interesante observar el discurso de este Plan de Manejo, que asume una serie de mitos históricos, de defensa a los indígenas. Esta postura de la academia, muy proclive a defender los derechos del pueblo *wixarika*, invisibilizando a otros grupos afectados (como los ejidatarios de Real de Catorce), a pesar de su buena intención, perjudica a los *wixaritari*, ya que pone en entredicho la independencia y neutralidad de los investigadores, unos de sus principales defensores.

Sin embargo, a pesar de estas buenas intenciones, y como veremos más adelante, el Plan de Manejo no contó con el apoyo de los huicholes, o más bien de la sociedad civil pro-wirikuta, que observaban cómo algunas decisiones podían perjudicar el mantenimiento de las rutas de peregrinación y del entorno ecológico. En este sentido, uno de los aspectos más polémicos y que merece la pena revisar detalladamente es la zonificación del espacio. Esta zonificación se enmarca dentro de la legislación mexicana actual, que observamos con detalle en el capítulo 1 y que se corresponden con el nivel de deterioro del ecosistema, su significado histórico y los usos que tradicionalmente se han realizado en ellas. Es lo que se conoce como “categorías de manejo” (ibídem: 200-215). Estas categorías son las siguientes, que reproduzco con la ortografía que se empleó en dicho documento, a pesar de ser errónea:

1. Zonas núcleo y subzonas de uso restringido. En ellas se pueden realizar actividades de investigación, actividades productivas emprendidas por las comunidades locales (siempre que no modifiquen ecosistemas) y actividades de tipo ceremonial. Estas zonas son:

- Tatei Matinieri (Yoliatl)
- Tiumaye'u (San Juan de Tuzal)
- Ra'unax+ (Cerro Quemado)
- Laderas y cumbres de Sierra de Catorce

2. Zonas de amortiguamiento: presentan mayores alteraciones, comparadas con las zonas núcleo. Solo podrán realizarse actividades por comunidades que ahí habiten y que respeten los objetivos de sustentabilidad expresados en el documento.

2.1. Subzonas de uso tradicional: actividades que permiten la satisfacción de las necesidades básicas económicas y culturales de los habitantes.

2.2. Subzonas de aprovechamiento sustentable de agroecosistemas (que incluyen zonas de Tetei Matinieri y Tiumaye'u, así como Cerro del Toro y Cerritos Blancos): actividades tradicionales agrícolas y pecuarias.

2.3. Zonas de amortiguamiento, subzonas de aprovechamiento especial: se podrán realizar actividades minero-metalúrgicas, siempre y cuando no ocasionen alteraciones significativas en el ecosistema.

- Zona minera de Real de Catorce
- Zona Minera del Real de La Maroma.
- Zona Minera de Tierras Negras

2.4. Subzona de asentamientos humanos: están sujetas a un estatuto especial, con un programa de desarrollo humano.

- Estación Wadley
- Estación Catorce

2.5. Subzonas de recuperación: son zonas donde se han hallado contaminantes relacionados con la minería o la agroindustria. Están sujetos a un plan de recuperación.

- Abanico Aluvial San José de los Coronados
- Cono Catorcitos- Santa Cruz de Carretas

Con esta zonificación, los defensores de la minería insisten en que abre la posibilidad de realizar actividades extractivas, al considerar que hay unas zonas de aprovechamiento minero reguladas. Los detractores insisten en dos aspectos: no se consideró a los huicholes en la definición de zonas de amortiguamiento y no es posible realizar actividades mineras sin impactar el ecosistema. Aquí, la concepción de los huicholes del área de Wirikuta como una unidad, no un espacio que acumula lugares sagrados, choca con la propuesta del Plan de Manejo, que divide el espacio de acuerdo a los impactos ambientales previos y a la realidad de los habitantes del área y, en muchos casos, propietarios. En este sentido, los huicholes reivindican el acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo, que prevé que los pueblos indígenas deben ser consultados para todo proyecto que afecte a sus tierras.

Junto al problema de las minas, se ha generado además una floreciente agroindustria de jitomates, cuyas consecuencias para el suelo están siendo devastadoras, ya que impiden que pueda ser aprovechable después. No obstante, este tema ocupa un lugar secundario en las reclamaciones, ya que el conflicto actual se centra en parar la minería.



Foto 9. Imagen de los invernaderos abandonados una vez que la producción de jitomate agota la tierra. Se convierte así en un espacio inservible para la siembra (Fotografía: Héctor M. Medina Miranda).

El 28 de abril 2008 se firmó el pacto de “Huauxa Manaka para la preservación y desarrollo de la cultura wirarika”, donde el presidente mexicano Felipe Calderón y cinco gobernadores (San Luis Potosí, Zacatecas, Nayarit, Jalisco y Durango) se comprometían a respetar y proteger los sitios sagrados. Por parte de los huicholes rubricó este pacto el presidente de la Unión Wirárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit, A.C.



Foto 10. El presidente Felipe Calderón con traje huichol, avalando el pacto de Hauxa Manaka (Fotografía: <http://frenteendefensadewirikuta.org/wirikuta/>).

El documento de dicho pacto, que a continuación analizo detalladamente por su importancia, escenifica claramente los objetivos del pueblo huichol con respecto a sus lugares sagrados. Comienza definiendo claramente los lugares sagrados a los que se refiere, señalando su situación y su significado en la cultura *wixarika*:

Cinco son los Lugares Sagrados, que marcan los confines del mundo de la cosmovisión Wixárika, mismos que corresponden en su orientación con los puntos cardinales.

1. Poniente: Tatei Haramara, 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; aquí es donde el sol tiene que luchar fuertemente al ocultarse, para renacer cada día allá por Wirikuta, por donde transitaban 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 Wixárika, en la Comunidad Indígena de Santa Catarina Cuexcomatitlán – Tuapur+e, en el municipio de Mezquitic, Jalisco; superficie actual salvaguardada 100 hectáreas;
3. Sur: Xapawiyemeta, 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 reducida a 377 m²;
4. Norte: Hauxamanaka, 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, en los municipios de Catorce, Charcas, Matehuala, Villa de Guadalupe, Villa de la Paz y Villa de Ramos en San Luis Potosí. Superficie actual protegida 140,212 hectáreas (Gobierno del estado de Nayarit, 2008: 1)

Una vez que han especificado los lugares sagrados, expresan la necesidad que una consulta al pueblo *wixarika*, expresando sus temores en especial sobre “el Plan de Manejo del Área Natural de Wirikuta, en las que se identificaron una serie de problemas que ponen en peligro a los lugares sagrados y con ello a la cultura Wixárika” (ibídem: 2) El pacto solicita a los gobernadores de los cinco estados representados los siguientes compromisos:

1. Proteger y preservar la continuidad histórica de los lugares sagrados y rutas de peregrinación, mencionando “de manera especial la que se emprende para ir a Wirikuta” (ibídem: 3)
2. Evitar el uso de los elementos culturales huicholes “para fines contrarios al ceremonial y tradición del Pueblo Wixárika, salvo los casos que bajo estricto consenso hayan sido previamente acordados” (ibídem)
3. Establecer un programa de trabajo basado en “lo establecido en el Plan de Manejo del Sitio Sagrado Natural de Wirikuta” (ibídem).

El primer compromiso, es el que incluye acciones más concretas. Se propone analizar y actualizar las normativas estatales para que protejan y salvaguarden los lugares sagrados. Igualmente, se solicita medidas de difusión y promoción de estos lugares. Por último, se solicita “fomentar espacios para el análisis y la concertación de los grupos sociales con la participación de las instancias gubernamentales para que:

I. Los representantes del Pueblo Wixárika y los representantes de los sectores de la población que se encuentran ubicados en los sitios que cruzan las rutas de peregrinación a los lugares sagrados y los asentados en el entorno de los basados en la conciencia y buena voluntad de las partes interesadas en la preservación, reconocimiento, respeto y continuidad histórica de los lugares sagrados y desarrollo de la cultura *wixarika*.

Y tomando como referencia los preceptos establecidos en el Artículo 2º apartado A, fracciones VII, VIII y IX de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, las Constituciones Políticas de los Estados, el Convenio 169 de la OIT, La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y las Leyes propios lugares sagrados, estén en condiciones de definir y poner en marcha las acciones que permitan dar continuidad a sus tradiciones y costumbres.

II. Las dependencias y entidades de la Administración Pública en el marco de su competencia realicen acciones para la protección y salvaguardar de los sitios sagrados del Pueblo Wixárika.

III. Facilitar el libre tránsito de los Peregrinos *Wixaritari* con los elementos propios de su cultura por las rutas de peregrinación y actividades propias de su tradición cultural.

IV. Las autoridades cuenten con información básica del Pueblo Wixárika (ibídem: 3-4).

Vemos, por tanto que la protección de Wirikuta, así como de otros espacios sagrados, es una de las principales preocupaciones del pueblo huichol. Igualmente, este pacto señala su descontento con el Plan de Manejo y reivindica su capacidad de decisión en base a los tratados internacionales que vimos con detalle en el capítulo dos y de los que México es signatario. Ambos documentos nos presentan dos propuestas diferentes para abordar el problema. El Plan de Manejo, elaborado por académicos, flexibiliza el uso de las zonas con el fin de dar campos de aprovechamiento económico a las poblaciones locales, interpretando que no todo en Wirikuta tiene la misma importancia religiosa, histórica y ecológica. Desde esta perspectiva hay espacios que no requieren de la máxima protección

e incluso la explotación minera puede ser una opción, tratando de compaginar la defensa del territorio con el derecho al desarrollo de los habitantes del mismo.

El pacto de Huauxa Manaka por su parte prioriza la importancia simbólica e histórica de los lugares. Ya no es un tema ambientalista sino de respeto a un espacio sagrado y a las costumbres del pueblo huichol, cuya concepción del espacio es integral. El mantenimiento de las rutas y de los lugares sagrados se asocia con la supervivencia misma de los *wixarika*. En este caso, apelan a los derechos indígenas reconocidos en legislaciones nacionales e internacionales para recordar que es imprescindible consultarles sobre el uso de las tierras. A través de este pacto, el estado reconoce esta parte del patrimonio de los huicholes, así como la necesidad de proteger su uso tradicional.

5.4. Los huicholes: el peyote, el arte y *el costumbre* como activos patrimoniales

Ante el interés despertado ya desde hace décadas por los huicholes en la sociedad occidental, se han ido dando una serie de estrategias donde, unas veces de forma individual y otras colectiva, los *wixaritari* han activado determinados elementos patrimoniales, a través de las relaciones con el mestizo, que han generado nuevas formas de ver y entender a dichos elementos. Así, individuos y grupos mestizos se han apropiado de elementos propios del patrimonio *wixarika* y los han incorporado de distintas maneras a su forma de vida: en su espiritualidad o como bien de consumo. En estas relaciones que se han establecido en torno a estos rasgos objetivados, hay una serie de elementos que ocupan un papel articulador de los distintos discursos. Estos elementos, que se encuentran en un proceso de discusión, es lo que definiré como patrimonios en controversia. No son compartidos, ya que cada uno de los actores o grupos participantes tiene una propuesta sobre él. Al analizarlos como una controversia, en el sentido que le da Latour (2008 [2005]) nos permite desplegar las distintas relaciones que se dan en torno a estos elementos que envuelven a toda clase de actores, así como los discursos y apropiaciones realizadas por estos grupos e individuos.

El peyote es un cactus que contiene nueve alcaloides narcóticos, entre ellos la mezcalina, que provocan trastornos sensoriales y psíquicos. Estas propiedades alucinógenas le han llevado a ser utilizada por diversos grupos del norte de América con fines religiosos o místicos. La recolección del *hikuri* es, sin duda, uno de los motivos principales de la peregrinación anual y, por tanto, su existencia es básica para comprender

Wirikuta. Su papel en los ritos de iniciación es sumamente importante (La Barre, 1987: 13).

La legislación mexicana en materia de drogas, recogida en la Ley General de Salud considera el peyote como una sustancia psicotrópica bajo el nombre genérico de “mezcalina” (Ley General de Salud, Cap. V. Estupefacientes, Art. 245). En el Código Penal, en su artículo 197 se prohíbe expresamente la siembra, cultivo y cosecha de “marihuana, amapola, hongos alucinógenos, peyote o cualquier otro vegetal que produzca efectos similares”. No obstante, las autoridades mexicanas reconocen el derechos de las etnias indígenas a hacer uso del peyote en sus ceremonias religiosas, como parte de sus usos y costumbres, de acuerdo a lo recogido en la Carta Magna y en los tratados internacionales de los que México es parte (SCJN, 2014). En este sentido la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) ha emitido protocolos de actuación para que los jueces y magistrados tengan en cuenta la particularidad de los pueblos indígenas al juzgar a los mismos (Protocolo de actuación para quienes imparten justicia en casos que involucren derechos de personas, comunidades y pueblos indígenas, SCJN, 2008). Estas resoluciones, siempre favorables a los huicholes, no han impedido que en numerosas ocasiones las autoridades municipales y estatales hayan interrumpido la peregrinación o incluso hayan detenido a los *wixaritari* participantes. Por ejemplo, en el año 2010 una peregrinación fue retenida y se les requisaron los peyotes que había recolectado, alegando que algunos de ellos habían sido cortados con raíz.³⁸ En otros casos, la presencia de turistas mestizos junto con los huicholes puede servir de argumento.³⁹ La ambigüedad de la norma, deliberada, permite, sin duda, que se generen estas malinterpretaciones, complejizadas por las relaciones entre huicholes y mestizos.

El pueblo *wixarika* considera al peyote no sólo una planta sagrada, sino un dios en sí mismo y un mediador para conectar con las divinidades y permitir la iniciación de los huicholes y su conversión en chamanes. Así pues, es difícil valorar el tipo de relación patrimonial que ellos establecen con esta planta, que por sí misma es un actor del proceso. Al mismo tiempo, consideran que son ellos quienes deben velar por el peyote y los únicos con derecho a utilizarlo. Podríamos, por tanto, en este sentido, considerarlo como un activo patrimonial del pueblo, con los matices señalados.

³⁸ <http://www.masacalli.com/2010/02/somos-wixaritari-somos-huicholes.html>. Consultado el 18 de junio de 2015.

³⁹ <http://www.cronica.com.mx/notas/2014/817057.html>. Consultado el 18 de junio de 2015.

No obstante, el atractivo del mismo, promovido por la literatura, el arte y el modelo de desarrollo turístico de la región, ha llevado a que numerosos mestizos hagan uso del mismo y dispongan de sus propias propuestas para la explotación del peyote. Eduardo Guzmán, el promotor cultural afincado en Las Margaritas del que ya hemos hablado, en una entrevista analiza el peyote de esta forma:

P: ¿Crees tú que se esté en una pugna por darle significado al uso del peyote y el control de Wirikuta?

L: Sí hay una pugna. Hay varias pugnas [...] La central de todas ellas es por la vida y la vida tiene en este semidesierto a la rosa Peyotl huachichilensis como uno de los más antiguos testigos privilegiados de su misterio. En el interior mandálico de este cactus vive una espiral de conocimientos que se remontan al origen de los primeros ancestros [...] Es una medicina de importancia crucial en estos momentos de gran desequilibrio y consumo compulsivo de drogas destructivas en todo el mundo. Pero una confusión garrafal de nuestra ciencia moderna y sus consecuencias jurídicas es que se considere en el artículo de la ley general de salud pública al peyote como una droga que no tiene ningún efecto terapéutico. Este último enfoque impone un carácter delictivo al consumo de peyote. La pugna es que hay dos enfoques que parten de bases distintas. En el primero se considera una fortuna contar con este tesoro medicinal en la naturaleza de nuestros semidesiertos y en el segundo se señala la existencia de una planta cuyo consumo enloquece y envicia. Hay un enfoque intermedio y es el de la Semarnat y la Profepa quienes custodian y la protegen como una planta en peligro de extinción. No tenemos interés en exacerbar esa pugna. No es la lumbre que quiere que le aticemos. Sabemos que es un tesoro medicinal de incalculable valor para la sanación de nuestras sociedades. También sabemos que consumida sin la debida reverencia y respeto terminan tambaleando las personas en la confusión de sus propias creaciones energéticas. Se abre entonces una gran posibilidad de aplicar un gran programa de restauración ecológica donde se conserven los habitantes plantas naturales de aquí y su consumo sea coordinado por los científicos empíricos de esta antigua escuela universitaria: los marakate, curanderos cantadores huicholes de la sierra madre. Allí se acaba la pugna (Martínez, 2005: 144).

Esta visión del peyote como “tesoro medicinal” es muy habitual en el discurso *New Age*, que lo presenta como un sanador espiritual, que al mismo tiempo proporciona conocimiento. Su vínculo con los *wixaritari* dejaría a estos en un papel de “gestores” de este patrimonio, a la vez que “maestros” para enseñar su correcto uso. Esta visión es la

que dirige el Programa de Vigilancia Comunitario, que considera que hay gente que usa bien el peyote y aquellos que lo profanan. Los primeros serían los que estarían autorizados a hacer uso del mismo. Esta propuesta también se defiende desde algunos sectores académicos que reivindican la legalización del uso del peyote para cualquier persona, no sólo para los indígenas huicholes: “mi análisis pretende dar visibilidad a un campo de conocimiento que ha sido marginado por su condición ilegal. Mi postura es que el carácter de excepcionalidad otorgado por el Estado mexicano a ciertos grupos indígenas para que realicen la colecta, consumo y transporte del peyote, mientras se le prohíbe al resto de la población, representa en la actualidad un discurso políticamente discriminatorio, más que un modelo ideal de la nación pluricultural” (Guzmán, 2013: 14).

Si bien el consumo del peyote está muy mediatizado por el discurso *wixarika*, de forma que es habitual que las visiones de aquellos mestizos que la utilizan rescaten elementos propios de esta cultura, también se integran una serie de elementos articuladores genéricos, como puede ser madre tierra o la vuelta a las raíces ancestrales. Martínez cuenta, por ejemplo la experiencia de un amigo belga, también consumidor habitual del peyote, quien había estado “aprendiendo la tradición huichola” con un *mara'akame*. Este amigo de Martínez le relata cómo el venado (término con el que se refiere a peyote) le ha llevado por un camino inesperado y que en vez de convertirse en huichol, se está convirtiendo en celta, de donde procedía su linaje cultural y que intuye que el peyote te lleva de vuelta a tus raíces ancestrales. Martínez comenta que le sorprende el hecho de que el peyote “no era de exclusividad huichola” (Martínez, 2005: 158).

Este tipo de posturas, más universalistas, consideran que el peyote debería ser “patrimonio de la humanidad” y propugnan una legislación abierta para el uso de estas y otras drogas. En algunos casos, esta propuesta se liga a la espiritualidad de las prácticas. Es decir, se distingue entre el bueno uso de las drogas (como medio de sanación y conocimiento) y el mal uso de las mismas (como simple diversión). En esta búsqueda de un camino espiritual, algunos *wixaritari* realizan ceremonias para mestizos de forma esporádica o mantienen relaciones más estables como guías espirituales para enseñarles la tradición huichola. Estos *wixaritari*, a veces *mara'akate* y otras no. Tradicionalmente no han sido bien vistos en las comunidades, donde se les acusaba de “vender la tradición” ya que, efectivamente, hay una ganancia económica a cambio de sus servicios, además de que contribuyen a agotar el peyote, cobrando por ello. No obstante, en algunas comunidades, se ha adoptado una postura más tolerante hacia la presencia mestiza en

algunas prácticas de la tradición huichola como es el caso de la Semana Santa de San Andrés Cohamiata, Tateike.

Como hemos visto, se trata de una de las comunidades “clásicas”, es decir, aquellas que fueron reconocidas desde el virreinato con títulos de propiedad, junto con Santa Catarina y San Sebastián. De estas tres comunidades, ha sido la más aperturista para permitir la llegada de investigadores y curiosos. Su Semana Santa cuenta ya con una presencia de turistas que buscan experiencias de turismo alternativo y contacto con la naturaleza, pero también del grupo Nueva Era organizado desde Monterrey que acampa en las afueras y que podríamos definir más bien como neo-peregrinos que como turistas, ya que mantienen compromisos rituales con la comunidad. Además, se desplazan hasta allí huicholes que tienen compromisos rituales en San Andrés, aunque procedan de otras comunidades de la sierra.

En el año 2012 visité esta comunidad en Semana Santa, en compañía de los antropólogos Héctor Medina, Arturo Gutiérrez y María Benciolini. Los dos primeros ya habían asistido en numerosas ocasiones a la semana santa huichola, Héctor Medina en otras comunidades y Arturo Gutiérrez en el mismo San Andrés, aunque hacía años que no pasaban la Semana Santa en esta comunidad. A María y a mí nos habían advertido acerca de algunas medidas para no acabar en “el cepo”: era importante no tomar fotos, no bañarse en esos días, hacer caso a las normas que impusieran los judíos y mantener la distancia entre nosotros. Tampoco debíamos beber alcohol y era recomendable vestir de forma muy pudorosa, entre otras medidas. La sorpresa al llegar a San Andrés fue mayúscula para ambos antropólogos. Aquello, más que una Semana Santa parecía un carnaval. La presencia de mestizos mexicanos y extranjeros era muy alta y los espacios, cuyo acceso en el pasado era más restringido, como la iglesia donde se vela a Cristo, estaban abiertos para cualquier tipo de público. El jueves santo, por ejemplo, dentro de la misma iglesia se encontraban un par de mujeres rubias, sentadas en el suelo, rodeadas de velas, en la postura de “flor de loto” haciendo yoga. Al lado, estaban tendidos los cristos, velados por mujeres huicholas. Como es habitual, habíamos comprado algunos obsequios para el gobernador. Al acercarnos para saludar y explicar que veníamos a conocer, el gobernador nos agradeció el obsequio sorprendido y con un aire nostálgico nos dijo que ya casi nadie le llevaba nada de regalo al llegar. Esto nos permitió distanciarnos de los turistas y neoperegrinos. Recordemos que, tal y como vimos en el capítulo 3, con el término de “neoperegrino” me refiero a las personas que, además de buscar la autenticidad se desplazan a un lugar determinado por motivaciones espirituales que

trascienden la visita turística, al contraer compromisos rituales, bien impuestos por grupos externos o bien autogenerados, que les llevan a vincularse afectivamente con el lugar o las costumbres, de forma que se genera una identificación con éstas. Las autoridades, al reconocer que la finalidad de nuestra visita era la investigación no nos pidieron que abonáramos la cuota que les estaban solicitando al resto de los visitantes: \$200 por persona (unos 15 euros). El grupo llegado de Monterrey era el más numeroso. Se habían acomodado en el ecoturismo, en la zona de acampada, cerca de un templo falso construido para poder realizar ceremonias de cara al turista.

Este grupo ha sido estudiado por Alejandra Aguilar Ros, quien realizó trabajo de campo en la Semana Santa de los años 2006 y 2007. El grupo de danzantes que nosotros vimos en el 2012, es *Cuautli Iyarieya* que esta autora describe en su artículo y que en líneas anteriores hemos definido como neoperegrinos y ella define en su artículo como “neoindios”, según la tipología manejada por De la Torre (2013: 43) y expuesta en el capítulo 2 de esta tesis. En este sentido, debemos señalar que mientras el “neoindio” se refieren a la asunción de prácticas provenientes de grupos indígenas y su reinterpretación bajo una espiritualidad *New Age*, el neoperegrino se define por la acción de peregrinar, es decir, desplazarse a un lugar por un motivo espiritual. En este caso, por ejemplo, estos neoindios serían también neoperegrinos. Este grupo, de clara ideología *New Age*, está relacionados con la introducción en la sierra de un Cristo Apaxuki, proveniente de la zona de Tenzompa y desaparecido durante años, tras la Cristiada. Aguilar Ros describe en su artículo el proceso de reintroducción del Cristo en la Sierra, donde algunos de estos danzantes jugaron un importante papel y cómo posteriormente se incorporan a la Semana Santa de San Andrés, a donde peregrinan anualmente para cumplir con sus cargos ante este Cristo (Aguilar Ros, 2008). La autora escribe sobre la participación de estos danzantes en varias ceremonias, desde el martes santo, un día antes del comienzo de los rituales de Semana Santa con la llegada de los peyoteros, pero también hace mención a que este grupo distribuye alimentos y herramientas entre las comunidades de San Andrés. En este sentido, debemos señalar que la tradición ha continuado y cada año aportan algo a la comunidad. Si bien nuestra llegada fue el miércoles, y por tanto no pudimos ver que hizo el grupo el martes, nos confirmaron que, ese año, habían contribuido a pintar la iglesia y que aportaban recursos y pagaban una cuota de \$200 por persona, al igual que los turistas que llegaban a la zona.

Durante los días de la fiesta se podía diferenciar a estos neoperegrinos de los turistas. Los primeros, estaban integrados en ciertos rituales, acudían a la iglesia dejando

ofrendas y, además, en las noches, se podían oír sus danzas y sus fiestas. Además, el sábado por la tarde, ya terminada la Semana Santa huichola, realizaron un espectáculo ante la iglesia. Desde el lugar donde estaban acampados llegaron cantando y bailando hasta el atrio mismo de la iglesia, durante permanecieron por más de una hora bailando. Los neoindios de Monterrey brindaron un vistoso espectáculo, danzando ante la iglesia. Si bien para ellos estos bailes tenían un significado ritual, para los huicholes fue como si el circo hubiera llegado a la ciudad: con amplia presencia de niños se acercaron a ver los bailes y, porque no decirlo, a las guapas bailarinas con brillantes taparrabos.

El ecoturismo, donde estos danzantes, otros turistas y nosotros mismos estábamos hospedados cuenta con una serie de cabañas, un espacio comunal que hace las veces de comedor y baños. Si bien Aguilar Ros (2008) lo define en su artículo como un proyecto exitoso, no fue mi impresión. Las infraestructuras originales habían sido refuncionalizadas por los huicholes. Para empezar, las cabañas estaban en un evidente estado de abandono y algunas incluso habían comenzado a ser desmanteladas para reutilizar la madera en sus casas. El comedor servía de dormitorio comunal y la cocina era también comedor. Los baños, equipados con un sistema de agua corriente, no funcionaban y los depósitos se habían abierto para que la gente cogiera el agua con cubetas, para bañarse o para utilizar los retretes. Los millones que se decía que el CDI había invertido no habían durado mucho (en realidad la inversión fue de un millón, según recogen Aguilar Ros (2008) y Gómez y Leguer (2011), pero en el imaginario popular el dinero invertido se había ido a incrementado a varios más). A pesar de ser el momento del año con mayor turismo, era evidente que no mucha gente se desplaza por los caminos de la sierra, peligrosos debido a la inseguridad de asaltantes y al narcotráfico, para pasar unos días en San Andrés. La pista de aterrizaje había sido cerrada, por los problemas de narcotráfico, con lo que desde Guadalajara, la ciudad capital más cercana, uno puede tardar unas 8 o 10 horas de camino. En el área de acampada se encuentra además un temazcal, que no es de tradición *wixarika* y lo que Aguilar Ros llama un “Cali Huey”, que entre los huicholes es identificado como el “tuki pirata”, acentuando que se trata de una falsa reproducción. En este lugar, la noche del viernes al sábado asistimos a un ritual donde el grupo de neoperegrinos recibió a un *mara'akame*.

Esta Semana Santa fue especialmente vistosa ya que, debido a la peregrinación masiva a Wirikuta en febrero de ese año, existían muchos compromisos rituales y la comunidad se llenó, no solo de visitantes mestizos, sino de peregrinos huicholes. Además, esto implicaba que cada tukipa debía ofrecer un sacrificio la noche del sábado al domingo,

con lo que 81 reses fueron sacrificadas. El pueblo bullía con ceremonias simultáneas y numerosos cantadores. Se instalaron dos cenadurías y algunos artesanos aprovecharon para ofrecer sus productos a los visitantes.

Durante los días santos, podías observar a los visitantes no-indígenas tomando cerveza en las calles, y no había problemas para darse un baño. Además, se permitía hacer fotos. Si bien estas debían ser tomadas con prudencia y en determinados rituales los judíos avisaban para que no se hicieran. En este sentido, un mestizo ataviado con ropa de huichol, fue advertido varias veces, durante el viacrucis del jueves por la tarde, que no debería tomar más fotos. Ante su insistencia, le quitaron la cámara. No obstante, el judío que lo hizo, le informó que al finalizar la fiesta podría recuperarla con las autoridades.

Si bien los *wixaritari* realizan sus rituales con base en “el costumbre”, como han hecho siempre, se observan cambios en su relación con el otro, con el extranjero y el visitante. Si hace años, era indispensable que el visitante siguiera las reglas del *wixaritari*, ahora parece que opera una doble vara de medir: para los visitantes y para ellos mismos. Así, mientras unos pueden observar desde fuera como si fuera un espectáculo estos rituales, los *wixaritari* siguen sus propias reglas, dejando a los demás ver, conscientes de que esto significa un ingreso económico para la comunidad. Durante la Semana Santa, algunos huicholes se acercaron para ofrecernos sus servicios como guías, peyote y otros servicios más prosaicos, como alimentos. También hubo quien nos indicó que era artesano y nos podía enseñar sus obras en su casa. Pero entre aquellos que están de celebración y quienes van a pasar su tiempo de ocio, se encuentra un tercer grupo: estos neoperegrinos, que asumen más o menos las normas huicholas y tienen sus propios compromisos rituales y con la comunidad.

San Andrés, pues, gestiona su patrimonio en varios sentidos durante esta Semana Santa. Por un lado, son guardianes de la tradición no sólo para ellos, sino también para aquellos *wixaritari* que acuden a la comunidad por sus compromisos rituales. Además, han permitido que un grupo no-indígena se incorpore anualmente a la celebración, ligados a un santo nuevo en su panteón, Cristo Apaxuki, dándoles un espacio (el martes y el sábado, antes y después de su celebración) para realizar sus propios rituales. Por último, han relajado las normas de conducta para los visitantes, de forma que sea más atractiva para ellos la Semana Santa, sin la rigidez de las normas del lugar o los castigos, ejemplificados por la detención en el cepo. Esto ha reportado una entrada de recursos económicos evidentes y ha obligado a gestionar sus rituales de forma que puedan ser observados por el visitante. Al mismo tiempo, ellos mismos se convierten en espectadores

de las danzas del grupo de *newagers* que llena de colorido la plaza principal el domingo por la tarde

Los sanandreseños, por tanto, gestionan su Semana Santa, ya desde hace muchos años, de forma diferente a otras comunidades huicholas, donde los judíos siguen siendo rígidos guardianes de la tradición y se cumplen las normas de conducta propias de la festividad para todos los allí presentes. En el año 2004, asistí a una Semana Santa en San Pedro Xícora. Para viajar a esta zona, tomamos una avioneta hasta Huaynamota. La avioneta se tomaba a las afueras de Ixtlán del Río y tenían otras rutas. Mientras esperábamos la llegada de la misma, en la madrugada, llegó mucha gente. De las 50 personas que esperábamos, la gran mayoría viajaba a San Andrés. Entre ellos, había varios estadounidenses, que querían conocer la Semana Santa “más tradicional”, se decir, la de San Andrés. Así pues, sin duda, esta fiesta como atractivo turístico lleva ya varios años en marcha. Curiosamente, el hecho de ser “los más tradicionales”, los más “auténticos” ha derivado en profundas transformaciones, mucho más acusadas que en otras comunidades. Estos procesos van inevitablemente asociados al desarrollo del turismo. Cuando un elemento patrimonial se activa y se convierte en atractivo turístico, es sometido a una serie de procesos inevitables que, paradójicamente, pueden ir en contra de su conservación y autenticidad. Esta paradoja deberemos analizarla en detalle en el capítulo final de esta tesis.

Así, el patrimonio, en este caso en forma de fiesta tradicional, se convierte en un atractivo para distintas comunidades: antropólogos, turistas y neoperegrinos. Los primeros, forman parte de la vida de los *wixaritari* desde hace muchos años y su objetivo principal es el registro y el conocimiento de la tradición del otro, con motivos científicos. Los segundos, por su parte, buscan una experiencia gratificante conociendo nuevas culturas y lugares y vinculan esta visita con su tiempo de ocio. Los últimos, se mueven por motivos espirituales y místicos. En este mundo lleno de “neos” podemos también identificar a un nuevo peregrino donde la finalidad de su viaje es cumplir con un compromiso personal hacia una entidad espiritual y para ello debe seguir una serie de normas y rituales, pero en este caso, autoimpuestas o aceptadas voluntariamente. Estos neo peregrinos llenan Wirikuta y aparecen en San Andrés cada Semana Santa, en su compromiso con Apaxuki.

El caso de esta transformación, de una fiesta tradicional en otra de corte turístico, es gestionado por las autoridades y por tanto, cuenta con la legitimidad del colectivo. No obstante, son muy frecuentes otro tipo de usos del *costumbre*, a través de individuos que

ejercen como chamanes con otros grupos mestizos. El caso que estudia Alejandra Aguilar Ros, de las relaciones ente la comunidad *Teopantli Kalpulli* (2013) y un *mara'akame* huichol, nos puede servir de guía para analizar las generadas entre huicholes y personas de creencias Nueva Era (o variaciones de esta). Siguiendo a Laclau y Mouffe (1987: 119), Aguilar Ros (2013: 153) describe la articulación como toda práctica que establece una relación tal entre elementos que la identidad de estos resulta modificada. La totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora es el discurso. La autora señala como hay una serie de elementos que permiten que se produzca esta articulación, al ser compartidos tanto por los creyentes Nueva Era como por el chamán huichol (por ejemplo, *híkuri*, maíz, tierra, venado, raíz o energía etc.), mientras que hay posiciones diferenciales que implicaron la ruptura de las relaciones, al entrar en conflicto las creencias del chamán huichol y las de los creyentes Nueva Era (por ejemplo, el sacrificio de animales o el papel de la mujer).

En el caso que nos presenta, se observa como este *mara'akame* disponía de una imagen idealizada ante estos creyentes Nueva Era como portador de conocimientos sagrados y esotéricos. Este *mara'akame* propuso al grupo seguir lo que llamó “el camino huichol”, que implicaba el mantenimiento de los compromisos rituales propios del ciclo agrícola *wixarika*. Al aceptar esta propuesta, los miembros de la comunidad de *Teopantli Kalpulli* descubrieron otros aspectos de la cultura y la religión huicholas que no cumplían con sus expectativas idealizadas. Así, para el grupo fue muy dramático el sacrificio de un venado que ellos mismos habían criado. De igual forma, las exigencias económicas del *mara'akame*, que requería viajar hasta Monterrey con una serie de ayudantes se les comenzaron a hacer excesivas, así como las exigencias agrícolas. Otro aspecto conflictivo fue el papel que los huicholes asignaban a las mujeres, que debían encargarse de las actividades domésticas. Por último, cuando uno de los miembros del grupo cayó gravemente enfermo, el *mara'akame* sugirió que se debía a la falta de compromiso de la comunidad con “el camino huichol”. Esto fue determinante a la hora de la ruptura, ya que alguno de estos integrantes consideró que no quería pertenecer a una espiritualidad que culpabiliza ante la falta de compromiso. Finalmente, el *mara'akame* y el grupo separaron sus caminos tras una ceremonia de ruptura.

Aguilar Ros, señala que la coherencia del discurso vino dada por una serie de elementos articuladores, “que remiten a conceptos simbólicos rituales y que poseen significados multivocales con gran carga histórica, literaria y emocional” (2013: 156), como los objetos ya mencionados (*híkuri*, maíz, tierra, venado, raíz o energía). Además,

se dieron procesos rituales “que crearon vínculos y anclajes emocionales e identitarios” y, por último, tomaron un papel destacado los actores nodo (el *mara'akame* y alguno de los miembros del grupo) y actantes como el dios Tututsi, que fue un elemento clave en este caso para la elaboración del discurso (ibídem).

Esta situación donde una serie de elementos articuladores permiten la elaboración de un discurso común, es muy habitual en la relación de los grupos mestizos con los huicholes. No obstante, al igual que en el caso descrito, estos elementos suelen ser superficiales, ya que si se profundiza en las creencias de unos y otros hay posiciones diferenciales que fácilmente pueden provocar una ruptura.

Entre los *wixaritari* es firme la creencia de que aunque un mestizo participe en actividades rituales “no es lo mismo”, como me han reconocido varios de ellos al hacerles directamente la pregunta de si un mestizo puede alcanzar un conocimiento profundo de los huicholes y sus prácticas a través de la realización del *costumbre*. Por mucho que se esfuerce un mestizo, sus ceremonias no forman parte del *costumbre* ni tienen los mismos efectos que cuando son practicadas por los huicholes. Hay, no obstante, algunos casos donde el mestizo de nacimiento ha podido transformarse en huichol, gracias a la adopción, como fue el caso del famoso activista Pedro de Haro, informante de Benítez. Medina (2014) señala que estos casos están ligados a la realización del ritual desde pequeños, la presentación en los patios y otras costumbres que otorgan a la persona una pertenencia a la comunidad. No obstante, en el caso de mestizos adultos, no parece probable que lleguen a ser considerados huicholes, mucho menos que ocupen cargos en las comunidades o que se conviertan en *mara'akate*.

Si bien la espiritualidad, fomentada tanto por chamanes como por mestizos es donde se han generado más elementos articuladores, también las artesanías han servido para este fin, al crear un nuevo producto atractivo para el mercado del arte o del turista. Aquí, para eliminar la controversia, los huicholes han generado dos tipos de artículos: aquellos ligados al contexto ritual, que no se ofrecen para su comercio, y por otro un nuevo producto, este sí, destinado al mercado. Así, los huicholes son expertos en realizar artesanías para el turista inspirados en objetos rituales que no se venden y que tienen otro tipo de funciones, así como en vender a los museos réplicas de objetos rituales, casi exactas, pero que constan de algún elemento (o no lo tienen) que hace que “no valgan” y, por tanto, puedan ser vendidas y permanecer en exposición para los *teiwarixi*, como sucedió con la preparación del material que hoy se exhibe en el Museo Smithsonian de Washington (Medina, comunicación personal). O crear un “tuki pirata”, como sucede en

San Andrés, lo suficientemente parecido a uno original como para que los visitantes se sientan satisfechos y el guía pueda explicar la función de este de forma superficial, pero con algún matiz que implica que no es verdadero y por tanto, no es problemático que el *teiwari* esté allí. Neurath estudia el mismo proceso en el caso de la elaboración de máscaras:

Dado que las máscaras rituales con su típica “fealdad” y con caras barbadas son tratadas con exageración como sagradas, su desarrollo como un éxito comercial es sorprendente. En vez del cabello enmarañado y las barbas de las máscaras rituales, aquellas que se hacen para el mercado de arte folklórico muestran un colorido trabajo de chaquira con los “símbolos” huicholes que se reconocen con facilidad, como el venado, el águila y el peyote, para satisfacer a los turistas que vienen de las ciudades en busca de la “espiritualidad” indígena. La característica de la decoración de esos emblemas religiosos es su falta de significado en términos rituales, pero bastante adecuados para el mercado. El peligro asociado con las máscaras tradicionales es neutralizado por el reemplazo de sus caóticas pilosidades con diseños tradicionales. Al tomarlas por obras de arte inspiradas en pinturas de rostros de chamanes, entusiasmados turistas compran versiones impotentes de lo que la religión huichol considera deidades de los mestizos (2005: 22).

Son, por tanto, grandes políticos y artesanos que manejan códigos diferentes de actuación según su contexto ritual, comercial y político. No han permitido hasta ahora que su patrimonio sea gestionado por autoridades e instituciones ajenas a su mundo. Ellos asumen el control de qué se comparte con los mestizos y qué no, regulando las relaciones con sus dioses en ese proceso, ya que la revelación de secretos o el uso descuidado de su costumbre, podría traer consecuencias. Conscientes de que en algunos sectores mestizos son considerados “sabios” y “artistas”, gracias a la imagen creada por la literatura, la antropología y la crítica, aprovechan su alta valoración y su prestigio como una forma de fortalecer su capital social. Cultivar estas relaciones, generar diálogo a través de rituales y objetos que permitan hacer comprensible su cultura al *teiwari* es, finalmente, una política patrimonial donde los huicholes controlan los rasgos que hacen visibles al público no-indígena y los que no.

No obstante, una vez que el patrimonio es abierto a otros sectores, pueden darse apropiaciones que los lleven a constituirse como patrimonios en controversia, es decir, en proceso de redefinición por parte de los actores participantes. Para que estos patrimonios se estabilicen es necesario pasar por un proceso de negociación que lleve a la construcción

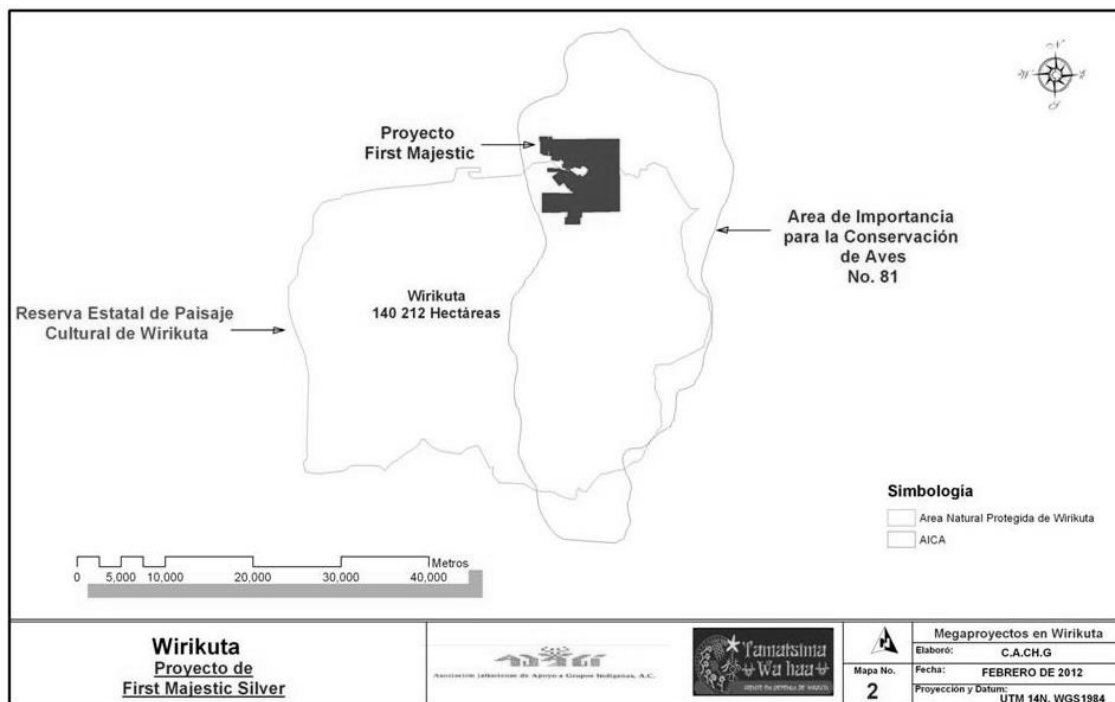
de un patrimonio común. Así, en el caso de las máscaras de chaquira, se habría creado un nuevo producto que presenta otros problemas a la hora de analizarlo desde la óptica patrimonial tradicional, como por ejemplo, el de la autenticidad. Sin embargo, en el caso del peyote o de la Semana Santa de San Andrés, observamos que la controversia se genera ante la incorporación de nuevos actores, que ofrecen visiones muy diferentes de estos patrimonios. El papel de estos grupos externos es uno de los elementos que retomaremos en los próximos capítulos.

Así, observamos como sobre estos patrimonios en controversia convergen diferentes discursos: huicholes, OSC, gobierno, neorrurales, turistas, peregrinos mestizos y habitantes de la zona. En muchos casos, las personas pueden situarse en más de uno de estos grupos, lo que complejiza la situación todavía más. Pareciera, además, que en muchos se da una relación simétrica en la redefinición de estos patrimonios, que dista mucho de la asimetría con la que estos elementos se relacionan con unos grupos y otros. El peyote, por ejemplo, es un elemento de identidad en el pueblo *wixarika*, mientras que para los neorrurales, por ejemplo, solamente lo es de identificación. Esta asimetría con respecto al papel de este elemento en los grupos no se ve reflejada en la controversia, ya que los neorrurales han adoptado una voz protagonista.

El análisis de estos patrimonios en controversia y la relación que se establece con los grupos participantes nos permitirá situar el caso de Wirikuta en un proceso que trasciende los límites de este lugar sagrado y donde los grupos no-huicholes tienen relaciones mucho más amplias con estos que las derivadas del problema político en torno a dicho sitio sagrado.

Capítulo 6. La controversia sobre Wirikuta: estrategias y discursos

El 4 de septiembre de 2009, los derechos de las 22 concesiones pertenecientes a la minera Norbec fueron compradas por una transnacional aún mayor: First Majestic Silver Corp, una compañía canadiense con importantes intereses en México. En total, esta minera dispone de 35 concesiones en la zona, pero 22 se encuentran dentro de las 140,000 has. protegidas por el gobierno del estado de San Luis Potosí como Área Natural Protegida Sitio Sagrado Natural Wirikuta. Posteriormente, en diciembre de 2011, otra compañía minera canadiense, Revolution Resources (actualmente IDM Mining), anuncia su propósito de poner en marcha el Proyecto Universo, con 40 concesiones, algunas de las cuales están ubicadas dentro del Sitio Sagrado. Ambas compañías, de origen canadiense, cuentan con filiales mexicanas que les permiten, de acuerdo a la ley, la explotación minera.



Mapa 4. Ubicación de las concesiones mineras dentro del área natural sagrada. Elaborado por el Frente de Defensa de Wirikuta.

Al otorgar estas concesiones, se rompe unilateralmente por parte del gobierno el Pacto de Hauxa Manaka, lo que desencadena una reacción tanto del pueblo *wixarika*, como de su entorno, constituido esencialmente por asociaciones civiles, activistas y admiradores, así como científicos sociales, especialmente antropólogos. La controversia patrimonial sobre

Wirikuta, que se había activado con la llegada de los neorrurales en los años 90, toma un nuevo rumbo con la llegada de nuevos actores: las mineras, que proponen un modelo económico extractivista y el Frente por la Defensa de Wirikuta, donde convergen numerosos individuos y colectivos contrarios a dicho modelo. Si antes la discusión se daba en torno a la convivencia entre la propuesta turística y los usos tradicionales huicholes, focalizada en el peyote, ahora la controversia en torno al peyote se unifica bajo El Frente y se abre una nueva: entre aquellos que ven Wirikuta como un patrimonio natural e histórico y aquellos que quieren hacer uso de los recursos mineros que alberga, patrimonio de la nación mexicana. La heterogeneidad del primer grupo pasa a un segundo plano ante el peligro que representan las minas; mientras que el segundo grupo, encuentra un modelo alternativo al turístico, donde no se habían sentido incluidos.

Así, a grandes rasgos, se observan dos facciones: los que defienden un modelo ecológico (que incluiría a neorrurales, huicholes y ejidatarios partidarios de proyectos sustentables); y aquellos que son partidarios del extractivismo (con el grueso de los ejidatarios y la mayoría de las autoridades municipales).

6.1. La identificación de los grupos mestizos con Wirikuta

Como hemos visto en el capítulo anterior, antes de que se otorgaran las concesiones mineras, los principales motivos de preocupación de los *wixaritari* con respecto a Wirikuta eran tres:

1) La falta de garantías legales para realizar adecuadamente la peregrinación. Así, los ejidatarios podían cerrarles el paso y no había claridad con respecto a los usos del peyote.

2) La creciente presión turística, que provocaba profanación de las ofrendas y que se cortara cada vez más peyote.

3) El tráfico de peyote, para llevarlo a otras zonas de la república.

El control del peyote era, por tanto, la principal preocupación de los huicholes. Esto hacía que, a pesar de la admiración de los neorrurales por el pueblo *wixarika*, estos no vieran con buenos ojos los intentos de explotar turísticamente la zona. Pero ante la posible apertura de minas, el sector neorrural se movilizó con el fin de impedir que este proyecto se pusiera en marcha, enarbolando muy especialmente la bandera de la ecología. Consideran que volver a la actividad minera podría perjudicar el espacio natural, disminuir la calidad y la cantidad de agua, y afectar, además, la producción de peyote.

Las principales actividades que realizan los turistas que se acercan a Real de Catorce son visitas a lugares naturales, a los centros sagrados huicholes, a las antiguas haciendas y las ruinas de las viejas industrias mineras. La explotación de las minas haría que los paisajes se vieran afectados y perjudicaría el turismo: nadie quiere ir a pasar unos días de vacaciones a un lugar en condiciones insalubres.

Pero la propuesta de reabrir la minería fue vista con buenos ojos por la mayoría de los habitantes tradicionales del Catorce y los municipios vecinos. Es importante señalar que esta región solamente ha conocido la bonanza gracias a esta actividad. Se sienten orgullosos de ser hijos de mineros, donde reconocen la dureza del trabajo y la valentía de aquellos que allí vivieron. Mitos, leyendas e historia surgen de las entrañas de la tierra, y la plata sigue siendo el futuro más próspero que ellos perciben, basados en su experiencia y su historia. Así ha sido desde el siglo XVIII: épocas de crisis se alternan con periodos de bonanza auspiciados por la explotación minera. Su patrimonio más valorado, por tanto, es la minería y todo lo que se ha derivado de ella. Los comerciantes locales consideran que la mina podría atraer clientes cotidianos para ellos y que en muchas familias el hombre podría acceder a un trabajo estable. No se engañan acerca de la dureza del trabajo, de lo limitado del mismo. También dejan claro que saben que se trata de unos años solamente. Este sector considera que la mina puede cumplir con sus promesas en el cuidado del agua, limitando la contaminación de la zona. Esta gente quiere que se instale la mina, ya que, aunque no llegaran a conseguir empleos, la derrama económica para los pequeños comerciantes podría ser importante. Una comerciante local insistía en que ellos son comerciantes y que mientras funcionó el comercio la gente no quería ir a trabajar en la mina. Pero la situación actual es especialmente dramática. Según sus propios relatos, mucha gente que vive en ranchos tiene que hacer tres o cuatro horas diarias de camino para poder vender algunas hierbas o productos realizados en su hogar como gorditas o quesos, para poder obtener algo de dinero que les permita comprar arroz o frijoles, “ya que en las casas no hay que comer”.⁴⁰

Ante la reapertura de las minas, los neorrurales contactaron con las distintas comunidades indígenas a las que informaron del riesgo que supone para Wirikuta y el peyote la extracción minera. Así, se empezó a conformar una defensa conjunta donde la controversia en torno al peyote se unifica ante el riesgo mayor que suponen las minas, si bien no se resuelve. Estos sectores se unen en el Frente en Defensa de Wirikuta,

⁴⁰ Comentario personal por parte de un catorceño. Real de Catorce. Mayo de 2013.

“Tamatsima Wahaa”, “El Frente” de aquí en adelante. Según su página web⁴¹ es un colectivo formado por representantes de algunas comunidades *wixaritari* (San Sebastián Teponahuaxtlán y su anexo Tuxpan y Santa Catarina Cuexcomatitlán, ambos en Jalisco y Bancos de San Hipólito, Durango) y numerosas organizaciones: Unión Wixárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit A.C., Centro Mexicano de Derecho Ambiental (CEMDA), Masacalli, autoridades del Ejido Las Margaritas, Pueblo Mágico de Catorce A.C., Frente Amplio Opositor (FAO), Ameyaltonal, Nierika, Centro de Investigación Wixárika, Organi-K, La Tierra Respira, Caravana Universitaria Ricardo Zavala, Playeras Con Causa, Consejo de Visiones y la Iglesia Nativa Americana.

Estas asociaciones están coordinadas por la Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas (AJAGI) dirigida por Carlos Chávez. Según esta misma página, ellos tienen “las facultades de interlocutores autorizados por las mismas autoridades *wixaritari* para coordinar la defensa de la zona sagrada de Wirikuta”. En su página de Internet señalan:

Las autoridades tradicionales, civiles y agrarias de las comunidades *Wixaritaris* de Jalisco, Nayarit y Durango han formalmente nombrado el Frente en Defensa de Wirikuta. AJAGI fue nombrado por las Autoridades *Wixaritari* en septiembre de 2010 para coordinar la defensa de Wirikuta. Desde entonces, varias organizaciones en México se han unido para formar el Frente en Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa (el agua de nuestro hermano mayor). AJAGI tiene las facultades de interlocutores autorizados por las mismas autoridades *Wixaritari* para coordinar la defensa de la zona sagrada de Wirikuta.

Asimismo el Frente en Defensa de Wirikuta es reconocido como único espacio de coordinación con las comunidades *Wixaritari*, en 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 (Área Natural Protegida) ubicada en los municipios de Real de Catorce, Villa de Ramos, Charcas, Matehuala, Villa de Guadalupe, Villa de Paz entre otros del Estado de San Luis Potosí, México.⁴²

Este Frente ha realizado una ardua labor de difusión del conflicto, atrayendo figuras públicas y realizando fuertes movilizaciones. Su misión es la siguiente:

⁴¹ <http://www.frenteendefensadewirikuta.org>. Consultada el 16 de mayo de 2015.

⁴² Op. cit. Consultado el 10 de septiembre de 2013.

Somos un grupo de organizaciones y ciudadanos interesados en sumar esfuerzos en favor de la preservación del sitio sagrado Wirikuta, la Sierra de Catorce y sus habitantes. Trabajamos conjuntamente temas políticos, jurídicos, culturales, ambientales, económicos y sociales, con el propósito de diseñar y facilitar estrategias económicas alternativas a la actividad minera para la región. Acompañamos al pueblo wirrárika en la defensa de Wirikuta y contribuimos con nuestro trabajo a que los habitantes de la zona comprendan el impacto que la actividad minera tiene sobre el medio ambiente y los riesgos que esta representa para su salud en el mediano y largo plazo.

El grupo pro-minas estaría por tanto conformado por ejidatarios y otros pobladores locales que se apoyan en las empresas mineras y los gobiernos municipales, principalmente para solicitar la apertura de los pozos. Mientras este grupo es bastante homogéneo, en el caso del Frente observamos una gran heterogeneidad de intereses y de grupos, algunos de ellos en conflicto antes de que estallar el problema de las minas. Cabe subrayar que no se han resuelto ninguno de los problemas que preocupaban a los huicholes con relación a los usos del peyote y a las garantías para realizar su peregrinación. Se ha procedido, por tanto, a cerrar una controversia sin estabilizarla, realizando una unificación de los colectivos demasiado pronto, urgida por la necesidad de frenar la explotación minera.

Bajo el denominador común de este Frente se sitúan numerosas asociaciones y personas, así como autoridades indígenas y *wixaritari* particulares que tienen distintas visiones de lo que debe ser Wirikuta. El discurso del Frente se funda tanto en la ecología como en la tradición indígena, así como en los derechos humanos. Ahora bien, estos elementos se combinan priorizando unos sobre otros, o incluso reinterpretándolos. Este sería el caso de los *newagers* participantes que a pesar de compartir una serie de elementos articuladores con los huicholes los reinterpretan bajo su propia espiritualidad, de forma que sólo superficialmente comparten estos objetos y rituales.

Entre este colectivo del Frente, hay profesionales de los medios de comunicación, que han contribuido generando una poderosa campaña, con base en internet y sus redes sociales, pero también con una amplia cobertura del periodismo escrito. Incluso, varios músicos de grupos modernos reconocidos —como Café Tacuba, Santa Sabina o La Maldita Vecindad— se unieron para grabar un video junto con el grupo huichol El Venado Azul, interpretando la canción “Wirikuta no se vende” que se convirtió rápidamente en un éxito.

También se produjeron exposiciones inspiradas en esta defensa, conciertos masivos y varios documentales.



Foto 11. Cartel convocando a Wirikuta Fest, evento en favor de la defensa de Wirikuta y cuyos fondos se dedicarán a un plan de desarrollo integral alternativo de la zona.

La creatividad, la riqueza de las expresiones culturales y artísticas y el apoyo de importantes investigadores han otorgado una legitimidad y una difusión muy amplia a este movimiento que, a su vez se ha visto favorecido por la alta valoración del arte huichol y la profundidad espiritual que proyectan muchas de sus tradiciones. Estos rasgos de los *wixaritari* han atraído, además, a personas cercanas a la espiritualidad *New Age*. Igualmente, se han unido bajo esta bandera defensores de los derechos indígenas, grupos opositores al modelo económico y social actual o personas que consideran que Wirikuta es un patrimonio mexicano. Es pues, un grupo muy amplio, con intereses diversos los que se han sentido identificados por este problema: están aquellos que se movilizan por motivos espirituales, por motivos económicos (como los neorrurales) o políticos. En algunos casos, hay quienes tienen los tres tipos de intereses, como pueden ser miembros de OSC. Además, los académicos se han posicionado mayoritariamente en favor del pueblo *wixarika*. En este último caso, se puede achacar a los investigadores haber

ignorado sistemáticamente los intereses de los catorceños, como bien señala Alvarado (2015) y sin realizar propuestas que permitan generar vías de diálogo.

El nombre adoptado de “Frente” hace referencia al hecho de que es un grupo heterogéneo que se ha unido por compartir un enemigo común: las mineras. En este sentido, un sector del pueblo huichol ha decidido participar, avalar y legitimar esta estrategia, a pesar de que la elaboración de la misma y su coordinación han sido delegadas a las OSC. Para que la movilización social fuera exitosa, el Frente colocó a los huicholes en el centro de la atención, dándoles el papel protagonista a través de una serie de actividades donde los simpatizantes podrían interactuar con ellos. Del mismo modo, a pesar de que el lenguaje utilizado en sus declaraciones, cartas y discursos es claramente híbrido y procede del entorno de las OSC, éstas están siempre firmadas por las comunidades huicholas que participan en el Frente. Internet y sus redes sociales juegan un papel muy activo en esta movilización y han permitido una interacción directa con los simpatizantes.

La ruptura del Pacto Hauxa Manaka creó que una situación de desconfianza hacia las autoridades federales, concesionarias de las mineras, difícil de superar. En todo momento, el Frente ha definido a su enemigo como un vago conjunto de “fuerzas neoliberales”⁴³, donde se integran tanto el gobierno como las mineras locales y los intereses económicos extranjeros.

Con el fin de analizar las relaciones de los actores involucrados con el patrimonio en controversia, retomaremos las definiciones de Bauman (2005 y 2008) sobre identidad e identificación, que vimos en el capítulo 2 de esta tesis. Como recordaremos, las relaciones de identidad vienen marcadas por su carácter permanente, irrenunciable, derivado de situaciones que son “dadas” (por ejemplo, por nacimiento), mientras las relaciones de identificación hacen referencia a vínculos efímeros donde los actores “deciden” adscribirse a una comunidad igualmente efímera (de guardarropa o carnaval) donde un elemento sirve para captar la atención de estos grupos cuyos individuos, por otra parte, poco o nada tienen que ver entre sí. Así, he dado el nombre de “sujeto patrimonial” a los grupos que mantiene relaciones de identidad con los patrimonios. Tanto el Frente como los defensores de las minas cuentan en su lado con colectivos que mantienen relaciones de ambos tipos con Wirikuta: los huicholes y los catorceños son sujetos patrimoniales en este caso, mientras que los mestizos aliados de los huicholes

⁴³ En http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?page_id=27. Consultado el 6 de julio de 2015

mantendrían relaciones de identificación, con distintos intereses respecto a este patrimonio. A pesar de ello, estos actores identificados con Wirikuta son quienes ostentan una voz protagonista y coordinan la estrategia para la resolución del problema, lo que genera una fuerte inestabilidad en esta controversia. Además, encontramos intereses económicos entre neorrurales y algunos vínculos de propiedad con ciertos ejidatarios partidarios del Frente. Otros actores importantes, como el gobierno mexicano o las mineras, priorizan sus relaciones de interés económico sobre cualquier otro tipo de relación, aunque utilizan a huicholes y catorceños en sus discursos para justificar sus acciones.

Los dos sujetos patrimoniales en este caso, los *wixaritari* y los catorceños, tienen relaciones profundas con el entorno, son relaciones comunitarias innatas, permanentes. Las soluciones que se tomen sobre este patrimonio afectarán su cultura y su situación como comunidad. El resto de los grupos participantes de esta controversia mantienen, sin embargo, relaciones efímeras, que pueden ser sustituidas por otras. Son relaciones de corte individual, basadas en el apego emocional al espacio, en algunas ocasiones y en la búsqueda de espiritualidades alternativas en otras. Pero también son relaciones con lazos económicos importantes: los neorrurales, en su mayoría, viven del turismo. De igual forma, la empresa minera y el gobierno federal no formarían parte de esta controversia si no existiera la posibilidad de una explotación económica.

Podemos por tanto señalar que hay grupos que presentan una relación de carácter simétrico con el patrimonio en controversia. Es decir, ambos mantienen relaciones de identidad con este, lo que les otorga una posición determinada a la hora de poder estabilizar esta controversia. Al mismo tiempo, otros grupos, ocupan posiciones asimétricas con respecto de este patrimonio, establecidas por distintos tipos de relaciones, todas ellas de corte efímero. Esta asimetría de las relaciones es básica para comprender la controversia y dar el papel que corresponde a cada uno de los grupos involucrados en la labor de estabilizarla. Si bien las teorías posmodernistas actuales están a favor de otorgar voz y voto a todos los actores participantes en un conflicto, considero que al conceder una misma categoría relacional a estos actores con respecto al patrimonio, se presenta una falsa equidistancia que parece justificar que todos tienen derechos sobre Wirikuta y el peyote. Sin embargo, al reconocer la asimetría de relaciones que se establecen entre los grupos y el patrimonio, es posible otorgar un lugar protagonista a aquellos que presentan relaciones de tipo identitario con este patrimonio, es decir, a los sujetos patrimoniales, relegando a un lugar secundario a los grupos con relaciones de

identificación. No hay que olvidar que mientras las relaciones entre catorceños y huicholes son permanentes, el resto de los grupos se juega menos en esta estabilización del patrimonio. Para ellos es más fácil arriesgar ya que, finalmente, si el resultado de la estabilización no es de su agrado siempre pueden pasar a formar parte de otra comunidad de carnaval.

Cada uno de estos grupos que forman parte de ambos frentes pueden tener más de un interés en la zona ya que los patrimonios activados no son unívocos: están insertos en una compleja realidad y, son parte de sistemas más amplios de distintos grupos sociales. Así, por ejemplo, los neorruales instalados en la zona, mantienen relaciones de identificación con el espacio, tienen intereses económicos en éste, como un atractivo turístico, pero a la vez son habitantes, y propietarios de bienes, en Real de Catorce. De igual forma, algunas de las OSC participantes tienen intereses ideológicos, pero también económicos, ya que de la defensa de Wirikuta depende la llegada de fondos a sus instituciones.

Del mismo modo, las posturas ecologistas han incorporado nuevas variables que hacen que los huicholes teman por la tierra del peyote si las mineras comienzan de nuevo a explotarla, de forma que el turismo, ha pasado a un plano secundario en las preocupaciones de los *wixaritari*, e, incluso, se presenta como un factor a promover para obtener más apoyo en su favor. Algunos huicholes, incluso, están empezando a adquirir tierras en la zona, con lo que sus relaciones con el espacio también podrían cambiar.

Mientras tanto, la campaña de comunicación montada en torno a Wirikuta y las acciones encaminadas a su defensa, provocan que la presión sobre el peyote se eleve a cotas nunca antes vistas: no sólo por el incremento de las visitas mestizas, sino que también entre los propios huicholes los viajes a Wirikuta se vuelven más frecuentes y más concurridos: comunidades completas se desplazan para apoyar las estrategias de defensa. Estas visitas, que muchas veces no forman parte de una peregrinación tradicional, también son acompañadas de ceremonias y consumo de *jiculi* ya que, finalmente, la visita a Wirikuta siempre implica compromisos sagrados. Del mismo modo, muchos huicholes ahora visitan la zona para consumir el cactus fuera del contexto ritual.

Los actores participantes en esta controversia se mueven en distintos ámbitos: en Real de Catorce, en la sierra, ante organismos nacionales y también, ante organismos internacionales. La internacionalización del conflicto era inevitable ya que las mineras son canadienses, pero ha sido promovido por el Frente, que considera que la ONU puede favorecer sus intereses, al presentar el caso como una violación del derecho internacional.

Así, el 19 de mayo de 2011 el Foro Permanente de Asuntos Indígenas de la ONU recibió a una comisión *wixarika* encabezada por Santos de la Cruz Carrillo, de Bancos de San Hipólito, un joven líder *wixarika*, licenciado en derecho y autoridad local al mismo tiempo, que ha sido una de las caras más visibles del movimiento. De la Cruz leyó una declaración donde exponía el problema de las concesiones mineras en Wirikuta como una violación de sus derechos:

[...] no cesan de violentarse nuestros DERECHOS HUMANOS, territoriales, ambientales, espirituales, históricos y culturales. Mismos que están garantizados en los instrumentos jurídicos internacionales, como lo es: el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Declaración Universal de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, la Convención Americana de los Derechos Humanos y las Leyes Mexicanas en la materia. Esta transgresión resulta aún más grave toda vez que, además de ser un área ecológica y cultural protegida por decreto gubernamental que cuenta incluso con su plan de manejo, NUNCA FUIMOS CONSULTADOS AL RESPECTO, PARA QUE EN SU CASO OTORGÁRAMOS NUESTRO CONSENTIMIENTO, PREVIO, LIBRE E INFORMADO.⁴⁴

Esta comisión resumía de la siguiente forma sus peticiones ante la ONU:

1. La cancelación definitiva de las 22 concesiones mineras que ha otorgado el Estado mexicano a la empresa Canadiense First Majestic Silver Corp. y sus filiales en México.
2. Se eleve el Área Natural Protegida de nuestro sitio sagrado de Wirikuta al nivel Federal.
3. Se reconozcan legítimamente y de manera definitiva el Área Sagrada de WIRIKUTA y los sitios sagrados de XAPAWIYETA en la Isla de los Alacranes, Chapala, Jalisco y Haramara en la Isla del Rey de San Blas, Nayarit como Patrimonio Cultural de la Humanidad ante la UNESCO.
4. Finalmente se garantice de manera efectiva el derecho de los pueblos indígenas a ser CONSULTADO y a PARTICIPAR en las decisiones que nos afecta directamente.⁴⁵

⁴⁴ En <http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=958>. Consultado 22 de mayo de 2015

⁴⁵ Op. cit.

Observamos por tanto cómo la controversia del peyote es sustituida por la controversia de Wirikuta, con nuevos actores, escenarios y alianzas. Las posturas se focalizan entre aquellos que quieren que sea un santuario y los que pretenden que se abran espacios para la explotación de los recursos mineros del subsuelo. Los primeros consideran que ambas propuestas son incompatibles. Los segundos creen que, como se ha hecho durante los últimos 200 años, los huicholes pueden seguir peregrinando sin que la apertura de las minas les afecte. De estas dos posturas surgen las estrategias que analizaremos a continuación.

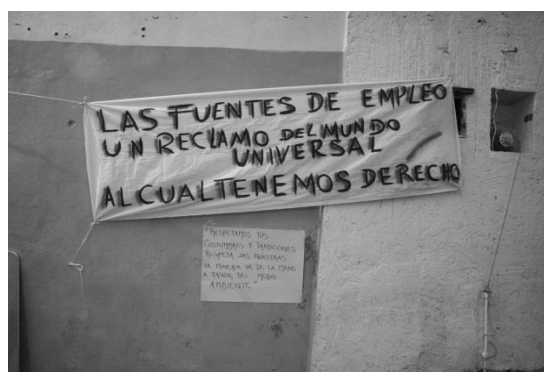
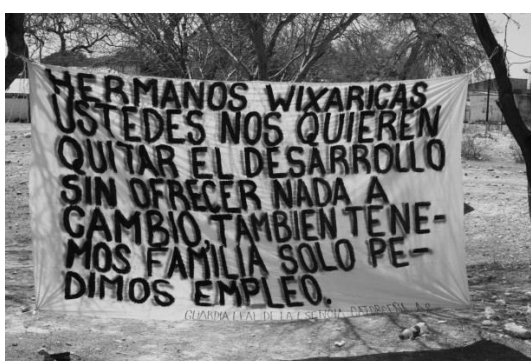
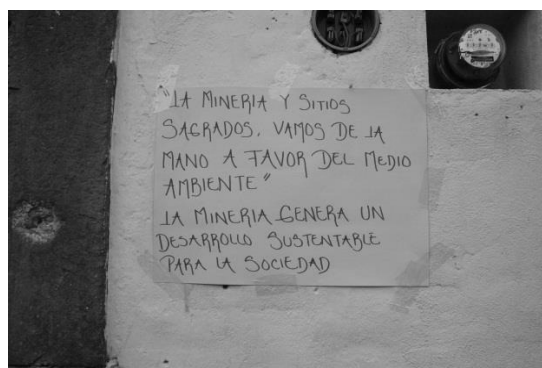
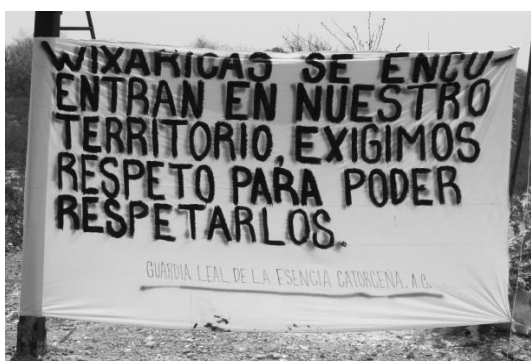
6.2. Estrategias en torno al patrimonio: la controversia abierta

“Estrategia”, según el diccionario de la Real Academia de la Lengua es el “arte, traza para dirigir un asunto” (Real Academia de la Lengua Española, 2001). En la segunda década del siglo XX, la estrategia se trasladó al mundo de la empresa para hablar de cómo éstas se relacionaban con su entorno y el tipo de dirección que adoptaban ante él (Pineda, 2009). Posteriormente OSC e instituciones públicas adoptaron la modalidad de diseñar un plan estratégico como eje rector de sus acciones con el fin de conseguir una serie de objetivos.

Defino la estrategia como la planeación que guía las acciones y discursos de un grupo con el fin de conseguir unos objetivos determinados. Puede ser explícita, mediante la elaboración de documentos rectores escritos, o implícita, cuando no existen documentos escritos que avalen la estrategia, pero necesariamente implica la existencia de una coordinación y la aceptación de un grupo a someterse a la planeación, que puede venir impuesta por un sector o haber sido consensuada previamente. La estrategia debe unificar muchos intereses bajo objetivos comunes, por lo que tiende a unificar de forma artificial la diversidad existente en el colectivo.

En el caso de Wirikuta es evidente que existe una estrategia coordinada por el Frente y aceptada por numerosos colectivos e instituciones, incluyendo a las comunidades huicholas, o más bien, parte de estas comunidades. Por su parte las mineras han emprendido una estrategia de comunicación dirigida a los ejidatarios, donde les ofrecen una propuesta de desarrollo local, asumiendo el discurso hegemónico del “Desarrollo Sustentable” y promoviendo la apertura de espacios a beneficio de la comunidad (como el Museo de la Minería, instalado en La Luz o una preparatoria) tratando de presentarse como un alternativa no agresiva. Al mismo tiempo, condiciona la apertura de las minas a

que los ejidatarios sean quienes realicen una campaña favorable, presionado para que se genere una opinión pública favorable a las mismas.



Fotos 12, 13, 14 y 15: reclamos locales en favor de la minería. Estos carteles se pueden ver tanto en Real de Catorce como en otros municipios de la zona.

La minería es una actividad que ha ido generando cada vez más polémica en los países donde se realiza: su costo ambiental es elevado y su impacto positivo limitado, tanto en las comunidades donde se encuentran las minas como en los países. México considera la minería una actividad de utilidad pública y, por tanto, según la legislación, tienen preferencia sobre otro tipo de actividades, lo que faculta al gobierno para expropiar tierras o imponer este modelo económico si fuera necesario. Esta “utilidad pública” se basa en un supuesto beneficio económico al país, lo que permitiría reinvertir los recursos utilizados en prestaciones sociales de la población. Curiosamente, mientras otros países del entorno disponen de impuestos directos sobre el beneficio minero (entre el 1 y el 5%), México no impone ninguno (Arévalo, 2013: 145). La minería en este país es altamente favorable para las empresas, no exige contraprestaciones ambientales que garanticen el bajo impacto ecológico y, además, cuenta con condiciones laborales muy duras, en muchos casos. No obstante, a pesar de todo esto, la pobreza que se vive en determinadas

zonas del país y la falta de modelos económicos que permitan a la población local aspirar a un bienestar mínimo, hacen que la minería sea vista como una “buena noticia” entre sectores rurales empobrecidos.

La estrategia seguida por las mineras conjuga las medidas legales, es decir, la adquisición de las concesiones y, a la vez, la generación de un discurso positivo sobre la minería que busca granjearse el apoyo de las comunidades de la zona. Además, evitan el enfrentamiento directo con grupos indígenas y sus aliados, animando a los locales partidarios de la minería para que hagan oír su voz y de esa forma generen una opinión pública favorable. Así, al comenzar a preparar la apertura de minas en la zona de Catorce, en su página web explicaban “La Luz Silver Project” como uno de los trabajos que actualmente se realizan en México y reconocían la propiedad de 22 concesiones de 6,327 has. Junto con la descripción del proyecto, First Majestic incorpora un apartado de Responsabilidad Social donde menciona lo siguiente:

En First Majestic Silver Corp. trabajamos bajo la filosofía de Empresa Socialmente Responsable por lo cual estamos comprometidos a salvaguardar y respetar el patrimonio histórico y ambiental de las comunidades y áreas donde operamos en México y en forma especial en el caso del proyecto La Luz donde las actividades que abajo describimos, han sido contempladas como parte integral del futuro desarrollo del proyecto. Nos sentimos orgullosos de ser copartícipes en apoyar e impulsar la preservación de las costumbres indígenas donde operamos, por tratarse de un importante legado histórico para nuestra nación, así como también respetar las leyes vigentes en materia de ecología para el cuidado de los ecosistemas.

1. Las actividades de First Majestic en la zona se iniciarán con la construcción del Museo de Minería en las instalaciones que ocupa la vieja Hacienda de Santa Ana (La Luz). Este nuevo Museo será una parada de interés para turistas que visiten el área y dará empleo a gente de la localidad. En este momento se está evaluando el proyecto y la inversión requerida. Una vez finalizada la evaluación, First Majestic procederá a obtener todas las autorizaciones y permisos necesarios. El propósito del Museo de Minería será mostrar la imagen integral de la actividad minera en el pasado, presente y futuro.

2. Durante el próximo año se espera una evaluación de pasados trabajos de exploración, lo cual resultara en actividades de exploración adicionales que empezaran en ese periodo. La mayor parte de las actividades de exploración se llevará a cabo en áreas subterráneas y probablemente no serán vistas, sin embargo, algunos trabajos pueden

llevarse a cabo desde la superficie. De cualquier modo, toda la actividad de exploración requiere permisos de trabajo y todo trabajo seguirá las normas jurídicas y las direcciones ambientales.

3. En este momento, First Majestic está evaluando el posible renacimiento de la actividad minera del proyecto de Real de Catorce. Los métodos de minería subterránea que se han usado en el pasado siguen siendo la única forma económica de minar en esta mina. Cabe señalar que la Minería Subterránea es totalmente indetectable por los asentamientos humanos en la superficie de la zona. Vale resaltar además que la estrategia de First Majestic en cada una de sus operaciones en México sigue las pautas estrictas que las empresas mineras canadienses siguen internacionalmente. Estas normas han otorgado a First Majestic varios premios en México, incluyendo, la “Mina más segura en 2007”, un Certificado de Industria Limpia de la PROFEPA y la Distinción de Empresa Socialmente Responsable de CEMEFI. First Majestic se compromete a mejorar continuamente sus actividades en todas las áreas de sus operaciones. Todo el trabajo llevado a cabo en el área de La Luz se atenderá a normas estrictas y reglamentos ambientales y todas las construcciones nuevas se construirán fuera de las zonas históricas.

4. First Majestic está convencido de que su inversión y participación en la actividad económica de La Luz contribuirá a las creación de empleos y al desarrollo de la comunidad, evitando que la gente se vaya a trabajar al extranjero u a otros estados de la República.⁴⁶

Además de este proyecto minero, en el año 2011 se da a conocer *Universo*, otra propuesta minera para la zona llevada a cabo por la empresa canadiense Revolution Resources.

Como ya hemos visto en el capítulo 3, y señalan otros autores como Liffman (2013: 2), los discursos sobre la protección del patrimonio y el desarrollo sustentable se han convertido en hegemónicos. Ahora bien, bajo este discurso se encuentra un cajón de sastre de propuestas que poco tienen que ver unas con otras. La mina prometía la generación de trabajo estable y una derrama de dinero en el pueblo, así como la mejora de los servicios gracias a las personas que se trasladarían a vivir allí, por un periodo de, al menos, 10 años, tal y como reconocen en el documental *Los últimos guardianes del peyote* (Vilchez, 2014).

Por su parte, la estrategia emprendida por El Frente tiene tres objetivos principales: en primer lugar, la cancelación de las concesiones mineras de Wirikuta. En segundo lugar, conseguir reconocimientos formales a nivel nacional (Reserva de la

⁴⁶ En www.frenteendefensadewirikuta.org. Consultado el 20 de septiembre de 2013.

Biosfera) e internacional (Patrimonio Material Mixto de la Humanidad) de Wirikuta, de forma que se formalice su patrimonialización. Por último, implantar un modelo económico sustentable en la zona, que conjugue los intereses de las poblaciones locales con el respeto de la peregrinación *wixarika*, sus lugares sagrados y sus prácticas.

Con el objetivo de paralizar y revocar las concesiones mineras, se han emprendido una serie de medidas ante juzgados estatales y federales. Las causas judiciales parecen irse resolviendo favorablemente a las posturas representadas por El Frente. En septiembre de 2013 un tribunal del Distrito de San Luis Potosí suspendió las concesiones de la zona, en espera de que se resuelva sobre el fondo del asunto, de forma que las mineras no podrán realizar tareas de exploración ni explotación por el momento. De igual forma, ante la posibilidad de que cualquier proyecto en la zona pueda ser paralizado con base en la Constitución y las leyes internacionales que garantizan los derechos de los pueblos indígenas, actualmente se está diseñando una consulta para la posible construcción de una presa, La Maroma, en el municipio de Matehuala. En esta ocasión las autoridades han preferido sentar en la mesa de diálogo a ejidatarios y huicholes y tratar de llegar a un acuerdo que no judicialice la situación.

No obstante, la paralización de las concesiones no implica su revocación. Es por ello que las medidas de presión se han incrementado por ambas partes. Así, los ejidatarios han presentado varios amparos ante medidas de protección ecológica de la zona, mientras que el Frente ha fortalecido su campaña de comunicación social para que la movilización continúe mientras no se consigan todos los objetivos. En este “estira y afloja” se ha producido un notable deterioro de las relaciones entre las partes en confrontación. Un claro ejemplo del deterioro de la relación entre las partes es el alto grado de judicialización del conflicto, lo que generalmente sucede cuando fallan las negociaciones políticas y los intentos de llegar a un acuerdo.

El segundo objetivo de la estrategia del Frente, la búsqueda de reconocimientos patrimoniales ante las instituciones nacionales e internacionales, se ha mostrado como un importante medio para la difusión de los patrimonios activados y la posible explotación económica de los mismos. Así, la posibilidad de esgrimir un reconocimiento internacional de patrimonio sobre un espacio, un monumento o una costumbre, permite obtener una mayor atención mediática y un prestigio automático del rasgo a presentar. Como ya hemos visto, el modelo turístico de Real de Catorce ha sido avalado con el distintivo de Pueblo Mágico desde el año 2001, y, por su parte, Wirikuta, ha sido protegido como reserva ecológica por el estado de San Luis Potosí. No obstante, todavía no dispone de

reconocimientos a nivel federal, una de las reclamaciones del pueblo *wixarika*, ni tampoco internacional.

Las relaciones con las autoridades federales han sido muy complicadas, en parte debido a la falta de confianza generada por la ruptura del Pacto de Hauxa Manaka. El Frente, en vez de optar por la colaboración y la negociación, ha preferido mantener una estrategia de confrontación y movilización constante, utilizando el apoyo popular para presionar a las autoridades y obtener sus objetivos. Pero si la vía judicial ha sido la línea de acción prioritaria para suspender las concesiones, para la obtención de estos reconocimientos nacionales (Reserva de la Biosfera) e internacionales (Patrimonio de la Humanidad) es imprescindible la colaboración del gobierno mexicano. Al renunciar a la negociación, la única vía es ejercer una presión social que obligue a las autoridades a conceder el reconocimiento nacional y presentar el expediente de Wirikuta ante la UNESCO.

En diciembre de 2012, de una forma errática y precipitada, el gobierno de Felipe Calderón emitió un decreto para nombrar Reserva de la Biósfera a Wirikuta, pero el amparo solicitado por ejidatarios y mineras paró esta declaración (*Sin embargo*, 9 de junio de 2013)⁴⁷ que no sólo no sirvió para llegar a consensos, sino que agudizó las tensiones (La Jornada, 2 de febrero de 2013).

Con respecto a la posible nominación como Patrimonio de la Humanidad, nos encontramos ante un largo proceso donde la confrontación con las autoridades federales parece dificultar su resolución. Los reconocimientos sobre patrimonio emitidos por la UNESCO han alcanzado una notable notoriedad y se han consolidado como los reconocimientos más prestigiosos a nivel internacional, como analizamos detalladamente en el primer capítulo de esta tesis. La designación de Patrimonio de la Humanidad para Wirikuta es uno de los grandes objetivos de El Frente. En este sentido, es importante recordar que hay distintas designaciones por parte de la UNESCO: la lista de Patrimonio Mundial, que reconoce los patrimonios materiales, y las listas de Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI). En este último rubro hay dos listas: la Representativa y la Lista de Salvaguardia Urgente de Patrimonio Inmaterial. Si bien estas dos categorías han sido ampliamente promovidas por la UNESCO como una forma de reconocer patrimonios, la realidad es que es vista como un patrimonio de segunda categoría, con menor prestigio y capacidad de difusión que el primero.

⁴⁷ En <http://www.sinembargo.mx/09-06-2013/647529>. Consultado 6 de julio de 2015.

Para la obtención de cualquiera de estos reconocimientos es indispensable la colaboración del Estado mexicano, que debe ser quién presente el expediente ante dicha autoridad. La escasa colaboración con las autoridades puede haber dificultado la consecución de Patrimonio de la Humanidad, en el que la OSC CHAC lleva varios años trabajando, como vimos en el capítulo anterior. La presión social derivada de la controversia sobre Wirikuta ha permitido relanzar esta nominación que, como ya hemos visto, se encuentra la “tentative list” de México desde el año 2004.

En el año 2013 México decidió presentar el expediente de la “Peregrinación a Wirikuta” para la Lista de Patrimonio Cultural Inmaterial en Necesidad de Salvaguardia Urgente. Esta lista, cuya tramitación es más sencilla que un expediente de Patrimonio Mundial, permitía, según el gobierno mexicano, contar rápidamente con una categoría internacional de reconocimiento, sin que ello supusiera que no se optará posteriormente a Patrimonio Mundial (*La Jornada*, 11 de junio de 2012).

La coordinación para la elaboración del expediente que solicitaría la denominación de PCI correspondió al CDI, quien recurrió a la Unión de Centros Ceremoniales de Durango, Jalisco y Nayarit, A.C. para realizar un geoposicionamiento de sitios sagrados y completar el expediente, a través de una peregrinación donde participaron numerosos *wixaritari*, así como representantes de distintas instituciones académicas y políticas que debían estar presentes como observadores del proceso. Este fue avalado por cerca de 200 *wixaritari*, provenientes de San Andrés Cohamiata, Guadalupe Ocotán y otras comunidades y rancherías. A pesar de mandar representantes a San Sebastián y a Santa Catarina, el CDI no pudo obtener las firmas de estas comunidades. La negativa al aval, que fue posteriormente ratificada con la presentación de una carta impugnando esta nominación, fue determinante a la hora de que se denegara por parte de la ONU este reconocimiento.⁴⁸

Las asociaciones civiles participantes en El Frente, han sido y son las principales asesoras de los huicholes en este caso. Según comentarios informales de miembros de AJAGI, ellos mismos desaconsejaron al pueblo *wixarika* participar de la iniciativa patrocinada por el CDI para nombrar a Wirikuta PCI. En declaraciones oficiales efectuadas por Iván Guzmán Chávez, portavoz del Frente, se indicaba que el CDI había intentado engañar a los huicholes al presentar el expediente para la Lista de Salvaguarda Urgente del Patrimonio Inmaterial sin informarles de la posibilidad de patrimonio

⁴⁸ Resolución 8.COM 7.a.8 del Comité Intergubernamental para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial del 7 de diciembre de 2014.

material (*La Jornada*, 11 de junio de 2012). Es importante señalar que las OSC del Frente se han mostrado en todo momento contrarias a cualquier gestión efectuada por el CDI, a quien califican en las mismas declaraciones de intentar “confundir y manipular, como siempre han hecho” (ibídem). No obstante, es necesario remarcar que, según las declaraciones que recogí personalmente, la estrategia defendida por la coordinación del Frente es negar toda negociación con el gobierno.

Así, se observaron dos bloques: por un lado, la propuesta del CDI, apoyada por autoridades de San Andrés Cohamiata y legitimada a través de la Unión Wirárika de Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit, A.C. y, por otro, las autoridades de las comunidades de Santa Catarina, San Sebastián y Bancos de San Hipólito. Este segundo bloque considera que no sólo la iniciativa de PCI sería insuficiente, sino también perjudicial. Es importante hacer notar la heterogeneidad de las comunidades huicholas. Así, hay personas de San Andrés que pueden estar integrados en el Frente, de igual forma que pobladores de las otras comunidades pueden estar en contra de las actividades desarrolladas por los mismos. Cuando hablamos de estos bloques nos referimos al aval oficial otorgado por algunas de las autoridades y a la propia declaración del Frente y del CDI sobre sus apoyos en el pueblo *wixarika*.

Así pues, algunos huicholes han considerado que entrar en esta lista era una especie de premio de consolación y se han opuesto a ello. Bien es cierto que esta percepción ha sido hecha llegar a los huicholes a través de sus asesores, concentrados en las OSC aliadas. No obstante, el adjetivo “inmaterial” genera serias dudas para ellos, ya que no es posible separar las costumbres y las prácticas de los lugares sagrados físicos. Así pues, la categoría creada precisamente para incluir a los pueblos indígenas en el mundo patrimonial, la inmaterial, es rechazada por los *wixaritari* y sus aliados como algo que no les protege.⁴⁹ Por ello, consideran que lo más apropiado es optar a la protección de patrimonio material mixto.

El prestigio del que gozan los reconocimientos de la UNESCO en materia de patrimonio ha llevado también a que se produzca un curioso malentendido con respecto a Wirikuta. En numerosos medios de comunicación o en páginas especializadas, Wirikuta aparece mencionado como “uno de los 14 sitios sagrados de la Red Mundial de Sitios

⁴⁹ Este argumento es defendido, por ejemplo, por el *wixarika* Xaureme Candelario en declaraciones recogidas en la página web del Frente. En <http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=3097>. Consultada el 28 de mayo de 2015).

Sagrados de la UNESCO”.⁵⁰ No obstante, dicho reconocimiento no existe como tal. Parece ser que dicho título es una interpretación libre de un informe de la UNESCO derivado del encuentro “International Workshop on the importance of Sacred Natural Sites For Biodiversity Conservation”, celebrado en China en febrero de 2003 (véase Lee y Schaaf, 2003: 47-49), donde se hace mención al caso de Wirikuta, así como al premio otorgado al Plan de Manejo en el año 2004, del que hablamos en el capítulo 5. En este informe se menciona que desde el año 2000 WWF se involucra en el mantenimiento del área, que lleva a que se establezca el Plan de Manejo que ya hemos visto. Según la página web del Instituto Regional de Patrimonio Mundial de Zacatecas, Wirikuta “participa activamente en la iniciativa de Conservación Ambiental basada en la Cultura para el Desarrollo Sustentable auspiciada por la División de Ciencias Ecológicas de la UNESCO. Su objetivo es propiciar la preservación de paisajes culturales considerados "sagrados" y que tengan una contribución relevante a la conservación de la biodiversidad. Se han seleccionado 14 sitios en el planeta, Huiricuta y la ruta tradicional es uno de ellos”⁵¹. Así pues, si bien existe una labor conjunta con instituciones internacionales que colaboran con la UNESCO, no hay una Red Mundial de Sitios Sagrados de la UNESCO. La red de sitios sagrados actualmente existente es organizada por la ONG Sacred Natural Sites, que colabora con UNESCO. No obstante, Wirikuta no forma parte de dicha red⁵². Es interesante corroborar que el prestigio que concede un reconocimiento internacional ha llevado a inventar un título para avalar un movimiento cuya legitimidad es evidente.

Si bien los huicholes defienden su lugar sagrado como ellos consideran más adecuado, es difícil negar otros intereses sobre el espacio. Así, por ejemplo, el presidente y director de Conservación Humana, A.C. tiene establecimientos hoteleros en Real de Catorce, por lo que la nominación a la lista de la UNESCO puede servir de aliciente turístico para la zona y favorecer esos intereses personales. Además, la defensa de Wirikuta como un patrimonio indígena permite obtener apoyo nacional e internacional para que no se instalen las minas, en contra de la opinión mayoritaria de los catorceños. Otras OSC o particulares, activos defensores de Wirikuta, responden también a esos intereses turísticos, ofreciendo como atractivo tanto el espacio místico como la

⁵⁰ Ver, por ejemplo, *La Jornada*, 11 de junio de 2012) o *El Universal*, 25 de junio de 2013, También se pueden encontrar esta denominación en páginas especializadas en cultura *wixarika*, como en <http://wixarika.mediapark.net/sp/in> o en la propia página del Frente, en <http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=3097>.

⁵¹ En <http://www.unesco-zacatecas.org.mx>. Consultado el 27 de mayo de 2015

⁵² El listado de sitios sagrados que forman parte de esta red puede ser consultado en su página web, en <http://sacrednaturalsites.org/es/sites/>. Consultado el 25 de mayo de 2015.

posibilidad de probar el peyote. Incluso cuentan con algunos *wixaritari* que están dispuestos a hacer partícipes a estos turistas de lo que llaman “la ceremonia”, una tradición inventada con el fin de obtener ingresos. Así, al criterio identitario defendido por las comunidades *wixaritari* se suman otras motivaciones. De igual forma, instituciones como AJAGI, han visto incrementar su capital social y el número de proyectos gestionados, gracias a su participación en la Defensa de Wirikuta. Igualmente, los recursos financieros que el Estado debe proporcionar para elaborar un expediente de Patrimonio Mundial, pueden ser muy apetecibles para diversos profesionales provenientes de OSC, que consideran que ellos deben coordinar el expediente. A ellos especialmente les gustó muy poco la iniciativa del CDI.

Así, conseguir la categoría de Patrimonio Mundial se ha presentado como un objetivo para fortalecer la lucha de los huicholes contra las autoridades gubernamentales cuando, finalmente, deben ser éstas como Estado Parte quienes tomen la iniciativa de hacerlo, proporcionar los fondos para elaborar el expediente y presentarlo ante la UNESCO, por encima de otras candidaturas mexicanas. Esto significa que hay que convencer al gobierno de elaborar y presentar el expediente.

Es importante señalar que la concesión del Patrimonio de la Humanidad no es en sí misma una estrategia para su conservación. En el expediente de presentación debe aparecer explícitamente la forma en la que se manejaría el entorno. Del mismo modo, debe contar con el apoyo de los residentes del área, lo que supone llegar a un acuerdo previamente. No parece que se hayan valorado las consecuencias de esta nominación, como tampoco se ha hecho de ser reserva de la Biósfera: habrá una mayor presión turística sobre el espacio y también sobre el peyote, se establecerán normas de conservación más rígidas que pueden afectar los usos que los huicholes hacen del lugar y es muy posible que las minas olviden su interés sobre la zona, por la publicidad negativa que puede darse (lo que implica afectar el modelo de desarrollo que defiende parte de la población de Real de Catorce). Es interesante observar que los propios huicholes rechazaron que la Sierra que habitan se convirtiera en Reserva de la Biósfera, precisamente por esas limitaciones mencionadas (véase Liffman 2013: 14).

Así pues, parece que los instrumentos nacionales e internacionales, tal y como están planteados no contribuyen a estabilizar la controversia patrimonial ni a generar modelos de convivencia. Este aspecto debe hacernos reflexionar acerca de la conveniencia de plantear alternativas legales al modelo vigente actual.

La tercera línea estratégica desarrollada por el Frente es promover un modelo económico sustentable en esta área. Este objetivo, está destinado especialmente a la población local y pasa por una labor de convencimiento de los mismos acerca de qué modelo de desarrollo les conviene más, para que “comprendan el impacto que la actividad minera tiene sobre el medio ambiente y los riesgos que esta representa para su salud en el mediano y largo plazo”.⁵³

En este sentido, las líneas de acción no han sido especialmente fructíferas. Los discursos, que tan buenos resultados han dado con las clases urbanas y han permitido elevar el grado de movilización, no funcionan con los ejidatarios locales, que mantienen una relación legal y de identidad con la tierra, y que pertenecen a sectores empobrecidos, rurales y tradicionales. En este caso, las estrategias han pasado por realizar actividades culturales y de difusión en los ejidos de la zona, así como ofrecer alternativas económicas a la minería mediante la realización de proyectos comunitarios. Estas actividades más bien han servido para fortalecer los lazos con los habitantes neorrurales y ejidatarios contrarios a las minas, que para estabilizar la controversia con los sectores pro-minería. De hecho, en algunos casos, ha sido entendida como “una provocación” por parte de estos sectores, que consideran que la gente de fuera viene a decirle qué deben hacer (comunicaciones personales con ejidatarios de la zona, comerciantes y caballerangos de Real de Catorce).

Así, se han llevado a cabo encuentros con los ejidatarios, conferencias y mesas redondas donde científicos y activistas han expuesto los riesgos de la minería a los catorceños, pero estas propuestas han tenido alcances limitados. El Frente ha optado por en este caso por utilizar como base de sus argumentaciones estudios elaborados por científicos que exponen los riesgos de la minería en la zona para convencer a los vecinos de Catorce. Si bien la religión huichola es un aliciente y un atractivo para las clases medias ciudadinas, los vecinos de catorce, de tradición religiosa católica, y ajenos a los movimientos neo espiritualistas, continúan considerando a los indígenas, en cierta forma, como idólatras. Es por ello que, al no existir elementos articuladores que permitan un diálogo en torno a la espiritualidad, como es el caso de los Nueva Era, se ha optado por promover el diálogo en el campo de la ecología: la falta de agua, la contaminación que produce la mina y el deterioro ambiental que podría suponer.

⁵³En http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?page_id=19. Consultado el 17 de mayo de 2015.

Mientras el Frente está pendiente de un patrimonio “de la humanidad”, los catorceños lo están de su patrimonio individual y comunitario, y consideran que El Frente es un grupo poderoso, avalado por importantes personalidades, con conocimientos y recursos, mientras ellos están solos: “nadie nos ayuda”⁵⁴, dicen. Hasta el momento, las estrategias de convencimiento con los pobladores no han rendido muchos frutos. No obstante, El Frente, como parte de su estrategia mediática, la ha presentado como un éxito, ante los huicholes y el público en general. Sin embargo, algunos hechos registrados en Catorce (como las conflictivas reuniones entre ejidatarios y huicholes) nos presentan un panorama donde la controversia sigue abierta. La tensión es especialmente fuerte entre los neorrurales y los ejidatarios tradicionales.

Un ejemplo extremo de esta falta de acuerdo en torno al patrimonio, es el manejo que se ha hecho del problema de la propiedad del pueblo de Real de Catorce. Así el gobierno municipal, al mando de Héctor Moreno, ha optado por retomar un viejo conflicto entre ejido y municipio que ponía en peligro las tenencias de tierra de los neorrurales de la zona, dedicados como hemos visto prioritariamente al turismo. La mancha urbana de Real de Catorce pertenece, por una resolución del año 1917, al ejido del mismo nombre. En las últimas décadas, muchos nuevos habitantes han ido adquiriendo esas tierras para convertirlas en propiedad privada, mediante precios muy bajos. Ante el conflicto surgido por la visión de lo que el pueblo debe ser, un enclave minero y centro de peregrinación a San Panchito, o un centro turístico, parte de Wirikuta, los ejidatarios catorceños, optaron por una medida radical que les devolviera el poder perdido: se pretendía retornar al ejido las tierras de propiedad privada del pueblo, de forma que después fuera el ejido el que decidiera sobre la tenencia de tierra, a pesar de que este espacio no tiene uso agrario desde hace mucho tiempo. Los tribunales fallaron en contra del alcalde en abril de 2015, pudiendo ser acusado en los próximos meses de cohecho y abuso de poder (*El pulso*, San Luis Potosí, 15 de abril de 2015). De esta forma, los ejidatarios mostraban su fuerza y su disgusto ante los neorrurales e intentaban recuperar, de una forma muy agresiva, la iniciativa en el pueblo. Según algunos habitantes de la zona, si se declarara el área urbana como parte del ejido, estos podrían acordar con las mineras la explotación de las concesiones de una forma más sencilla, ya que los ejidatarios se han mostrado a favor de esta actividad. Así las cosas, lejos de resolverse la controversia, cada vez se agudizan más

⁵⁴ Comentario personal de un habitante de Real de Catorce partidario de la minería. Real de Catorce. Febrero de 2012.

las diferencias entre quienes quieren un modelo turístico y quienes optan por regresar al modelo extractivo del que vivieron en el pasado.

6.3. Discursos híbridos, tradiciones inventadas y espectacularización del patrimonio

El Frente y sus simpatizantes reivindican un discurso ecologista y místico, donde los argumentos científicos y espirituales se mezclan con otros políticos, de defensa de los derechos humanos y al desarrollo. Los huicholes tienen un doble papel en esta estrategia: por un lado, participan en la toma de decisiones, especialmente avalando o rechazando las propuestas que surgen en el Frente; por otro lado, aportan la legitimidad necesaria al movimiento, tanto con su apoyo a través de firmas como con su participación en distintos eventos. No obstante las estrategias se elaboran en la coordinación del movimiento.

Dentro del Frente es habitual el uso de discursos híbridos donde se retoman argumentos pseudocientíficos, de carácter histórico, biológico o técnico, presentados como hechos probados, junto con elementos míticos y místicos. Estos discursos pretenden fortalecer dentro de la controversia patrimonial el aspecto de santuario natural y espiritual de Wirikuta, obteniendo mayores apoyos para conseguir sus objetivos. En busca de una legitimidad científica, las reivindicaciones sobre Wirikuta han utilizado datos descontextualizados o cuyas referencias son dudosas acerca del origen de la peregrinación, que cada vez se retrotraen más en el tiempo. Así, desde el Frente defienden que:

Sobre la antigüedad de la presencia wixárika en Wirikuta: El pueblo wixárika mantiene vigentes rasgos culturales más antiguos a la domesticación del maíz. Antropólogos han destacado el ritual de la cacería de venado como una sobrevivencia de su pasado nómada. Y el pasado nómada de los huicholes se remonta a más de nueve mil años según los utensilios hallados por arqueólogos.

Hay evidencias, por pruebas de radiocarbono 14, del consumo humano del peyote o jícuri desde hace más de cinco mil años. Y hay evidencias por estudios realizados con información genética de varios pueblos indígenas del país de que los *wixaritari* comparten singularidades genéticas con rarámuris, pápagos, pimas y pames, “lo cual comprueba que los *wixaritari* tienen una marca característica de las culturas del desierto, hábitat del peyote, uno de los motivos por el que peregrinan año con año a Wirikuta”. Se trata de hallazgos antropológicos que son acercamientos científicos que alimentan la

hipótesis del carácter milenario de la peregrinación wixárika a Wirikuta, nunca comparable a los tan sólo 200 años en que comenzó la actividad minera en Wirikuta o los cien años de cuando colapsó su auge dejando miseria, contaminación, deforestación y desecación (Chávez y Chávez, 2013).

Los datos presentados están descontextualizados, no mencionan las fuentes y son difíciles de probar, pero están llenas de argumentos que podrían aparentar ser comprobables: genéticos, históricos, “acercamientos científicos”, etc... Este tipo de discursos son ampliamente utilizados por los líderes del movimiento como una forma de aportar legitimidad a sus propuestas. Sin dudar de las buenas intenciones de estos activistas para demostrar “científicamente” el vínculo ancestral con Wirikuta, el uso de datos falsos o poco coherentes, solamente puede dar argumentos a la parte contraria, ya que, finalmente, al esgrimir estos datos dan la sensación de que no disponen de argumentos legítimos suficientes para defender su causa. El *costumbre wixarika*, cuya validez histórica es innegable, con sus mitos y sus rituales, es un legitimador suficiente e igual de poderoso que la historia o la ciencia en estos casos, pero en su afán por fortalecer el caso se incluyen estos argumentos dudosos.

Del mismo modo, siguiendo a Aguilar Ros (2013), los discursos se apoyan en una serie de elementos articuladores valorizados globalmente y que permiten enlazar automáticamente con una serie de colectivos contraculturales que los identifican como propios. Por ejemplo, el empleo de ideas como “la madre tierra” o “pachamama”, o “la energía como entidad que mueve al mundo”, han permitido conectar con personas y grupos cercanos al mundo Nueva Era o a movimientos ecologistas donde se reconoce la naturaleza como un actor.

Otros elementos que sirven como articuladores se refieren a los valores que desde los aliados de los huicholes se asignan a los pueblos indígenas en general. Así, se considera que estos pueblos defienden modelos de vida ecológicos y participativos. En este sentido, el indígena aparece como la alteridad altamente valorada donde su forma de vida es un modelo de respeto al medio ambiente. De igual forma, las largas asambleas y las formas de gobierno son consideradas un modelo democrático, a pesar de no contar con las características objetivas para ello. Así pues, los discursos antisistema se fortalecen con estos modelos ideales romantizados.

Además de estos discursos generales, habituales en movimientos de defensa de derechos indígenas a lo largo del mundo, se utilizan otros circunscritos al campo huichol

y de Wirikuta. El hecho de ser un grupo reconocido y valorado por los movimientos contraculturales desde los años 60, permite que estas conexiones sean más fáciles de realizar. Estos discursos rescatan elementos articuladores como el peyote, que para los huicholes es sagrado y para los Nueva Era es una vía de conocimiento y curación. En el documental *Wirikuta, tierra tórrida* grabado en el ejido Las Margaritas, varios neorrurales describen su relación con el peyote, destacando su parte curativa. Uno de los mestizos entrevistados señala: “Wirikuta es uno de los lugares más importantes para la curación espiritual y para la curación física que tenemos en México y quizás en el mundo [...] Aquí crece una planta [...] es una huella de los antepasados. Es una planta curativa por excelencia de casi todas las enfermedades [...]” (Castejón, 2004).

Otro aspecto utilizado por los grupos como elemento articulador se refiere a la lluvia. Catorce es un semidesierto con muy bajo nivel de precipitaciones. Las prácticas rituales del pueblo *wixarika* señalan que la peregrinación a Wirikuta debe realizarse para que lleguen las lluvias a la sierra. Esta relación etiológica ha sido tomada por algunos neorrurales y miembros del Frente, que la han tergiversado, asegurando que los huicholes llevan la lluvia a Wirikuta. De esta forma, explican a los catorceños que si los huicholes dejan de ir, dejará de llover. Además de haber escuchado este argumento en numerosas ocasiones por parte de miembros del Frente, en el documental *Wirikuta, tierra tórrida* uno de los entrevistados del entorno mestizo de los huicholes destaca esta relación: “El trabajo del *hikuri* es señalar el camino de cómo hay que chambear en este lugar [...] Los huicholes, consumiendo el *hikuri* han alcanzado a conectarse con no sé qué ni quién pero que han traído la lluvia” (Castejón, 2014). El uso de la lluvia como un elemento potencialmente articulador entre huicholes y catorceños no parece haber sido muy exitoso. No obstante, el entorno del Frente continua haciendo uso de él. Parecen obviar que, a diferencia del mundo *New Age*, para los catorceños, los huicholes no son una alteridad revalorizada. Son simplemente unos “indios” y este tipo de relaciones causales (los huicholes traen la lluvia) son consideradas supersticiones.

Uno de los principales problemas que enfrenta el movimiento, así como la patrimonialización de Wirikuta, es el hermetismo del pueblo *wixarika* con respecto a sus costumbres. En todo este proceso, el Frente ha tratado de convencer a los huicholes que adopten una actitud más abierta hacia el mestizo, y aprovechen la curiosidad e interés que despiertan para generar un mayor capital social para su causa. Para ello, ha buscado elaborar algunas actividades, inspiradas en *el costumbre*, que sacien las aspiraciones de los grupos mestizos de formar parte de este colectivo.

La peregrinación no es especialmente atractiva para el turista, para el extraño. Además, los huicholes son celosos de sus costumbres y no permiten a cualquiera participar en ellas, aunque en los últimos años cada vez sean más aperturistas. Las ceremonias *wixaritari* suelen tener varios focos de atención, alguien ajeno a ellas no puede percibir con claridad cuáles son los momentos más importantes de la misma. Así mismo, las largas noches en vela, donde la monotonía del canto chamánico, en lengua *wixarika* por supuesto, no es fácil de presenciar por alguien proveniente de la sociedad occidental, que busca una lógica ceremonial narrativa que le permita comprender y mantener la atención.

A finales del año 2011, la coordinación mestiza del Frente sugiere la posibilidad de realizar un “peritaje tradicional *wixarika*”, como alternativa al peritaje llevado a cabo por el CDI, con la colaboración de entidades académicas, que concluya en una gran ceremonia, con presencia de medios de comunicación y personalidades públicas en el Cerro del Quemado. Así, se propone realizar un espectáculo para dar visibilidad al problema y permitir participar a los numerosos interesados en Wirikuta en una ceremonia mágica.

Coincidiendo con uno de los puentes más tradicionales del calendario laboral mexicano, el de la Constitución a principios de Febrero, se programó una “ceremonia” para la noche del 6 al 7 de febrero. Los hoteles de Real de Catorce, con una alta ocupación, se prepararon para recibir a celebridades, periodistas y activistas. La coordinación del evento, dependiente de las OSC y los hosteleros *newagers*, realizaron un registro de participantes en el hotel *El Ángel y el Corazón*, donde se asignaron categorías (invitados especiales, prensa y público general). Estas categorías implicaban tener acceso a determinados espacios durante la ceremonia Los *wixaritari*, por su parte, permanecieron ajenos a la organización del evento, como auténticas estrellas de rock que se preparan para su espectáculo, que comienza al anochecer y durará toda la noche. Como en una discoteca de moda, la gente se acercaba al registro del evento, explicando a qué *wixarika* conocía, esperando que eso les permitiera subir de categoría, a la lista VIP y acceder a los espacios más íntimos del evento.



A los Pueblo Originarios de México y del Mundo.
A la Sociedad Civil Nacional e Internacional.
A los Medios de Comunicación.
Al Público en General.

Peritaje Tradicional Wixárika

Periodo: 01 al 10 de febrero del 2012.

Hoy el Pueblo Wixárika les da con mucho gusto la bienvenida a la tierra sagrada de Wirikuta, corazón de México y sostén energético y espiritual de la vida.

Los hemos invitado en esta ocasión para que puedan ser testigos participantes en este hecho histórico de carácter cultural y espiritual, y contribuir con su respetable presencia al conocimiento de esta causa y a la salvación de Wirikuta.

En el presente comunicado intentaremos esclarecer el significado de esta Peritaje Tradicional que se ha convocado con características inéditas para este comienzo del 2012.

WIRIKUTA está ubicado en los municipios de Villa de Ramos, Charcas, Santo Domingo, Villa de la Paz, Villa de Guadalupe, Matehuala y Catorce del Estado de San Luis Potosí, México. Es y seguirá siendo uno de los sitios sagrados más significativo del Pueblo Wixárika. No sólo por su cualidad de sagrado, sino porque allí se renuevan las velas de la vida, ofreciendo supervivencia para los humanos. Actualmente está amenazado de manera brutal por empresas canadienses que adquirieron autorización de concesiones por parte del Estado Mexicano para practicar mega minería en Wirikuta.

Foto 16. Primera página del Peritaje Tradicional Wixárika, entregado a los visitantes e invitados por la coordinación del evento al registrarse.

La velación duró toda la noche. Paul Liffman, que relata la ceremonia desde la perspectiva de la cosmopolítica, señala que:

[...] fue particularmente llamativa la mediación masiva de los sueños adivinatorios o *hein+tsika* de los chamanes para la esfera pública. De hecho sería razonable decir que algunos participantes querían compartir las mismas visiones que los chamanes experimentaban a través del esfuerzo de su colaboración en el reclamo territorial, su participación en las prácticas sagradas o la mera materialidad del peyote. En primer lugar este parteaguas en el movimiento contra la reanudación de la actividad minera alrededor de Paritekia no sólo fue masivo y multiétnico sino tal ritual jamás se había llevado acabo allí antes (2013: 5).

Efectivamente, como señalan numerosos etnólogos que han participado en peregrinaciones a Wirikuta (véase Gutiérrez, 2002; Medina, 2002; Liffman, 2013), en las

peregrinaciones, sólo una representación del grupo sube al Cerro, donde deja las ofrendas. Lo hacen durante el día y nunca se vela en la noche en lo alto del Cerro. Lo que, por otra parte, parece bastante sensato ya que no es un lugar adecuado para pernoctar debido al frío y el viento. Así, este tipo de ceremonia no se corresponde con *el costumbre wixarika*, sino que fue diseñada expresamente para ese día. El 7 de febrero por la mañana, uno de los *mara'akate* que velaron toda la noche, Eusebio de la Cruz González, de la comunidad de Santa Catarina, Jalisco, hizo llegar en lengua *wixarika* a los allí participantes un resumen de lo que en la noche las deidades les habían hecho saber:

[...] Nos advierten que tengamos mucho cuidado de no hacer algo indebido contra los lugares sagrados, los cuales son el núcleo de nuestra Madre Tierra y en ellos se encuentran las deidades preparándose para un renacer, el cual será el florecer de un nuevo mundo celestial. Las deidades nos dan mensajes e indicaciones atmosféricas para que nosotros los humanos detectemos la inquietud de nuestro planeta y estemos apercebidos [...]

En el canto las deidades nos piden que todos estemos unidos, que hagamos planes de cómo actuar y comencemos los preparativos para la ceremonia en la estación del tiempo de lluvias (T+karipa). Nos piden que tengamos definidas nuestras acciones antes de que entre el año nuevo [...]

En el canto floreció la palabra de que no hagamos ningún cambio de sus olimpos espirituales, de los cuatro puntos cardinales, ni de los lugares sagrados, tampoco ningún cambio en los centros ceremoniales. Las deidades nos piden de igual manera que busquemos qué fue lo que los hizo germinar en esta vida, que busquemos con qué se fortalecieron y les fue posible evolucionar. Nos piden que nosotros seamos los parteros de nuestras deidades ancestrales, y nos siguen advirtiendo que nada cambie, que nada se cruce en el camino de su nacimiento, que tengamos el espíritu limpio, que no tengamos miedo, que mantengamos el equilibrio de nuestro ser para poder recibir el nacimiento del nuevo universo celestial, de las deidades, que evitemos el miedo porque si no todo resultaría en todo lo contrario y atraeríamos enfermedades espirituales, de cuerpo y alma⁵⁵.

Paul Liffman distingue cómo “la cosmopolítica trata de la producción y extensión geográfica del espacio ceremonial de Wirikuta y sus sitios sagrados en dos dominios distintos: el ritual íntimo y la esfera pública, y como ésta a la vez se divide al menos entre

⁵⁵ *El mensaje de las Deidades*. Discurso realizado el 7 de febrero de 2013 en Wirikuta. En <http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=2766>. Consultado el 29 de mayo de 2015.

el ámbito legal y el mediático, que tanto ha crecido últimamente” (2013: 9). En el primer caso observa que la orientación es hacia las relaciones y en el segundo hacia “los objetos o entidades cristalizados de las mismas –sean rasgos geográficos, implementos rituales o tal vez más significativo aun, el peyote [...]” (ibídem). También destaca que cada vez hay menos aspectos “ocultos” para los *teiwarixi*.

Liffman considera que esta apertura al mestizo es una estrategia para defender el territorio sagrado de Wirikuta: “Así, en una crisis histórica compartida entre *wixaritari* y sujetos no indígenas desencantados, estos indios en particular han publicitado y parcialmente abierto su relación exclusiva con los ancestros que controlan el clima y paisaje [...] ya que los *wixaritari* sienten que sus “esencia de la vida” son gravemente amenazadas, despliegan algunas prácticas rituales que anteriormente habían ocultado celosamente y hasta cierto punto comparten el aura altamente valorizada de su indigeneidad a cambio de un mayor grado de la agencia económica y soberanía territorial que aseveran haber cedido voluntariamente” (Liffman, 2013: 3).

Si bien, como vemos, este uso del ritual espectacularizado para una audiencia masificada no es del todo novedoso, sí parece que el riesgo que corre Wirikuta, esa crisis que atenta contra sus “esencias de la vida” (Liffman, 2013: 3) ha servido como argumento para convencer a los sectores más tradicionales y protectores entre los *wixaritari* para que sean más aperturistas y laxos a la hora de controlar su *costumbre*. Este argumento ha sido utilizado tanto por sectores internos, como por sus aliados externos. Esto puede resumirse en una frase captada en mayo de 2013 por parte de un activista a uno de los huicholes “tienen que darse a conocer para que la gente les apoye”.

En la sierra es habitual que coras, tepehuanes y mexicaneros, e incluso algún mestizo acudan con los *mara'akate* huicholes de gran prestigio para arreglar algún problema o curar alguna enfermedad, pero estas ceremonias distan mucho de ubicarse dentro del mundo *New Age* o de los movimientos “neo”, como les llama De la Torre (2013: 43). Una diferencia notable es que en estos casos el *mara'akame* realiza curaciones, pero el que las solicita no va a obtener conocimiento o a aprender. Sólo va a ser curado. El prestigio por tanto de los *mara'akate* va más allá del mundo mestizo urbano contemporáneo y es algo compartido por vecinos y otros grupos indígenas. Ahora bien, las ceremonias que tienen lugar en el contexto de Wirikuta no responden a este patrón tradicional, sino que son invenciones y reinterpretaciones diseñadas para el público contracultural y *New Age* mestizo. La ceremonia de febrero de 2012 se ubica también dentro de esta modalidad, diseñada para un público no huichol.

Del mismo modo, la Semana Santa sanandreseña presenta espacios donde se permite a los mestizos interactuar: bien como espectadores o bien como participantes, como es el caso de los practicantes *New Age* de Monterrey que se acercan anualmente, e incluso hay modificaciones en la tradición para hacerla más atractiva a estos foráneos como, por ejemplo, relajar las estrictas normas de conducta durante estas festividades.

Además, esta ceremonia llevada a cabo en lo alto del Cerro del Quemado recuerda a otras ceremonias diseñadas para turistas que se realizan en Real de Catorce, donde mestizos o huicholes llevan a los turistas para “cargarlos de energía”. Obviamente, son ceremonias dirigidas a pequeños grupos, no masivas como la de febrero de 2012, pero comparten el protagonismo que se da al Cerro del Quemado. El diseño de esta ceremonia no correspondió en exclusiva a los huicholes, sino que fue diseñada por sus aliados mestizos, así pues, en términos estrictos, no podríamos hablar de una ceremonia indígena, sino más bien mestiza. En esta ceremonia los huicholes se convierten en el espectáculo para los mestizos. Las relaciones entre ellos y los espectadores son controladas por las organizaciones aliadas. Así, los huicholes copan la escena mientras los mestizos participan como público. Los coordinadores por su parte eligen la fecha, se encargan de la logística, distribuyen el espacio y asumen la comunicación y difusión del evento.

En mayo de 2013 participé en una nueva ceremonia que se realizó en el Cerro del Quemado, que fue un complemento de aquella realizada en febrero de 2012, ya que tenía el objetivo –según nos indicaron los *wixaritari* participantes– de pedir perdón a los dioses y a Wirikuta por los excesos del evento de febrero de 2012, que había sido criticado por algunos *mara'akate*. Un grupo bastante nutrido de huicholes veló toda la noche en Wirikuta en lo alto del cerro. De nuevo la ceremonia se realizó en fin de semana, atendiendo a las posibilidades de los mestizos participantes de integrarse en la ceremonia. Mucho menos masiva que la de febrero de 2012, por expreso deseo de los *wixaritari*. Los peregrinos llegaron desde el día anterior al rancho de Las Margaritas, donde fueron hospedados. Un grupo de activistas originarios de la Ciudad de México, se organizó para tener comida a la llegada de estos. Para ello, habían realizado una colecta *on-line* en las semanas previas donde la gente contribuyó con alimentos. El sábado por la mañana, los *wixaritari* tuvieron una asamblea donde discutieron acerca de la dinámica del evento y cuestionaron a los organizadores huicholes, sobre la participación de algunos de los mestizos que allí estábamos. Posteriormente, ellos marcharon a recolectar peyote en las inmediaciones de Las Margaritas. Por la tarde, nos desplazamos todo el grupo, con camiones y coches a Real de Catorce, donde se estacionaron. A partir de ese momento

fue responsabilidad de cada uno trasladarse al Cerro, a pie, como hizo la mayoría, o a caballo, contratando a alguno de los caballerangos de la zona. Los huicholes procuran no llamar mucho la atención cuando llegan al Real y salir rápidamente del pueblo con destino al Cerro del Quemado, conscientes del malestar que puede despertar su presencia. Según los caballerangos con los que platique, los que más desconfianza despiertan entre los catorceños no son los huicholes, sino los activistas miembros de las OSC y los neorrurales vecinos de la zona, que son vistos con gran resentimiento, como los verdaderos culpables del conflicto con las mineras. Los catorceños toman fotos con sus teléfonos celulares intentando documentar cómo estos activistas infringen la ley, cortando peyote para su consumo personal o para grupos de turistas que llegan a la zona buscando tener una experiencia mística, lo que es un delito según la legislación mexicana.

Como en febrero de 2012, la velación de 2013 se llevó a cabo en lo alto del Cerro, pero en esta ocasión no había registros ni categorías y todos los allí presentes fuimos considerados invitados. En la mañana, fueron sacrificados un toro, un chivo y un gallo. Al igual que la realizada en febrero de 2012, esta ceremonia no se corresponde con otras registradas por los etnógrafos de la zona. En el Cerro no se acostumbra a realizar sacrificios. Mucho menos de animales grandes, cuya carne será difícil de bajar, o que implicaría subir grandes cantidades de agua (además de utensilios de cocina) para preparar el caldo. Por supuesto, la elaboración de las tortillas, que acostumbran acompañar al caldo, sería toda una hazaña. No imagino a las señoras con el metate de piedra a cuestas. Una cámara de video grabó el evento durante la noche y entrevistó a los participantes en la mañana. Al cuestionar a los miembros de las OSC participantes, parece ser que un objetivo secundario de la ceremonia era obtener grabaciones para su difusión posterior.

Una vez que se realizaron los sacrificios, hubo una discusión entre los *wixaritari* y sus aliados. Los primeros querían regresar con la carne al rancho de Las Margaritas, y hacer allí el caldo. Los segundos, querían que éste se hiciera en Real de Catorce. Los primeros, alegaban que no querían provocar a los habitantes del Real u ofenderlos, ya que los ánimos estaban tensos. Los segundos, explicaban que los invitados especiales tenían que regresar a sus trabajos y que la dinámica sería más ágil si se celebraba en Real de Catorce, además, señalaban que debían de invitar a todo el mundo, también a los ejidatarios del poblado para que no se sintieran excluidos y conocieran qué era lo que se hacía, cuál era la “tradición”. Finalmente, el pragmatismo se impuso, aunque los huicholes solicitaron que se hiciera con discreción, y el caldo se realizó en el Real.

Curiosamente, un hostelero local llevó al caldo vegetales partidos en cubos para que lo añadieran, explicando a las mujeres que “así está más sabroso”. Los caldos tienen un propósito ritual, pero en este caso, y ante invitados llegados desde lejos para la ceremonia, parecía importante que además fuera un almuerzo agradable. Sin duda, algunos aliados consideran importante mejorar “lo auténtico” para convertirlo en un producto más atractivo.

El respeto de los *wixaritari* hacia la población local contrasta con la actitud provocadora de algunos de los aliados mestizos. Estos aliados sienten que deben “convencer” a los pobladores de que la razón está de su parte, deben “convertirlos”. Para ello han llevado a cabo numerosos eventos donde explican las consecuencias ecológicas de la reanudación de la minería, donde les hacen ver qué están equivocados. Esta actitud es percibida por los mismos catorceños, que se sienten ofendidos por esta labor constante de convencimiento a la que son sometidos. Es por ello que en el Real la ira de los habitantes se dirige principalmente a los neorrurales y a los miembros mestizos del Frente, no hacia los huicholes.

Esta situación ha quedado patente en otros momentos que he podido observar, como por ejemplo en la inauguración de una exposición sobre Wirikuta en el Centro Cultural de Real de Catorce (Casa de Moneda) en junio de 2012. En un ambiente sumamente tenso, se abarrotó la inauguración de la exposición, donde los locales defendían la apertura de las minas. Para la inauguración estaban invitados algunos investigadores del Colegio de San Luis. Un grupo de catorceños me comentaba de forma indignada qué todo el mundo apoyaba a los huicholes, qué ninguna institución hablaba en su favor o se había tomado la molestia de preguntarles su opinión. Durante el acto, algunos vecinos reivindicaron su herencia de mineros, mostrándose ellos mismos como ejemplos de que se puede sobrevivir a este trabajo y haciendo ver su orgullo por su tradición. Son numerosas las acciones en favor de Wirikuta que se han realizado en Real de Catorce en los últimos años: exposiciones, presentaciones de documentales, charlas, conferencias. Todas ellas con la intención de fortalecer esta imagen de Real de Catorce como capital de Wirikuta, así como convencer a los vecinos de la necesidad de estar en contra de la minería.

Esta tolerancia que unos, los catorceños, y otros, los huicholes, habían mantenido durante generaciones, donde si bien el espacio físico era el mismo el espacio simbólico no lo era, se vio roto al reconocerse unos y otros, sobre todo a través de un grupo que comparte rasgos de ambos: estos neorrurales son, por un lado mestizos y viven en el

poblado de Real de Catorce; pero por otro, se sienten identificados con el pueblo *wixarika*, al que consideran un modelo espiritual. Al mismo tiempo, su forma de vida está más cercana a la de los grupos ciudadanos de la clase media, sin estar dispuestos a renunciar a la tecnología, productos gourmet y otras comodidades. Este grupo heterogéneo e híbrido, es quien ha roto el estatus quo con su intento de “wirikutizar” Real de Catorce, creando una raíz indígena y despreciando la cultura minera, a la que asocian con el liberalismo, el colonialismo, los extranjeros abusadores y los criollos despóticos. La otredad indígena ha sido revalorizada hasta tal punto que los mismos ejidatarios han optado por proclamarse “herederos de los guachichiles, que vivían aquí mucho antes que los huicholes vinieran a hacer sus cosas”⁵⁶. Esta reivindicación de la raíz indígena, muy probablemente tiene que ver con lo que Alvarado describe como la “invisibilidad de los catorceños” (2013). Ante la atención que reciben los huicholes entre medios internacionales y autoridades federales, los catorceños buscan presentarse ante la opinión pública como herederos de los indios “originarios” de estas tierras. Buscan, por tanto, generar elementos de simpatía, de articulación, con individuos y colectivos que puedan identificarse con su causa.



Fotos 17 y 18. Portada de los artículos sobre Wirikuta publicados en Le Monde Diplomatique y en la revista Esquire. El conflicto ha tenido amplia cobertura de la prensa nacional e internacional.

Por su parte, a título individual, algunos huicholes han decidido explotar esta “chamanización” que vive el grupo. Con esto me refiero a una imagen difundida en la que cualquier huichol puede ser presentado como guía espiritual, a pesar de que los

⁵⁶ Comunicación personal, 6 de febrero de 2012. Son varios los habitantes que me han señalado que ellos son descendientes de los guachichiles, y que, por tanto, su relación con la tierra es anterior a la del pueblo *wixarika*. Este discurso es bastante novedoso y parece surgir como una forma de contrarrestar el éxito y la simpatía que la reclamación huichola sobre estas tierras ha recibido.

mara'akate son sólo un pequeño grupo de iniciados dentro del pueblo *wixarika*. Estos *mara'akate* son altamente valorados por los grupos exteriores, de forma que incluso aquellos que tenían prestigio interno, son considerados como líderes espirituales. Un ejemplo de este caso es el documental *Huicholes: los últimos guardianes del peyote*. En esta película, el *mara'akame* protagonista ha alcanzado una gran popularidad entre los mestizos.

El guión del documental toma como estructura la peregrinación de dicho *mara'akame* y su familia, mientras va exponiendo el problema de las mineras. Para ello, se presentan a expertos que van dando su opinión acerca de lo que sucede en Real de Catorce, sobre todo por el conflicto de las mineras. Llama la atención que muchos de estos expertos son activistas, que como ya hemos visto, son parte del conflicto, no profesionales independientes. Así, se va ofreciendo un discurso que tiene como objetivo convencer al espectador de la necesidad de parar las mineras.

Este documental fue presentado al aire libre en Real de Catorce el sábado 17 de mayo de 2014. Una vez más, este evento estaba plagado de discursos híbridos. Así, por la tarde hubo una conferencia en el hotel *El Ángel y el Corazón*, donde don José Ramírez, protagonista del documental, junto con habitantes de Real de Catorce y miembros del equipo de filmación ofrecieron su versión del conflicto. Al concluir, nos pidieron a los asistentes ponernos en pie mientras el *mara'akame* nos “bendecía”. Con las manos en alto, saludamos a los rumbos del universo para cargarse de “energía”, incluyendo algunas referencias globales. Así, en el sur, dimos gracias a la Pachamama, y en el norte, el *mara'akame* se acordó de sus hermanos indígenas de Estados Unidos. Curiosamente, en lugar de los 5 rumbos reconocidos habitualmente por los huicholes, saludamos a 6, ya que el centro se dividió en dos: al cielo y a la tierra. Así, podemos observar como este *mara'akame* incluye de cara a una población mestiza una serie de referencias universales que le permiten fortalecer un discurso *New Age* que promueve la satisfacción entre su audiencia, que reconoce estas referencias. Este discurso híbrido se continuó manifestando a lo largo de la presentación de la película. Por ejemplo, al entrar en el recinto señalado para la proyección, una chica joven ataviada al estilo neo indio, sahumaba a todos los presentes con un incensario, deseándonos paz. Junto con estas formas, se encontraban algunos de los líderes indígenas del Frente, recordando la importancia del movimiento para evitar la reanudación de la minería y atrayendo la atención sobre la cuestión política del evento.

De nuevo, es importante señalar que la ocupación hotelera era alta y que ese grupo de activistas locales que, al mismo tiempo son empresarios, estaban involucrados en la organización del evento. Por su parte, los *wixaritari* presentes explicaban que habían tenido que desplazarse como parte de su compromiso político con la defensa de Wirikuta y para visualizar el apoyo del pueblo a las acciones tomadas. Así, el conflicto, que para los huicholes atenta contra sus espacios sagrados y para los catorceños tradicionales contra la posibilidad de acceder a trabajos estables, para estos sectores locales ha sido muy provechoso económicamente, ya que ha difundido la imagen de Real de Catorce a nivel nacional, publicitando la posibilidad de acceder al peyote, lo que sería imposible realizar legalmente de forma convencional, atrayendo de esta forma a un turismo alternativo. La defensa de Wirikuta, por tanto, ha servido como atractivo turístico para Real de Catorce y no sólo para este poblado, sino para potenciar la cultura huichola como un atractivo turístico a otros niveles.

En este movimiento el discurso del desarrollo y el de los derechos humanos van de la mano, con el fin de generar lo que las instituciones llaman el “desarrollo sostenible”. No obstante, las estrategias que proponen para este desarrollo están muy limitadas. Además de algunos proyectos de granjas, huertos o ecotecnias, la propuesta estrella de las instituciones y OSC se basa en promover el turismo alternativo. Estas propuestas a veces son proyectos formales promovidos y financiados por las instituciones como el CDI, pero otras han surgido como consecuencia de estos canales alternativos de *newagers*, o de extranjeros ávidos de vivir experiencias “auténticas”, y que se han sentido motivados por la literatura sobre los huicholes y el estereotipo de los mismos que se ha difundido a través de medios clásicos y electrónicos. El interés por los huicholes no es nuevo. Como hemos visto en el capítulo anterior, se genera especialmente en los años 60, en medio de las corrientes contraculturales, y se fortalece con imágenes como la del “don Juan” de Castañeda y el uso del peyote.

Este turismo se da en dos sentidos en el caso huichol. Por un lado, un turismo comunitario, donde el turista se adentra en comunidades *wixaritari* para acercarse a sus fiestas, formas de vida y su entorno natural. En este sentido, el CDI ha financiado algunos proyectos ecoturísticos, como el Centro Ecoturístico Tateike, en San Andrés Cohamiata, Jalisco (que analizamos en el capítulo anterior) o Tawexikia en Potrero de la Palmita, en Nayarit. Además, existen otros ecoturismos en la zona, que han contado con financiaciones alternativas, a través de otras intuiciones gubernamentales o de OSC. El segundo caso vendría dado por individuos o familias huicholas que se han desplazado a

lugares donde ya existe ese turismo alternativo y allí ofrecen sus artesanías y servicios, como por ejemplo en Real de Catorce (San Luis Potosí), Tepoztlán (Morelos) o San Cristóbal de las Casas (Chiapas), entre otros.

La gestión de este patrimonio se vuelve compleja, observamos que algunos *wixaritari* dudan de las ventajas de este aperturismo y también hay quienes tratan de obtener ventaja económica del mismo. Otros, consideran que esta apertura les reditúa en poder político, que les puede servir para realizar alianzas con grupos mestizos que les apoyen en sus reivindicaciones territoriales y de derechos sobre lugares sagrados. El pueblo *wixarika* cuenta con la legitimidad de hacerlo, de reinvertirse, de aliarse con quien consideren oportuno y de cambiar de pronto las reglas del juego; de abrir o cerrar la ventana por la que nos permiten acercarnos. Finalmente es su patrimonio, su costumbre, y ellos son los encargados de velar por ella. Los demás, podemos ir y volver, tomar pequeños aspectos y recolocarlos en nuestra existencia, pero los huicholes tienen la enorme carga de hacer una y otra vez su costumbre. Ellos no pueden elegir qué *costumbre* hacer y cuál no hacer, su relación es mucho más compleja, más profunda, y los define como lo que son: *wixaritari*.

Capítulo 7. Un nuevo modelo de patrimonio: categorías, sujetos y derechos

A pesar de la revolución vivida en las últimas décadas en el campo del patrimonio, la definición conceptual de éste y su desarrollo normativo no ofrecen una herramienta de análisis y de protección de derechos adecuada a las necesidades actuales de los pueblos. Esta situación se pone claramente de manifiesto en el caso de los pueblos indígenas, tal y como hemos podido ver con el pueblo *wixarika* y el sitio sagrado de Wirikuta. No obstante, es un hecho que estos pueblos han encontrado en la legislación sobre derechos humanos y en los instrumentos normativos patrimoniales herramientas para la defensa de su territorio y su forma de vida, a pesar de las limitaciones.

Considero que esta limitación tiene su origen en el concepto de patrimonio, surgido originalmente para proteger y conservar los monumentos de las sociedades consideradas tradicionalmente “grandes civilizaciones”. A pesar de la revolución patrimonial, que incorporó una perspectiva antropológica de la cultura, el concepto sigue siendo limitado y está lastrado por dicotomías que, finalmente, no contribuyen al análisis y a la protección de los patrimonios: natural/cultural y material/inmaterial. Es más, en algunos casos, estas dicotomías favorecen la disgregación artificial de patrimonios y ponen en riesgo la comprensión integral del mismo. Del mismo modo, la obsesión por la “conservación” y la búsqueda de la “autenticidad” contribuye a la estereotipación de rasgos, descontextualización de los patrimonios y, finalmente, a su cosificación y/o museificación. Así, el intento de mantener los bienes lo más “auténticos” posible, solo lleva a su folclorización. Este proceso se inserta, además, dentro de las políticas mercantilistas, donde el patrimonio, convertido en producto turístico, se presenta como motor del desarrollo.

Tampoco hay claridad en la definición de los sujetos patrimoniales, es decir, los grupos que ostentan la patrimonialidad de los bienes, y en el papel que estos deben desempeñar con respecto a sus patrimonios, especialmente una vez que son oficializados. En esta misma línea de indefinición de los sujetos, se establece por parte de los Estados nación una política patrimonial a su servicio: por un lado, eliminan de los patrimonios los recursos materiales productivos (como las minas o el agua), que pasan a ser titularidad del Estado. Por el otro, los patrimonios son utilizados simbólicamente para consolidar la ideología hegemónica y las estructuras del Estado nación, al mismo tiempo que se presentan como productos turísticos.

En este apartado voy a proponer una nueva conceptualización de patrimonio, que considere a éste desde una perspectiva integral, donde los sujetos patrimoniales ocupen un lugar prioritario. Esta propuesta podría orientar una reforma legal desde una perspectiva de derechos humanos, donde el patrimonio sea una herramienta para defender los derechos culturales de los pueblos, en lugar de servir para la consolidación de las estructuras económicas e ideológicas de los Estados nacionales.

7.1. La deconstrucción del concepto legal y social del patrimonio

Las legislaciones vigentes sobre patrimonio están inspiradas en el modelo de la UNESCO. Esta institución no sólo ha desarrollado una normatividad aceptada por la mayoría de los países del mundo, sino que también ha promovido las reflexiones de expertos en la materia, de forma que su modelo legal es representativo de un modelo teórico dominante, que está basado en la ideología multiculturalista occidental. El modelo cuenta con los siguientes puntos: 1) Un sistema prescriptivo de listas, donde para que un patrimonio lo sea debe figurar previamente en una de ellas; 2) Una diferenciación entre patrimonios naturales y culturales. A su vez, los patrimonios culturales se diferencian en materiales e inmateriales; 3) Los patrimonios naturales no incluyen los recursos materiales productivos (minerales, agua, forestales, agrícolas, etc.); 4) Los patrimonios se definen de acuerdo a un “valor excepcional” del bien a proteger inspirando en los valores occidentales; 5) Los patrimonios deben ser “auténticos”.

Considero que estos aspectos, que definen legalmente el patrimonio, se inspiran en un modelo basado en propuestas conservacionistas, donde las culturas del mundo son interpretadas superficialmente, como “cáscaras” que permiten mostrar la diversidad de éste. En este modelo, el patrimonio se presenta como una herramienta de la política cultural de los Estados nación y, más recientemente, como un recurso turístico. Ahora bien, el término ha sido asumido por muchos grupos humanos, incluyendo los pueblos indígenas, como una herramienta discursiva para la defensa de sus costumbres. Esta reivindicación del derecho a disfrutar su patrimonio, que hemos observado en el caso del pueblo *wixarika* y su defensa de Wirikuta, está ligada al reconocimiento de los derechos humanos. No obstante el concepto de legal vigente actualmente, tanto a nivel nacional como internacional, presenta fuertes limitaciones y no parece atender las necesidades de estos pueblos para la defensa efectiva de sus derechos. Propongo, por tanto, una deconstrucción del concepto de patrimonio, analizando los cinco rasgos señalados en el

párrafo anterior, con el fin de librarnos de la perspectiva conservacionista y realizar una nueva propuesta, donde la carga etnocéntrica de dicho término sea menos pesada.

Empezaremos este análisis por el modelo de “listas” que plantea. Para que un patrimonio sea considerado como tal debe figurar en una lista. Hasta ese momento, el bien, no importa lo valioso que sea para la cultura que lo creo, no es considerado “patrimonio”. Este modelo prescriptivo implica que, antes de incorporarse en la lista, el bien debe ser delimitado, identificado y explicado de tal forma que pueda considerarse un patrimonio, según la normativa nacional o internacional vigente. Esta situación limita el alcance real de las legislaciones patrimoniales en la defensa de los derechos de los pueblos, ya que las activaciones patrimoniales muchas veces son provocadas por la aparición de un riesgo externo. Este riesgo provoca que el grupo que ostenta la patrimonialidad, que llamaremos “sujeto patrimonial”, sienta la necesidad de oficializar este patrimonio activado, con el fin de protegerlo. Para ello, debe realizar una serie de acciones (elaboración de expedientes, cabildeo ante autoridades, etc.) que permitan que el patrimonio activado se oficialice y sea incorporado a una lista que le otorgará algún tipo de protección. Este proceso puede ser largo y contribuir a generar nuevos riesgos para el patrimonio en cuestión, derivados de la exposición del mismo y de los intereses políticos. La incorporación en esta lista, además, depende de una decisión política de las autoridades. Y no olvidemos que, en ciertos casos, como en Wirikuta, las autoridades pueden ser parte del conflicto o, incluso, sus acciones son las que pueden haber generado la situación de riesgo. Así pues, encontramos dos problemas derivados del modelo de listas: 1) el patrimonio no tienen protección legal por su esencia (ser un elemento fundamental de la costumbre o la tradición de los pueblos), sino por estar en una lista. Es decir, no es un asunto de derecho, sino de la política patrimonial de la autoridad responsable, llámese Estado mexicano o UNESCO, que decide oficializar determinados bienes; 2) el patrimonio se encuentra especialmente desprotegido en situaciones en la que el Estado no comparte la definición patrimonial de otro grupo. Al no ser un asunto de derechos humanos, sino de política cultural, el Estado puede optar por imponer su visión del patrimonio.

Si bien el patrimonio, desde la legislación patrimonial, no se define como un derecho de los pueblos, sino como una política cultural discrecional de las autoridades, las diferentes normativas en derechos humanos reconocen directa e indirectamente el disfrute del patrimonio como un derecho. De hecho, muchos pueblos exigen el reconocimiento de sus patrimonios con base en las legislaciones de derechos humanos

nacionales e internacionales. Esto implica, por tanto, que el modelo patrimonial de listas es obsoleto y requiere una reformulación, tanto en su concepción como en su operación.

El caso Wirikuta ofrece un ejemplo claro de esta situación. Los *wixaritari* consideran que tanto la constitución mexicana como la legislación internacional en materia de derechos humanos avalan su derecho a decidir sobre Wirikuta y a seguir disfrutando de su santuario. Los huicholes otorgan un lugar protagonista a esta peregrinación en el mantenimiento de sus costumbres, y los distintos estudios antropológicos realizados sobre este tema avalan su importancia para la cultura *wixarika*. Por tanto, Wirikuta puede ser considerado un bien patrimonial. No obstante, su inclusión en la Lista Mundial o su reconocimiento como Reserva de la Biósfera no depende de elementos objetivos que puedan ser aplicados al bien, sino de la decisión política del Estado mexicano, en primer lugar, y de las autoridades de la UNESCO, posteriormente. Así, años después de que este patrimonio fuera activado, el concepto actual de patrimonio y su normatividad no han servido ni para resolver la controversia generada ni para reconocer y proteger el patrimonio activado. Wirikuta sigue sin estar en ninguna de estas listas y, formalmente, no dispone de ninguna protección especial, excepto la otorgada por el estado de San Luis Potosí, que, por otra parte, los propios huicholes consideran insuficiente.

Estas listas, con amplia difusión, no garantizan derechos, sino que simplemente promueven los bienes incluidos como atractivos turísticos ya que, al ser incluido en una lista se asume que tiene un valor excepcional que lo hace interesante de conocer. Es importante señalar que no todas las listas gozan del mismo prestigio. Sin duda, la más importante es la Lista de Patrimonio Mundial o Patrimonio de la Humanidad, donde se incluyen patrimonios materiales culturales y/o naturales. Después se encontrarían las listas de Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI) de la misma UNESCO (Lista para el Patrimonio Cultural Inmaterial que requiere Medidas Urgentes de Salvaguardia y la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial). Posteriormente estarían las distintas clasificaciones nacionales.

Otro problema del sistema de listas es que segmenta los patrimonios según las posibilidades clasificatorias que ofrecen las instituciones. Primero hay que definir si es patrimonio natural y/o cultural; posteriormente, en caso de que sea cultural, hay que definirlo como material o inmaterial. Ambas dicotomías, fruto del desarrollo histórico del concepto de patrimonio presentan importantes limitaciones, en especial cuando se definen patrimonios propios de cosmologías no-occidentales. En este sentido, como vimos en el

capítulo 2, me parece muy relevante la crítica realizada por Descola (2008 [2005]) a la separación de naturaleza y cultura que, como señala este autor, no puede ser tomada como un universal sino una división propia de la que él define como ontología naturalista. Siguiendo a este autor, podemos constatar que muchos pueblos del mundo no disponen de esta separación como un criterio clasificatorio. De hecho, la UNESCO reconoce parcialmente esta limitación al incorporar en la Lista de Patrimonio Mundial la posibilidad de solicitar la categoría “cultural”, la “natural” o la “mixta”, así como al unificar los criterios de elección de patrimonios (ver capítulo 1). No obstante, el reconocimiento de patrimonios con elementos culturales y naturales no resuelve la problemática generada por la existencia de esta categoría, que perjudica la concepción integral de los patrimonios, su posibilidad de análisis sin necesidad de clasificar que elementos son naturales y cuales culturales, y, sobre todo, que no aporta ninguna ventaja ni en el campo explicativo ni en el campo legal o de protección. Es, por tanto, una categoría vacía que suma elementos a la controversia y no ayuda a estabilizarla.

Además, debemos tener en cuenta otro aspecto: la forma en la que está considerado el patrimonio natural es profundamente reduccionista, ya que no considera parte de este patrimonio los recursos materiales productivos. Es decir, se protegen los paisajes, los ecosistemas o los “monumentos naturales”, pero ni a efectos de la Convención de 1972, ni a efectos de otras normas nacionales se incluyen los recursos mineros, pesqueros, agrícolas, etc., a pesar de que la explotación de recursos materiales es la principal actividad que pone en riesgo los patrimonios. No debemos olvidar que el poder de decisión en la gestión de los recursos que se encuentra en zonas indígenas es una de las principales reivindicaciones de estos pueblos. La exclusión de estos recursos de los patrimonios limita gravemente su derecho de autodeterminación y sus posibilidades de pervivencia.

Igualmente, la categorización entre material e inmaterial provoca dificultades para comprender el patrimonio desde una perspectiva integral. La problemática derivada de esta división ha sido muy trabajada por los investigadores y expertos en el campo del patrimonio (véase Desantes Real, 2013). Incluso en el entorno de la UNESCO hay voces críticas a la existencia de dos instrumentos legales separados y se han hecho recomendaciones (Estambul 2002 y Yamato 2003, por ejemplo) para promover un enfoque global del patrimonio cultural, ya que en muchas veces se dificulta ubicar un patrimonio en una de estas dos categorías exclusivamente (Martínez, 2006: 79-80). Estas propuestas comparten en sus análisis la idea de que el problema radica en la evolución

histórica del término “patrimonio”: al producirse la revolución patrimonial, todo un grupo de bienes fue definido por contraste con la definición de patrimonio que se encontraba vigente en este momento. Se consideró que el rasgo pertinente entre unos y otros era la materialidad (que quedaba amparada por el Convenio de Patrimonio Mundial) o la inmaterialidad (definida en un nuevo convenio) de los bienes a proteger. Tanto investigadores independientes como la propia UNESCO reconocen que esta clasificación tiende a cosificar ciertos rasgos culturales “inmateriales”. También asumen que lo que hace únicos a los patrimonios materiales son una serie de valores y de aspectos inmateriales vinculados al propio bien. Con el fin de evitar el contraste entre patrimonio material e inmaterial, algunos autores han optado por llamar a este último “patrimonio vivo”, término adoptado por legislaciones a nivel nacional, como en Argentina o Paraguay, de forma que se destaque el aspecto cambiante de este segundo tipo de patrimonio. No obstante, considero que esta terminología solo cambia el significante, pero la crítica a esta división es más profunda: no se puede eliminar las características inmateriales de los objetos, de la misma forma que las prácticas humanas tienen aspectos tangibles imposibles de disgregar. Además, más allá del problema terminológico, la realidad es que esta división no ofrece ni un modelo de análisis adecuado de los patrimonios ni proporciona herramientas para la definición de estos y la resolución de posibles controversias.

Un ejemplo de que esta división genera más problemas que soluciones nos lo ofrece la candidatura del *Misteri* de Elche (España), una representación teatral religiosa, inscrito en la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la UNESCO y *el Palmeral*, paisaje natural donde se representa, que es Patrimonio de la Humanidad. Martínez (2006), coordinador de la doble candidatura que presentó Elche en el año 2000, relata que originalmente se trataba de una única candidatura, donde se destacaba la importancia del paisaje y de la celebración anual de una representación. Esta candidatura se basaba en la antigüedad de la tradición, ligada a los distintos grupos humanos que han habitado históricamente esta zona. Al inspeccionar el expediente, el ICOMOS hizo notar que la parte relativa a la representación teatral, el *Misteri* no tenía cabida en la normativa de Patrimonio Mundial. Ante esta circunstancia optaron por fraccionar la candidatura de forma artificial: el *Palmeral* fue presentado a Patrimonio Mundial, mientras que el *Misteri* se inscribió en la Lista Representativa de Patrimonio Inmaterial. Sin duda, existen muchos otros ejemplos sobre la irrelevancia de esta división. Algunos, como en el caso de Elche, lo resolvieron fraccionando el patrimonio de forma artificial. Otros, se conformaron con

obtener la protección que consideran más prestigiosa, la de Patrimonio Material, aunque la realidad presente un patrimonio mucho más complejo. Sería el caso del Camino de Santiago, Patrimonio de la Humanidad, donde los aspectos espirituales, las tradiciones o la riqueza de las expresiones culturales parecen difíciles de resumir bajo la etiqueta de “material”.

Debemos señalar que en el caso de los pueblos indígenas, esta diferenciación agudiza aún más los problemas para defender sus patrimonios, ya que el concepto de material e inmaterial no es el mismo que en las sociedades occidentales. De nuevo podemos seguir a Descola (2012 [2005]) para ofrecer un panorama de la complejidad que entrañan dichas definiciones. Como vimos en el capítulo 2, Descola considera que la diferenciación entre una fisicalidad (o materialidad) y una interioridad (o inmaterialidad) es un universal que se da en todas las sociedades humanas. No obstante, la forma en que éstas son percibidas, así como la identificación de continuidades y discontinuidades en ambos aspectos entre los seres que pueblan el mundo, es muy diferente. De hecho, con base en esta identificación él elabora su teoría de las cuatro ontologías (véase el capítulo 2 de esta tesis donde se analiza más detalladamente esta clasificación). Lo que nos interesa destacar aquí es, precisamente, que –como demuestra Descola– los grupos humanos pueden reconocer en seres no-humanos interioridades análogas a la nuestra, es decir: espíritus, animales, plantas o espacios naturales que tienen “alma”. Esto afecta profundamente a la forma de concebir patrimonios: la inmaterialidad deja de ser patrimonio intelectual de los seres humanos para convertirse en un aspecto integral de otros seres y espacios; del mismo modo, la materialidad ya no tiene por qué ser única, puede ser concebida de muchas formas y puede incluir aspectos considerados inmateriales por nuestra cultura.

Wirikuta se nos presenta como un ejemplo privilegiado donde natural y cultural, material e inmaterial son clasificaciones irrelevantes para su comprensión. De hecho, la necesidad legal de adaptar la complejidad de Wirikuta a estas clasificaciones sólo ha contribuido a fomentar la controversia y generar nuevos puntos de conflicto. La peregrinación se realiza a través de caminos dibujados y redibujados por el continuo caminar. No se pueden identificar los altares sagrados, que a nuestros ojos son sólo piedras, ojos de agua o cerros, sin el conocimiento de los *mara'akate*. El acto de peregrinar tienen sentido en este espacio, porque las hazañas míticas que se nos narran sucedieron allí, no en otro lugar, y allí deben ser reproducidas. Además, Wirikuta está plagado de seres no-humanos que pueden ser dioses, como el peyote, el pequeño cactus

cuya recolección es el motivo final de esta peregrinación. El peyote es el mismo Kauyumari y también el venado. Del mismo modo, la plata instalada en vetas bajo la superficie es considerada por los huicholes parte de Wirikuta: es la sangre misma de la virgen de Guadalupe. No parece posible, por tanto, fraccionar este patrimonio bajo las etiquetas patrimoniales actuales. No obstante, ante el marco legal operante, las propuestas de protección de Wirikuta se han hecho con base en estas distinciones, lo que ha provocado, como hemos visto, agudizar la controversia y perjudicar claramente tanto la existencia misma de Wirikuta, como la relación de este patrimonio con los huicholes, pero también la relación de estos últimos con los catorceños que habitan estas tierras.

Así pues, el valor excepcional de Wirikuta para los huicholes radica en que es un espacio sagrado, como se destaca en su mitología, donde deben peregrinar para que las lluvias lleguen a la sierra y para recolectar el peyote. El lugar central que ocupa en su cosmogonía es evidente, como hemos ido viendo en los capítulos anteriores. Ahora bien este espacio también mantiene una relación de identidad con sus habitantes, los catorceños, para los que el desierto es su casa, su forma de vida. No asignan a sus tierras un valor excepcional, sino un valor económico y social concreto, derivado de que es el espacio donde viven y son las tierras de las que viven. La mayor valoración de estas tierras, para los catorceños, radica en que bajo su superficie, se encuentran las vetas de plata que dieron origen a la ocupación de la zona. La fundación de estos poblados, sobre todo de Real de Catorce, no tendría ningún sentido sin esta motivación minera. La plata, por tanto, o más bien, la actividad minera, es la que ha dado sentido a esta comunidad y es su patrimonio excepcional. En este sentido, la categoría de “valor excepcional” promovida desde las instituciones para reconocer patrimonios es muy amplia, pero hace referencia a aspectos simbólicos o estéticos, principalmente. Los recursos materiales productivos quedan excluidos. No obstante, debemos remarcar cómo es imposible, en muchos casos, separar ambas cuestiones.

Un último aspecto que debemos abordar es el tema de la autenticidad. Las primeras definiciones de “autenticidad” referidas al patrimonio provienen del campo de la Restauración y la Historia del Arte. No obstante, con el reconocimiento de los PCI (Patrimonios Culturales Inmateriales) es necesario considerar nuevos factores para la definición de la “autenticidad”. El principal objetivo al activar y/o oficializar un patrimonio es, como hemos visto, contribuir a su conservación. Para ello, el primer paso es discernir qué es auténtico, con el fin de otorgar prioridad a esos elementos en los procesos de conservación. Este planteamiento, que proviene de la restauración de bienes

muebles o monumentos es difícil de aplicar a un PCI, que se encuentra en constante transformación. Es más, al tratar de conservar un PCI se corre el riesgo de cosificarlo, descontextualizarlo y fosilizarlo, de forma que el intento de conservación, paradójicamente, contribuye a su desaparición como costumbre viva (Prats, 1997: 61). Este riesgo ha sido ampliamente valorado tanto por expertos, como por instituciones y las legislaciones que tratan de corregir, sin mucho éxito hasta el momento, este defecto de la patrimonialización de bienes considerados inmateriales. Curiosamente, esta preocupación por la “museificación” no se observa referida a los patrimonios materiales. Sin embargo, desde mi punto de vista, el riesgo es el mismo, lo que implica que la activación de un patrimonio cultural material (PCM) también puede implicar la pérdida de su autenticidad. Así, los espacios naturales o los monumentos que son sometidos a procesos de patrimonialización suelen reglamentar y limitar los usos de los sujetos patrimoniales con respecto a esos espacios. De esta forma, se procede a una fosilización del bien, y sus usos habituales se ven supeditados a los nuevos usos fruto de su patrimonialización. Wirikuta, de nuevo, nos ofrece un buen ejemplo de esta situación. Para ser presentado a Patrimonio de la Humanidad, es necesario señalar sus límites e identificar las rutas principales. La política de conservación propuesta por el plan de manejo defendido por el gobierno de San Luis Potosí, incluye una zonificación del espacio: esto implica una distribución de Wirikuta señalando qué espacios pueden ser utilizados con fines rituales y cuáles con otros (agrícolas, mineros, turísticos, etc.). Esta regulación supone una modificación en los usos tradicionales del espacio ya que, por ejemplo, tiende a promover la focalización de los rituales en los espacios más conocidos mientras que en otros, a los que considera espacios sagrados secundarios, promueve otro tipo de actividades. La propuesta de conservación, por tanto, modifica los usos originales y, podríamos decir, que pone en cuestión la autenticidad del espacio. Este caso ejemplifica cómo los PCM pueden ser sometidos a la misma paradoja entre conservación y autenticidad que un PCI. Si esto es así, significa que el problema de la museificación y cosificación no tiene que ver con la materialidad o inmaterialidad del bien. Debe existir, por tanto, otro rasgo distintivo que nos aclare por qué hay patrimonios que, al activarse y oficializarse, pierden su autenticidad, como podría pasar en el caso de Wirikuta; mientras que hay otros patrimonios donde las técnicas de conservación han contribuido notablemente a su existencia, como por ejemplo los grandes monumentos de la época antigua que pueblan Europa.

La “autenticidad” puede presentarse bajo otro enfoque, si en lugar de tomar como punto de partida el campo del arte y la restauración, lo hacemos desde la antropología. Este problema, por ejemplo, fue abordado por Levi-Strauss con respecto a los mitos (1994 [1958]: 239-240). Para él, el mito debe ser definido por el conjunto de sus versiones, ya que no hay una versión única o verdadera, porque todas las versiones constituyen el mito original. Es decir, Levi-Strauss defiende que no es posible estudiar un mito tomando en cuenta solamente una versión privilegiada. El mito, además, está sometido a una transformación constante. Puede identificarse y registrarse, pero no pueden congelarse en el tiempo, ya que de esta forma deja de ser mito y se convierte en otra cosa, en otro tipo de relato. Tomando como modelo esta caracterización del mito, considero que de igual forma el patrimonio debe ser definido por el conjunto de sus versiones, sin priorizar una como única o verdadera: no podemos elegir una versión, o peor aún, inventar una nueva mediante un conglomerado de versiones. Todas las versiones constituyen el patrimonio, por lo que deben ser registradas, estudiadas y tenidas en cuenta a la hora de oficializarlos.

Ahora bien, este modelo de autenticidad que planteamos podría llevar a error, ya que podría dar la impresión de que cualquier persona o colectivo puede ofrecer una versión del patrimonio válida. De nuevo regresamos al caso de Levi-Strauss y su estudio de los mitos. Cuando este autor explica que el mito está conformado por todas sus versiones, si bien no aborda este tema de forma específica, es obvio que la autenticidad de la versión viene dada por la pertenencia del sujeto que lo relata al grupo indígena donde el mito tiene sentido. Es decir, según mi interpretación, para que una versión sea constitutiva de un patrimonio, debe provenir de un individuo o un colectivo con una relación de identidad con dicho patrimonio. Otras versiones del mismo, elaboradas por grupos con relaciones de identificación con el patrimonio en cuestión, no forman parte del patrimonio. Son simples reinterpretaciones del mismo. Así pues, los primeros grupos e individuos, con relaciones de identidad con el patrimonio, son los que llamo “sujetos patrimoniales”. Los segundos, son grupos e individuos que no ostentan la patrimonialidad del bien. En el mundo actual, este mundo de identidades líquidas descrito por Bauman (2005), donde hay grupos que constantemente buscan identificarse con patrimonios generados por otras sociedades, es importante en la definición de los patrimonios considerar quienes son los sujetos patrimoniales, con el fin de respetar su derecho a decidir sobre el bien. En Wirikuta, por ejemplo, podemos observar la confusión generada entre sujetos patrimoniales y otros sujetos secundarios que, por distintos motivos se han identificado con este lugar. Las versiones *wixaritari* sobre el significado de Wirikuta, los

caminos que seguir, los santuarios que visitar o los mitos que lo definen pueden ser numerosísimas, pero todas ellas constituyen Wirikuta. No hay una que pueda definirse como más auténtica que otra. Pero además de estas versiones huicholas, existen otras mestizas, sobre todo ligadas a las espiritualidades Nueva Era. Estas últimas versiones, donde la relación con el patrimonio se daría mediante un proceso de identificación y no de identidad, no forman parte del patrimonio como tal. Son nuevas interpretaciones del mismo, interesantes para su estudio, importantes de considerar pero, en ningún caso, son versiones del patrimonio. Más bien podemos considerarlas interpretaciones de un patrimonio y no deben definir el uso y disfrute del mismo. La autenticidad del bien, por tanto, vendría dada por el sujeto patrimonial y la relación que mantiene con él, no por el bien en sí mismo.

7.2. Patrimonios calientes y patrimonios fríos

Como vimos en el primer capítulo de este texto, muchos historiadores han reflexionado acerca del significado del pasado en las distintas sociedades. Estos autores suelen coincidir en señalar una diferente relación entre aquellas sociedades donde el mito y la oralidad son predominantes para referirse a su pasado, es decir, donde prevalece la “memoria” y otras donde la “historia”, ligada a la escritura y a un método científico de ordenar el pasado, es la protagonista. Pierre Nora realiza una propuesta de análisis del patrimonio cultural francés, donde identifica los monumentos, espacios o símbolos nacionales como “lugares de memoria” (“*lieux de memorie*”). En sociedades modernas, dice este autor, la memoria ya no forma parte de la cotidianidad, no existe un “ambiente de memoria real” (“*milieux de memorié*”) (1989: 7). Así, ante la ausencia de la memoria viva como generadora de vínculos de las sociedades con su pasado, se propician los “lugares de memoria”, elementos simbólicos materiales o inmateriales donde la memoria cristaliza y se refugia para permitir que el sentido de la continuidad histórica de una comunidad perviva (ibídem). Nora diferencia entre las sociedades modernas, donde prevalecen este tipo de “lugares de memoria”, y las que él llama “sociedades primitivas”, donde no se requiere de estos mecanismos porque la memoria interactúa cotidianamente (ibídem: 8). Para Nora, los *lieux de memorie*, que funcionan en nuestra sociedad moderna, son necesarios cuando no existen ya los *milieux de memorie*, propios de lo que él llama “sociedades primitivas”, en las que estarían incluidos los pueblos indígenas (ibídem). Los “ambientes de memoria” harían referencia a los contextos sociales donde la memoria

forma parte de la cotidianidad, sin necesidad por tanto de refugiarse en “lugares de memoria”. Para Nora esta diferenciación tiene que ver con el plano simbólico en el que se mueven los primeros y el plano “real” de los segundos. No obstante, según su propia definición, considero que tanto los “lugares de memoria” como los “ambientes de memoria” pueden encontrarse, como veremos, en sociedades indígenas con mucha frecuencia. Nora, al diferenciar entre “lugares de memoria” y “ambientes de memoria” quiere mostrar la diferencia entre aquellos elementos donde se acumula un significado simbólico perteneciente al campo de la historia y los elementos que forman parte de una sociedad donde todavía tienen vigencia y, por tanto, están sometidos a los cambios derivados de la memoria viva, “transformadora”, que diría Le Goff.

En ese sentido, merece la pena recordar la terminología que definimos en el primer capítulo a partir de Le Goff (1991 [1977]): considero que la “memoria étnica” de los pueblos está conformada por su memoria colectiva (descripción y ordenación de los hechos con base en la tradición propia), el devenir histórico (los hechos históricos tal y como sucedieron) y la propia Historia (como disciplina científica que ordena esos hechos en base a un método). Le Goff (1991 [1977]) distingue por tanto entre la memoria colectiva y la historia. La primera basada en el mito, la oralidad y el prestigio de aquellos que la ostentan. La segunda, en el documento, la escritura y el prestigio del método científico. Además, en la primera, juega un papel esencial la “memoria creadora”, que permite la constante transformación en un vínculo permanente con el pasado que también muta incesantemente. Por su parte Eric Hobsbawm, en su texto sobre la invención de la tradición (2002 [1983]), distingue entre costumbre, rutina y tradición. La costumbre es algo vivo “motor y engranaje”, que está sometido al cambio, aunque esté vinculado a lo precedente. La rutina o convención, tiene una función técnica más que ideológica, cambia constantemente justificado por las necesidades. La tradición se reviste de invariabilidad, con alusiones a un pasado, real o inventado, que se repite. Tiene, además, un significado ritual o una función simbólica. Hobsbawm señala cómo el declive de la costumbre se transforma invariablemente en la tradición con la que habitualmente está relacionada. Para él, las “sociedades tradicionales” (que sería lo mismo que Pierre Nora llama “sociedades primitivas” [Nora, 1989]) se vinculan con la costumbre, mientras que la invención de tradiciones está más ligada a las sociedades modernas y fuertemente ligada a la justificación de los cambios sociales. Del análisis de estos tres historiadores podemos tomar algunas nociones que nos permitan definir el tipo de relaciones que mantienen los

pueblos con sus patrimonios: puede haber una relación donde domina la memoria creadora y otra donde se impone la historia.

Retomando la terminología propuesta por Hobsbawn, podríamos hablar de tres tipos de relaciones: de costumbre, de conocimiento práctico o de tradición. No obstante, teniendo en cuenta el análisis realizado del caso de Wirikuta, no parece posible ligar la costumbre a un tipo de sociedades y la tradición a otros. Más bien, debemos defender que cualquier sociedad puede tener relaciones de los tres tipos con sus patrimonios y que este tipo de relación es la que genera un rasgo distintivo dentro del patrimonio que debe definir cómo puede protegerse, conocerse y utilizarse. A continuación me propongo definir el patrimonio de acuerdo a las relaciones que toda sociedad puede tener con él.

Los patrimonios vinculados a la costumbre son aquellos que están sometidos a la transformación constante, dominados por la “memoria creadora”. El patrimonio del conocimiento práctico es el conjunto de saberes que permiten el desarrollo técnico o científico de los pueblos, y también se transforma constantemente. Por último, los patrimonios de la tradición pertenecen al campo de la historia. Los grupos humanos que los crearon, los significaron o los utilizaron ya no continúan entre nosotros y otros han recogido el testigo de su conservación, como un tributo o un testigo de su existencia y su trascendencia, o como herederos directos de estos, generando de esta forma un vínculo con el pasado.

Así pues, observamos que los patrimonios que viven en la costumbre o en los conocimientos prácticos están sometidos a un proceso de transformación constante, para mantenerlos hay, por tanto, que respetar ese aspecto y las condiciones sociales y culturales que hacen posible su existencia. La costumbre está sometida a la memoria creadora de los sujetos patrimoniales. Por su parte, los conocimientos prácticos, se sujetan al sentido común, a la utilidad, pero también a la crítica y a la caducidad, según las diferentes lógicas cosmológicas de los pueblos. En el tercer caso, el de los patrimonios que viven en la tradición, es la conservación de los mismos como depositarios de una serie de valores simbólicos lo que les da sentido. Estos patrimonios son fácilmente identificables con lo que Nora define como “lugares de memoria”. Voy a llamar patrimonios calientes a los primeros dos, ya que se encuentran en una ebullición constante, y denominaré patrimonios fríos a los que corresponden a la tradición, porque es donde se puede priorizar la conservación, la “congelación” de sus elementos. Los primeros requieren que avivemos el fuego para mantenerlos hirviendo y que los sabores sigan transformándose. Los segundos, deben ser conservados, con el fin de que duren el mayor tiempo posible.

Estos patrimonios “fríos” acumulan también un conjunto de representaciones que se transforman a medida que los grupos humanos los interpretan y reinterpretan, pero si bien estos significados se transforman, los significantes se mantienen lo más estáticos posibles, con el fin de que conserve su autenticidad a través de relaciones metonímicas. Los sujetos patrimoniales, en el caso de las relaciones frías, son de dos tipos: por un lado está el sujeto histórico, es decir, aquel que creó y dio su significado original al patrimonio; por otro lado, está el sujeto presente, el grupo que actualmente mantiene ese patrimonio como parte de un legado a conservar. En el caso de los patrimonios calientes, la autenticidad viene dada por el cambio constante, por su pervivencia en la memoria y en las costumbres. Su significante está en constante transformación, sometido a una memoria creadora que va y vuelve del pasado, transformándolo también. No se requiere de su conservación como tal, sino de garantizar las medidas que permiten a los pueblos su uso y disfrute. No sólo sus significantes se transforman, también lo hacen sus significados, aunque discursivamente se presentan como permanentes: es la costumbre, su uso, sus rituales, sus mitos, el recorrer una y otra vez el camino lo que le da forma. En este caso, el sujeto histórico y el presente son el mismo: hay un único sujeto patrimonial.

Es difícil hablar de frío y caliente sin referirnos a los trabajos de Durkheim y Levi-Strauss. Efectivamente, los términos están inspirados por la lectura de este último. Levi-Strauss consideraba que las sociedades frías eran aquellas donde el control de la demografía y la resistencia a la transformación de sus estructuras les llevaban a una estabilidad interna que interpretaba como estar “próximo al 0 de temperatura histórica” (Levi-Strauss, 1994 [1958]: 44). Las sociedades calientes por su parte serían aquellas que han atravesado la revolución neolítica y donde “se estimulan sin tregua entre castas y entre clases para extraer de allí el devenir y la energía”. Salvando las críticas a esta dicotomía, en la propuesta que presento no se trata de distinguir entre dos tipos de sociedades, sino en dos tipos de patrimonios que pueden estar presentes en cualquier sociedad. Así, los patrimonios fríos serían aquellos que viven en el campo de la historia, mientras los calientes, habitan en la costumbre y el conocimiento práctico de las sociedades. Estos patrimonios coexisten, y pueden cambiar su estado ante distintas coyunturas. Actualmente, los reconocimientos patrimoniales están planteados de forma que tienden a “enfriar” todos los patrimonios. El reto es poder dar instrumentos de protección que permitan a las sociedades mantener sus patrimonios calientes, de ser el caso.

7.3. Patrimonio de todos, patrimonio de nadie

Son diversos los actores que participan en un proceso de patrimonialización: los poderes políticos que tienen la facultad de oficializar patrimonios; los colectivos, instituciones o personas que se identifican con estos patrimonios; los sujetos patrimoniales, es decir, los grupos a los que pertenecen los patrimonios y con los que mantienen una relación de identidad. Llorenç Prats señala que, si bien en un plano abstracto los repertorios patrimoniales pueden ser “activados por cualquier agente social interesado en proponer una versión de la identidad y recabar adhesiones para la misma”, en la realidad, “no activa quien quiere, sino quien puede”, y en concreto, es el poder político fundamentalmente, tanto formal como informal (1997: 33). No obstante, considero que en este caso Prats identifica bajo el término de “activación” dos procesos diferentes: por un lado, la activación propiamente dicha, es decir, el proceso por el cual un bien pasa a ser definido como patrimonio y que puede ser realizado por cualquier agente social. Por el otro, la “oficialización” de ese patrimonio, es decir, el reconocimiento de dicho patrimonio por parte de las autoridades. Esta separación conceptual entre activación y oficialización de patrimonios tiene como objetivo discernir entre los procesos sociales que promueven la patrimonialización de determinados bienes y los procesos políticos y administrativos para obtener una categoría oficial. Los poderes políticos, al contrario de lo que plantea Prats no serían necesariamente “activadores” de patrimonio, sino simplemente “oficializadores” del mismo, aunque en determinados casos también pudiera ser parte de los activadores. Estos agentes activadores estarían conformados por un heterogéneo grupo que incluye los sujetos patrimoniales, sociedad civil organizada, científicos, ciudadanos en general, que a través de una serie de acciones de identificación, reconocimiento y difusión activan un patrimonio, bien por motivos identitarios o bien por motivos económicos. Una vez que el patrimonio está activado, se tiende a buscar algún tipo de oficialización del mismo.

Los agentes oficializadores de patrimonio consideran que en todo proceso de reconocimiento patrimonial es fundamental la identificación de los grupos involucrados, así como su participación en el proceso, para que “puedan compartir con el Estado Parte la responsabilidad del cuidado del bien y garantizar que se hace el uso adecuado del conocimiento local y se comprende la situación local relativa a las cuestiones de percepción y uso de los recursos” (Duncan, 2014: 55). No obstante, a pesar del reconocimiento y la búsqueda de participación de las partes involucradas, los poderes

políticos son quienes tienen el poder de oficializar el patrimonio. Actualmente, esta oficialización es la principal forma de legitimar patrimonios. En el caso de la UNESCO, son los Estados Parte quienes proponen el reconocimiento patrimonial del bien y por ello, el Estado es el agente principal en la denominación. Es decir, sería posible que un Estado presentara un bien a la lista de Patrimonio Mundial sin necesidad de contar con los grupos sociales vinculados a dicho bien. Sin embargo, no sería posible que se diera el caso contrario: ningún grupo social puede optar a que un bien patrimonial entre en la Lista Mundial sin el apoyo del Estado Parte. En el caso de los reconocimientos a nivel nacional, la iniciativa también depende de los poderes públicos y su intervención es decisiva.

Este papel protagonista del Estado, o de otros poderes políticos, relega a un papel secundario a los sujetos patrimoniales. De esta forma, el patrimonio se presenta como parte de una política cultural determinada, no como una herramienta para la realización de los derechos humanos de las comunidades. Es más, el estado o la institución oficializadora no se limita a reconocer la legitimidad de un patrimonio, sino que se apropia de éste, al considerarlo desde ese momento patrimonio federal o, en el caso de la UNESCO, de la Humanidad. El sujeto patrimonial, de esta forma, paradójicamente, al ver legitimado su patrimonio por estas instituciones, pierde su titularidad. Esta pérdida de titularidad no se produce sólo de forma simbólica, sino que implica la asunción de normas, reglamentos de uso y de conservación. Estas normas, además, se realizan sin considerar la relación del sujeto patrimonial con su patrimonio, lo que implica que con independencia de si se trata de una relación de tipo frío o caliente, la titularidad es trasladada a un organismo externo que regula cómo debe operar el patrimonio desde ese momento.

Si regresamos al caso de Wirikuta podremos observar las consecuencias de este proceso de patrimonialización, utilizando para ello las herramientas analíticas aquí propuestas: Wirikuta es un patrimonio activado desde, al menos, los años 90, a través de un proceso donde han participado los propios huicholes, sociedad civil organizada, investigadores sociales y actores mestizos, en su mayoría con una espiritualidad cercana al movimiento New Age. Este patrimonio dispone de un reconocimiento oficial: el de “Sitio Sagrado Natural” emitido por el estado de San Luis Potosí. Desde finales de los 90, la OSC Conservación Humana, A.C. ha solicitado además la oficialización de este patrimonio por la UNESCO, mediante la concesión de la categoría de Patrimonio de la Humanidad. En el año 2010, al otorgarse a unas mineras canadiense concesiones en la zona de Wirikuta, un amplio movimiento social, unificado bajo el Frente por la Defensa

de Wirikuta toma la iniciativa para que se produzca la oficialización de este patrimonio no sólo por la UNESCO, sino también por el gobierno mexicano, al que se solicita que reconozca este espacio como Reserva de la Biosfera. Al diferenciar entre “activación” y “oficialización” podemos destacar que la activación de Wirikuta como patrimonio se ha producido de forma ajena a los poderes políticos, mientras que la oficialización sigue dependiendo de que las instituciones públicas, nacionales e internacionales que disponen de una serie de “etiquetas” y “listas” para clasificar de acuerdo a ellas este patrimonio. En este caso, además, debemos considerar que el gobierno mexicano fue quien rompió los acuerdos alcanzados con los huicholes para la protección de sus sitios sagrados y quien concesionó las minas. Es decir, es agresor del santuario y, por tanto, el hecho de que los reconocimientos legales que podrían proporcionarle protección dependan de él es altamente irregular. Por tanto, siguiendo nuestro análisis, podemos afirmar que *Wirikuta ya es patrimonio*, con independencia de los reconocimientos oficiales que consiga. Es patrimonio por qué se trata un espacio sagrado que ocupa un lugar central en la cosmogonía *wixarika*, inserto en su sistema mitológico y ritual, en su costumbre, finalmente. Wirikuta comprende no sólo el espacio, sino el conjunto de prácticas relacionadas con él y de recursos naturales insertos en el mismo.

Al reconocer que existe un patrimonio activado también asumimos que distintos grupos mantienen una serie de relaciones e intereses sobre este patrimonio. La identificación de los grupos es fundamental para poder valorar si se trata de un patrimonio frío o caliente y diseñar las estrategias de protección del mismo. Las legislaciones internacionales y nacionales reconocen la importancia de tener en cuenta la participación “más amplia posible de la comunidad, el grupo o, si procede, los individuos interesados y con su consentimiento libre, previo e informado”⁵⁷ Este reconocimiento, que pretende ser democrático, tienen un efecto contrario desde mi punto de vista: el sujeto patrimonial es puesto en el mismo nivel que otros individuos o grupos interesados que no guardan relaciones de identidad con el patrimonio. Una vez más, debemos señalar la importancia de distinguir entre los grupos que mantienen una relación de identidad con los patrimonios y aquellos que han optado por identificarse con ellos, con el objetivo de otorgar un lugar prioritario en la definición de los patrimonios a los primeros, pero también en la gestión

⁵⁷ *Criterios de inscripción en la lista de Salvaguardia Urgente*, en <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=es&pg=000174> y *Criterios de inscripción en la lista Representativa*, en <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00173&lg=es> ambas consultadas el 27 de julio de 2015.

de los mismos. Los sujetos patrimoniales, finalmente, mantienen relaciones de identidad con estos patrimonios, mientras que el resto de actores establece relaciones de corte efímero, que no definen por tanto estos patrimonios.

En el caso de Wirikuta, por ejemplo, las relaciones entre huicholes y catorceños con respecto al patrimonio serían de identidad. Mientras que los aliados o los neorrurales establecen relaciones de identificación. Por otra parte, el Estado mexicano, las autoridades locales y estatales, así como las empresas, se convierten en actores de este proceso, al participar en la controversia patrimonial, pero tampoco deben ser quienes definan ni los alcances del patrimonio ni el tipo de gestión que debe hacerse de él. El patrimonio en este caso, se plantea en controversia, ya que las partes identitarias o identificadas con él, no comparten qué es ese patrimonio. Su activación, por tanto, se da en el conflicto. Para poder estabilizar esta controversia será necesario seguir un procedimiento de diálogo y de comprensión del otro, donde los sujetos patrimoniales ocupen el lugar principal.

Al ser el Estado un actor participante en la controversia, como concesionario de las minas, no debería poder ejercer como árbitro de la misma, ya que tiene intereses evidentes en que se produzca la explotación de las minas, de las que, por otra parte, es titular. Parece, por tanto, necesario que se ofrezca un proceso administrativo independiente donde los sujetos patrimoniales puedan solicitar la protección de sus patrimonios sin apelar a la discrecionalidad de los gobiernos. En este sentido, una visión del patrimonio como garante derechos de los pueblos implicaría que su reconocimiento debe venir dado por un proceso legal derivado de un poder judicial, no del ejecutivo o del legislativo, para mantener la división de poderes en la que se basa todo Estado de derecho. Así, el patrimonio pasaría de ser parte de la política cultural de un Estado a ser parte de los derechos culturales de los ciudadanos y de los pueblos que integran dicho Estado. De esta manera, la ley podría servir para defender los patrimonios cuando el Estado es una de las partes que pugnan por imponer su visión sobre este bien, a veces de forma agresiva.

El sujeto patrimonial es quien debe ejercer sus derechos culturales, no los patrimonios. Lo importante, por tanto, no sería la protección del bien, sino de los derechos de los sujetos patrimoniales a seguir disfrutando de los mismos. En el caso de los patrimonios calientes, hay pueblos con instituciones propias, que no necesariamente son las de los Estados nación, que deben ejercer su papel como sujeto patrimonial, mientras que en el de los patrimonios fríos, los grupos humanos que han heredado ese patrimonio

serían los nuevos sujetos patrimoniales, representados en este caso por las instituciones correspondientes.

Como sabemos, los Estados han ido creando etiquetas para la identificación de su patrimonio. En el caso mexicano contamos con patrimonios federales, estatales o municipales. Como ya hemos visto, la legislación mexicana presenta importantes lagunas a la hora de considerar el PCI. Ante la ausencia de una legislación específica que aborde el patrimonio integralmente, los pueblos indígenas han visto en la constitución mexicana y la legislación internacional de derechos humanos una vía para defender sus costumbres y tradiciones. No obstante, es evidente que, como tantas otras veces, la falta de una legislación adecuada para la defensa de sus costumbres y tradiciones es una forma de ignorar a los pueblos indígenas. El discurso multicultural dominante, por tanto, se queda en la superficie: mientras discursivamente el indígena y sus culturas son valorados positivamente por el Estado y sus instituciones, en la realidad social continúan ocupando una situación de marginación y pobreza. El modelo multiculturalista se presenta entonces como una ideología vacía, que presenta los patrimonios indígenas como elementos folclóricos, sin profundizar en las consecuencias de que en un Estado convivan diferentes formas de pensar el mundo. El modelo de patrimonio actual, inspirado en esa ideología multiculturalista, contribuye a negar al indígena: al nacionalizar o “mundializar” patrimonios de los pueblos indígenas, el “ser humano” en su conjunto o “los mexicanos” se convierten en los sujetos que ostentan el patrimonio, negando el sujeto patrimonial a los pueblos indígenas. En este sentido, considero que la propuesta que distingue patrimonios fríos y calientes puede devolver los patrimonios a sus verdaderos dueños. Al establecer el sujeto patrimonial y destacar la relación que este mantiene con el patrimonio, podemos interpretar en qué ocasiones el sujeto patrimonial es un grupo vivo y que mantiene el patrimonio en su costumbre o en su práctica cotidiana, y en qué ocasiones el sujeto patrimonial pertenece al orden de la historia. En el primer caso, el patrimonio debe ser reconocido como parte del bagaje patrimonial de un pueblo determinado. En el segundo caso, debemos señalar a los “herederos”, representados casi siempre por Estados u otras instituciones. En este caso, la misma humanidad podría ser interpretada como la “heredera” de ciertos patrimonios de especial carga simbólica. Así, el “Patrimonio de los Pueblos” podría convivir con patrimonios nacionales o “de la Humanidad”. En este caso, Wirikuta podría ser considerado “Patrimonio del Pueblo *Wixarika*”. Al reconocer ese patrimonio con su verdadero sujeto, se podrían promover planes de manejo que se basen en el respeto a la autodeterminación y a las costumbres de los pueblos. En el caso de

Wirikuta, por ejemplo, se deberían considerar los aspectos que los *wixaritari* identifican como prioritarios: 1) el saqueo del peyote, 2) el saqueo de las ofrendas, 3) garantizar el derecho de paso por los ejidos privados, 3) evitar la explotación de recursos que pueda afectar las condiciones ecológicas del espacio. Ahora bien, otras propuestas de gestión: como actividades para la difusión del patrimonio, la elaboración de un modelo de turismo sustentable o la creación de un plan que permita el consumo mestizo del peyote, no parecen formar parte del concepto patrimonial de los huicholes, sino más bien de un entorno mestizo muy interesado en explotar el peyote y Wirikuta como atractivo turístico. En el caso Wirikuta, el peyote se presenta como un elemento clave y es un buen ejemplo para observar cómo el concepto actual de patrimonio tiende a eliminar a los sujetos patrimoniales, alterando la relación que estos mantienen con sus patrimonios. Observamos en este caso como los aliados mestizos de los *wixaritari* consideran que, de forma conjunta con Wirikuta, el peyote es Patrimonio de la Humanidad. No obstante, los huicholes no son partidarios de que cualquier persona pueda consumir peyote. De hecho, la legislación mexicana prohíbe este consumo a cualquier persona, con excepción de los pueblos indígenas con una relación ancestral y religiosa con este cactus. Los neorrurales y seguidores de la Nueva Era se posicionan claramente en contra de esta ley, y solicitan que el consumo y transportación del peyote no esté penalizado. En la visión integral de patrimonio que nosotros proponemos, sin duda, el peyote que nace en Wirikuta sería parte del patrimonio del pueblo *wixarika* y, por tanto, deben ser ellos quienes establezcan las normas de uso del mismo. No obstante, para todos aquellos que no son *wixaritari*, además, existe otra legislación que prohíbe su uso y transportación. En caso de que haya personas, por distintos motivos, interesadas en su consumo, tal vez deberían buscar otros espacios donde cultivarlo y tomarlo, siempre que la ley lo permita o, en todo caso, de forma ajena a la ley. Los huicholes, además, deberían guardar para sí mismos la posibilidad de invitar a mestizos a sus ceremonias, a participar de su costumbre, y regular que actividades se pueden llevar a cabo y cuáles no en el territorio sagrado de Wirikuta. Especialmente, será importante que indiquen cómo deben gestionarse las actividades que no se incorporan *al costumbre*, como las ceremonias diseñadas para *teiwarixi*, dirigidas por huicholes.

Una visión integral del patrimonio incluye también los recursos productivos de la zona. En este caso, esos recursos son la tierra y las minas. La tierra está en manos de los ejidatarios catorceños y las minas, como ya hemos visto, es patrimonio federal. Los ejidatarios catorceños mantienen también relaciones de identidad con su tierra y, por

tanto, un patrimonio equilibrado debe otorgar a su visión de la misma un lugar simétrico con respecto a la visión de los huicholes. La tierra, para ellos, es productiva principalmente, tiene una finalidad agrícola, a pesar de la dureza del clima, que no permite obtener grandes cosechas. Este es el motivo por el que algunas tomateras hayan tomado estos espacios para intentar poner un modelo enormemente agresivo, que acaba con la tierra.

Las líneas rojas deben venir marcadas por aquello que es norma en derecho: mi libertad acaba donde empieza la libertad del otro. Es decir, en un estado de convivencia no es posible realizar actividades que pongan en peligro las formas de vida de los otros, pero ¿cuáles son las líneas rojas?, ¿cómo establecerlas cuándo los grupos que definen el patrimonio tienen conceptos tan diferentes de la tierra, del espacio, de los recursos? Para ello sería necesario establecer una serie de premisas que regulen esas relaciones entre los sujetos patrimoniales y otros actores, tal y como hemos venido explicando a lo largo del texto.

En primer lugar, es necesario reconocer a los sujetos patrimoniales, que serán quienes deban establecer, con base en su costumbre o tradición el tipo de relación que debe darse con el patrimonio. Esto puede significar, por ejemplo, que un patrimonio no pueda ser sometido a una explotación turística o que deba regularse o prohibirse las visitas por parte de visitantes. En segundo lugar, cualquier medida que implique una destrucción de una parte del patrimonio o ponga en riesgo la misma, deberá ser cuidadosamente estudiada. En caso de duda, siempre debe prevalecer la medida más conservacionista. Por último, en temas patrimoniales, lo comunitario prevalece sobre lo individual. La elaboración de normativas específicas para cada caso, que otorguen derechos de uso, podría abrir una vía para compartir patrimonios, sin perjudicar las tenencias individuales.

Así, en el caso de Wirikuta, si siguiéramos estas sencillas normas para estabilización de controversias, se tendría que comenzar por reconocer como sujetos patrimoniales a los huicholes y los catorceños. Del mismo modo, ante la polémica de las minas, teniendo en cuenta que se trata de un modelo extractivo que puede poner en riesgo Wirikuta, debería optarse por no permitir la ejecución de las concesiones. En este sentido, si bien los partidarios de las minas alegan que su explotación no afectaría a Wirikuta, ni al peyote, los huicholes no lo consideran así. Según su discurso de defensa de Wirikuta, que Liffman (2013) describe dentro de la cosmopolítica, los propios ancestros están avisando del riesgo que corre este santuario. Los argumentos científicos elaborados por expertos pueden ser contradictorios, ya que los hay en favor de las minas y en contra de

las mismas, pero en este caso, debe prevalecer el argumento autóctono indígena sobre cualquier otra consideración, avalado por *el costumbre* huichol, por su concepción del espacio y del universo, así como por la relación con los ancestros que requiere del cuidado y mantenimiento de Wirikuta. Este argumento, finalmente, es el que hace que Wirikuta sea patrimonio y, por tanto no puede ser rebatido con informes de expertos.

Por último, considero que los derechos de los huicholes como pueblo deben prevalecer sobre los derechos de los catorceños como dueños individuales. No obstante, y como bien señalo, sería posible, justo y necesario promover acuerdos que permitan a través de concesiones de derechos de paso para los huicholes y de usos de tierra para los catorceños, establecer formas de uso compartidos lo más beneficiosas posibles para ambos grupos.

Propongo, por tanto, que el sujeto patrimonial y la relación del mismo con su patrimonio sea el elemento a salvaguardar en los patrimonios calientes. En los patrimonios fríos, sin embargo, el enfoque debe ser diferente, y el bien patrimonializado debe ocupar el lugar central en la estrategia de conservación. En el primer caso, el patrimonio pertenecería al sujeto patrimonial identitario. En el segundo caso, el patrimonio sería tutelado por las instituciones y los pueblos herederos del mismo. En ambos casos, la patrimonialidad del bien la otorgarían los agentes sociales que lo activan. Mientras, las instituciones que emiten los reconocimientos solamente se encargarían de hacerlos “oficiales”, como una forma de reconocer y apoyar en su protección. Ahora bien, el proceso de oficialización debería darse mediante un reconocimiento administrativo, tutelado por los poderes judiciales pertinentes, no por medidas políticas arbitrarias. El patrimonio, concebido como una herramienta que contribuya a los pueblos a vivir de la forma que quieren vivir implica, por tanto, que otros agentes, no las autoridades políticas, garanticen la posibilidad de reconocer patrimonios que ya han sido activados por agentes sociales ajenos al poder oficial.

7.4. Patrimonio, comercio y ciencias sociales

El patrimonio, señala Prats, “da prestigio e incluso dinero, es un valor socialmente reconocido y bastante seguro” (1997: 81), tanto que las lógicas de activación actual han dejado en segundo lugar los criterios identitarios en favor de otros turístico-comerciales. En este tipo de patrimonio “los referentes activados y los significados conferidos no responden ya a los diversos *nosotros del nosotros*, que pueden representar las distintas

versiones ideológicas de la identidad, sino al (sin los) *nosotros de los otros*, es decir, a la imagen externa y a menudo estereotipada que se tiene de nuestra identidad (de los protagonistas)” (ibídem: 42). Esta situación, es muy evidente en el caso de Wirikuta, donde la imagen estereotipada del huichol (capítulo 4) se presenta como un atractivo turístico más. Es más, los propios huicholes han sido informados por sus aliados de la ventaja que supone la amplia difusión de este estereotipo. En la estrategia del Frente, el uso de dicha imagen es frecuente y se anima a los huicholes a asumirla y difundirla, como la mejor forma de obtener apoyos para Wirikuta.

Curiosamente, en su intento por oponerse a la ideológica neoliberal, el Frente ha adoptado estrategias que favorecen el desarrollo de dicha ideología en la sociedad *wixarika*. Desde mi punto de vista, una legislación patrimonial que recoja las bases que he esbozado permitiría a los huicholes disfrutar de su patrimonio sin necesidad de adoptar este tipo de estrategias desarrollistas y neoliberales, simplemente reivindicando su derecho ancestral a esta tierra y sus vínculos ligados a la costumbre. Así, debería priorizarse la visión interna del patrimonio sobre la externa, atendiendo a las propias costumbres y leyes ancestrales de las comunidades. No podemos, por tanto, olvidarnos de que Wirikuta es un santuario y como tal debe ser abordado por aquellos que queremos visitarlo, aceptando las normas que nos impongan. Un caso diferente sería el de los catorceños, que mantienen otro tipo de relación con el espacio. Ellos están en su derecho de utilizarlo agrícolamente, como han venido haciendo. Incluso están en su derecho de reivindicar una explotación minera. El problema aquí radica en que esa explotación puede afectar de forma irreversible al santuario huichol. Este riesgo es suficientemente alto para que sea considerado por encima de otros factores y se priorice por tanto el mantenimiento del espacio sobre la implantación de una actividad minera de consecuencias impredecibles. Si el argumento huichol para que no haya explotación es de tipo religioso y está plenamente fundamentado en una costumbre reconocida y documentada, ese argumento debe prevalecer. Ahora bien, si el argumento huichol para que no haya explotación es de tipo ecológico, entonces una comisión de expertos independientes deberán presentar sus alegatos con el fin de que huicholes y catorceños tomen su decisión de forma informada. Ambos deben respetar la capacidad de veto de los otros para realizar transformaciones profundas. Por ejemplo, si de pronto los huicholes quisieran acaparar el uso de la leña o del agua, los catorceños podrían negarse de igual forma. Hay casos complejos, como el alquiler de los ejidos para grupos turísticos, ¿qué hacer en ese caso? Parece evidente que los ejidatarios podrán hacer uso de sus tierras,

ahora bien, no está tan claro que puedan hacer uso del peyote, aunque crezca en estas. Podríamos hablar por tanto, de derechos de paso y derechos sobre el peyote, que mantendrían prioridad sobre los derechos de tierra. Esto no es tan extraño, si observamos por ejemplo que la mayoría de los Estados reconocen las propiedades privadas, pero reservan algunos recursos para su uso exclusivo (por ejemplo, los minerales). Si se elimina el peyote de la ecuación, parece poco probable que grupos de turistas viajen cientos de kilómetros para acampar en un pedazo de desierto. ¿Y qué sucede con los lugares sagrados que se encuentran dentro de ejidos? Deberán ser los huicholes quienes decidan cómo se pueden visitar o si se puede hacer.

Sobre numerosos bienes Patrimonio de la Humanidad se imponen medidas restrictivas para que los turistas puedan visitarlos. No es extraño que en algunas iglesias católicas, por ejemplo, se especifique que tipo de vestimenta se requiere para entrar y se niegue el paso a los turistas durante las misas. De igual forma, hay espacios sagrados reservados solo a los fieles o incluso a los sacerdotes. A pesar de ser reconocidos como patrimonios oficiales, la iglesia conserva sobre ellos el poder de gestión y los turistas deben respetar sus normas si requieren conocerlos. De igual forma, uno puede acercarse al Palacio Nacional de México y encontrarse que no es posible visitar sus impresionantes murales debido a que hay una visita de un dignatario extranjero y, por tanto, será utilizado por las autoridades. Sin duda, dar normas sobre un espacio abierto como Wirikuta es más complejo y vigilar para que se cumplan mucho más, pero se pueden establecer y apelar al menos a la buena voluntad de los visitantes para que se lleven a cabo. Es importante que los huicholes hagan saber a los mestizos cómo consideran ellos que alguien debe comportarse en Wirikuta. Ahora mismo, algunos neorrurales han adoptado este papel y son ellos quienes indican a los turistas quién puede y quién no puede comer peyote, o en qué condiciones debe hacerse. Estas reglas, en el caso de los patrimonios calientes, irán transformándose y adecuándose, ya que el patrimonio también lo hace. Ante la falta de otros referentes sobre los usos de Wirikuta, muchos turistas de buena voluntad pueden considerar que no están atentando contra el costumbre *wixaritari* si siguen las reglas de los neorrurales. Por supuesto, además de que los sujetos patrimoniales deben elaborar una regla sobre los usos de Wirikuta, también es necesario llevar a cabo entre la población mestiza una educación basada en el respeto al otro. Sin duda, las medidas fiscalizadoras y represivas nunca conseguirán que estas políticas de regulación de distintos patrimonios tengan éxito.

De esta forma, la lógica identitaria-ideológica primaria sobre la turística-comercial: es decir, el patrimonio como garante de los derechos humanos debería primar sobre el patrimonio como motor del desarrollo económico. Del mismo modo, debe prevalecer la visión del sujeto patrimonial sobre el patrimonio por encima de las apropiaciones realizadas por otros grupos e instituciones. Esto, sin duda, supondría un reto en especial para los grupos pertenecientes a la cultura occidental, que tendrían que renunciar a dos potenciales motores económicos: la explotación turística sin control de Wirikuta y, sobre todo, del peyote, y la explotación de los recursos minerales subterráneos. Se podría argumentar, por tanto, que se atenta contra el derecho al desarrollo de los habitantes de la zona. No obstante, dicho derecho como vimos en el capítulo 3, fortalece más bien los argumentos de los huicholes, al destacar la importancia de la libre determinación de los pueblos y de la sostenibilidad ecológica del desarrollo. El modelo de explotación minero que se propone, si bien utiliza discursivamente el adjetivo “sostenible” no propone medidas concretas que garanticen el equilibrio del espacio. Ante la imposibilidad de llevar a cabo este proyecto, se produce una enorme impotencia entre los partidarios de la minería, que lo consideran un modelo legítimo de desarrollo. Pero los neorrurales deben afrontar también la imposibilidad de aumentar la presión turística, así como la necesidad de que sean los propios huicholes los que definan como se relacionaran los turistas con este espacio. Igualmente, deberán atender a los deseos de los catorceños a definir el modelo de ciudad que quieren, lo que podría significar un choque con la categoría de Pueblo Mágico y el turismo promovido por estos neorrurales.

No quisiera concluir este texto sin reivindicar el papel de las Ciencias Sociales como parte esencial en un modelo patrimonial menos etnocéntrico y cuya base sea el respeto al otro. Creo firmemente que nuestras disciplinas tienen mucho que aportar, como mediadores y traductores de las distintas cosmologías y culturas que pueblan el mundo. Igualmente, es nuestro deber registrar y documentar los patrimonios, ya que finalmente, ese conocimiento, como reivindica Prats (1997: 63) es lo que podemos aspirar a conservar y a transmitir.

Conclusiones

Esta tesis se abrió con una hipótesis: la noción de patrimonio, en su formulación actual, es insuficiente para proteger los derechos culturales de los pueblos del mundo. Sus principios clasificatorios no representan la realidad interna de los propios patrimonios. Más aún, sus objetivos conservacionistas pueden contribuir a la desaparición de los mismos elementos patrimoniales. En buena medida esto puede deberse a que los procesos políticos existentes para la protección de los patrimonios tienen como objetivo la legitimización de los Estados nación y el desarrollo económico, por encima de la defensa de los derechos de los pueblos. Sin embargo, a pesar de las deficiencias de dicho término, es evidente que éste es empleado frecuentemente por los pueblos indígenas para defender lo que consideran que es suyo, por lo tanto, se trata de una herramienta que de alguna forma consideran útil e, incluso, válida y representativa.

Tomando como punto de partida la tesis de Prats (1997) consideramos que el corpus de los elementos patrimonializables es amplísimo, pero solamente algunos de ellos se activan: bien por criterios identitarios o bien por criterios económicos. El criterio identitario lo he identificado de forma más amplia con la defensa de los derechos humanos, mientras que el criterio económico lo encontramos vinculado con el desarrollo sustentable. Ambos discursos, el de los derechos humanos y el del desarrollo sustentable, son actualmente hegemónicos en los estados liberales y en las instituciones internacionales. Así, los primeros tres capítulos se dedicaron a analizar conceptual y legalmente tres términos fundamentales: patrimonio, derechos humanos y desarrollo. Específicamente, estos dos últimos, se analizaron en su relación con el patrimonio.

Este primer análisis nos permitió observar que en el campo del patrimonio se ha vivido una transformación del concepto, lo que llamo “revolución patrimonial”. Esta revolución tiene dos causales: la influencia del concepto antropológico de cultura, que lleva a considerar su vertiente inmaterial; y la ideología multiculturalista, que considera que todas las culturas son igualmente dignas. Estos dos aspectos conllevan la necesidad de que los patrimonios sean representativos de la diversidad del mundo y sus formas culturales, revolucionando el concepto materialista y esteticista hasta entonces vigente. Paralelamente, el crecimiento del turismo ha provocado un interés creciente del público por acceder a estos patrimonios, convirtiendo el patrimonio en motor del desarrollo económico.

La obtención de reconocimientos patrimoniales se ha consolidado como una estrategia importante para la defensa de los legados, que los mismos pueblos consideran pueden estar en peligro. Pero, al mismo tiempo, estos reconocimientos permiten al poder político contar con un importante instrumento de legitimización de los Estados y una herramienta para imponer modelos de desarrollo económico basado en el turismo. Prats señala que, con respecto a los patrimonios, “no activa quien quiere, sino quien puede” (1997:33) y, si bien considera que la sociedad civil y los poderes alternativos pueden participar en estas activaciones, para él, son los poderes políticos constituidos (fundamentalmente el Estado) los grandes activadores de patrimonio. En el caso de Wirikuta esto es muy evidente. No obstante, considero que actualmente el término patrimonio no hace referencia exclusivamente a una categoría legal, sino que se refiere a los elementos que un pueblo considera como propios y que definen su propia existencia, diferenciada del resto de los grupos humanos. Así, en agosto de 2015, en la recién creada página web del Consejo Regional Wixárika (una asociación conformada por las autoridades huicholas) se declara que el pueblo *wixarika* “lucha por sus patrimonios, legados de sus ancestros”⁵⁸. Es decir, llama la atención que ellos mismos definen qué es su patrimonio y no requieren de una autoridad externa que lo haga. Sin embargo, estas mismas autoridades *wixarikas* solicitan al estado que proteja estos patrimonios reconociéndolos como “Reserva de la Biosfera” y presentándolo para “Patrimonio de la Humanidad” ante la UNESCO. Es decir, solicitan que los “oficialice”. De esta forma, en contraste con Prats (1997) propongo distinguir entre el proceso de activación de patrimonios y el de oficialización de los mismos. En el primero, distintos agentes identifican y reconocen una serie de rasgos como patrimonio; en el segundo, autoridades políticas con poder para hacerlo, otorgan una categoría oficial a esos patrimonios. Esta diferenciación permite sostener que los patrimonios existen sin necesidad de su reconocimiento oficial por las autoridades, sino como realidades sociales construidas por grupos humanos que mantienen relaciones de identidad con las mismas. Su uso y disfrute es, por tanto, un derecho en sí mismo y no requiere de ninguna oficialización para que lo sea.

Esta patrimonialización abarca casi cualquier aspecto de la existencia humana. Esos patrimonios en potencia pueden, por tanto, ser activados en cualquier momento, normalmente ante una influencia o agresión externa ya que, los patrimonios se definen de

⁵⁸ En <http://www.consejoregionalwixarika.org/>. Consultada el 26 de agosto de 2015.

cara a los otros. La activación supone una selección de aspectos y, por tanto, una construcción. Esta construcción, en el modelo de patrimonio vigente, se realiza de acuerdo a criterios impuestos por las distintas instituciones oficializadoras de patrimonios. Ahora bien, en el modelo que yo planteo, considero que deben ser los criterios internos de los distintos pueblos los que definan sus propios patrimonios. Si tomamos en cuenta estos criterios, las categorías de “material” e “inmaterial, “cultural” y “natural” dejan de tener sentido, habida cuenta de que no son universales, sino concepciones procedentes de la cultura occidental. No obstante, incluso dentro de esta cultura, presentan importantes limitaciones para definir patrimonios complejos, donde es difícil establecer las continuidades y discontinuidades entre dichas categorías.

La construcción de un patrimonio por los grupos que lo ostentan se produce como una “controversia”, en el sentido de Latour (2008 [2005]), que debe ser resuelta por los grupos, instituciones e individuos que participan en ella, a través, por tanto, de sus propios criterios y formas de ver el mundo y concebir dichos patrimonios. Ahora bien, aunque en la controversia participan numerosos sujetos, desde mi punto de vista, sólo los “sujetos patrimoniales” pueden definir los patrimonios y participar en la toma de decisión sobre los mismos. Tomando como referencia las definiciones sobre “identidad” e “identificación” de Z. Bauman (2005) considero que los sujetos patrimoniales son aquellos individuos y grupos que tienen una relación de identidad con los patrimonios. Además, existen otros sujetos participantes, aquellos que mantienen relaciones de identificación y/o intereses en los patrimonios, tratando de apropiarse de ellos y redefinirlos. No obstante, estos grupos no definen los patrimonios. Esta diferenciación tiene como objetivo definir los patrimonios con base en sus sujetos patrimoniales y otorgarles a los mismos un papel decisivo a la hora de definirlos y decidir sobre sus usos y disfrute.

Como señalamos anteriormente, las categorías actuales de patrimonio no aportan ninguna información relevante sobre los mismos e, incluso, contribuyen a generar confusión acerca del significado de los patrimonios para los sujetos patrimoniales. Sin embargo, es fácil ver que existen distintas modalidades de patrimonios: no es lo mismo un monumento creado hace miles de años por un grupo humano que ya no existe como tal, que Wirikuta, un patrimonio actualmente en uso por otro grupo humano, cuya existencia depende en alguna medida de dicho patrimonio. Así pues, ¿cuál es el rasgo distintivo que nos permite disponer de categorías relevantes en el patrimonio, con el fin de contribuir a un análisis más certero de los mismos y a la subsistencia de los grupos

humanos actuales? Según mi propuesta, no se trata de clasificar patrimonios, sino de analizar las relaciones que los grupos humanos mantienen con esos patrimonios.

Así, propongo un nuevo modelo de análisis basado en lo que he llamado patrimonios fríos y calientes, donde la relación del sujeto con el patrimonio defina las acciones a tomar para su protección. Los patrimonios fríos son aquellos en los que el sujeto patrimonial tiene una relación con ellos de tradición o historia. Los patrimonios calientes son aquellos que viven en la costumbre o en el conocimiento práctico de los pueblos. Estas definiciones están basadas en los textos de Nora (1989), Le Goff (1991 [1977]) y Hobsbawm (2002 [1983]). Los patrimonios fríos mantienen una relación histórica con los sujetos patrimoniales. Los grupos que los crearon ya no existen como tales y otros han recogido el testigo de su mantenimiento. Viven por tanto en la tradición, como espacios que acumulan la memoria de los pueblos, un tributo a un conocimiento pasado, cargados de simbolismo y refuncionalizados según las necesidades de los grupos humanos actuales. Los patrimonios calientes, por su parte, son patrimonios que viven en la memoria creadora de los pueblos, sometidos a la transformación constante, vinculados a un pasado que cambia a través del mito. También son aquellos regidos por la practicidad de la cotidianidad, del sentido común y los usos prácticos. Los patrimonios fríos, por tanto, requieren de planes de manejo que incluyan la conservación de los significantes, aunque los significados son cambiantes. Los patrimonios calientes, sin embargo, además de significados cambiantes, disponen de significantes en transformación constante. Es por ello necesario centrar los planes de manejo en la posibilidad de que las relaciones que se establecen con ellos puedan continuar generándose y transformándose, en que los sujetos patrimoniales puedan continuar disfrutando de dichos patrimonios.

Las autoridades deben garantizar el ejercicio de los derechos culturales de los sujetos, aunque las estrategias deberán variar según el tipo de patrimonio que se trate. Los patrimonios fríos, por tanto, pueden continuar siendo patrimonios de las naciones o, incluso, de la humanidad, destacando los sujetos patrimoniales presentes que velan por ellos y su papel simbólico como legado de un pasado histórico. Pero en el caso de los patrimonios calientes, estos patrimonios deberán ser considerados de los pueblos del mundo, reconociendo por su nombre a los sujetos patrimoniales que los disfrutaban y que deben ejercer esa titularidad: es decir, Wirikuta es patrimonio de los *wixaritari* y como tal debería ser reconocido por las autoridades. Además, este espacio son tierras ejidales, con lo que hay otro tipo de propietarios implicados con los que habrá que establecer consensos. Así, los sujetos no serían eliminados por etiquetas genéricas que anulan el

papel de los pueblos; por el contrario, se podrían respetar criterios internos para el reconocimiento de los mismos, cuya finalidad última no tendría que ser la explotación turística. Esto implica también, que los recursos materiales económicos (como minas o ríos) deberán ser considerados parte de esos patrimonios.

Esta situación podría llevar a nuevas paradojas, especialmente en el caso de patrimonios incómodos, donde ciertas costumbres o prácticas entrarán en conflicto con los derechos humanos reconocidos por la ONU o con las legislaciones nacionales. Sin duda, estos conflictos deben ser objeto de reflexión. La UNESCO por su parte considera que el límite de cualquier reconocimiento patrimonial viene señalado precisamente por el respeto a los derechos humanos, es decir, ningún patrimonio puede ser tal cuando atenta contra la vida, la dignidad o la integridad de las persona. No obstante, en este planteamiento de patrimonios fríos y calientes, la categoría de patrimonio frío podría permitir que ciertos patrimonios incómodos, por ejemplo, los campos de exterminio nazis, fueran reconocidos y protegidos con significados totalmente diferentes: para recordar el horror vivido y honrar la memoria de las víctimas de dicho exterminio.

El reto, desde nuestro punto de vista, es reconocer y proteger patrimonios calientes sin convertirlos en fríos, es decir, como evitar que ese reconocimiento oficial los descontextualice y los cosifique. En este sentido es preciso preguntarnos, ¿cómo podríamos conseguir que la categoría patrimonial sirva para que los grupos que crearon ese patrimonio puedan seguir haciendo uso de él como un elemento más de su cultura? La propuesta que hemos ido desglosando a lo largo de estos siete capítulos quiere ofrecer un punto de partida para ello, evitando que el patrimonio continúe siendo un medio de colonización y de la política cultural estatal; priorizando los usos de los distintos grupos humanos en el ejercicio de sus derechos culturales, por encima de los intereses mercantilistas.

Las controversias patrimoniales no sólo están conformadas de los sujetos patrimoniales, sino que en ellas participan otros grupos, individuos e instituciones que mantienen relaciones asimétricas con ese patrimonio: Organizaciones No-Gubernamentales (en México conocidas como Organizaciones de la Sociedad Civil [OSC]), empresas con intereses económicos en la explotación de recursos materiales, individuos que se identifican con esos patrimonios como una forma de pertenecer a comunidades “de carnaval”, como les denomina Bauman (2001). Cada uno de ellos, con intereses muy diferentes. En este sentido, considero importante para el caso mexicano tener en cuenta la clasificación para las OSC que propongo en el capítulo tres, que permite

diferenciar entre aquellas organizaciones que tienen principalmente objetivos económicos o aquellas cuyos objetivos son políticos. Las OSC, como actores organizados de la población civil, son fundamentales para el éxito de reivindicaciones sociales. Además, especialmente en el caso de México, su papel como contrapeso del Estado y sus instituciones es fundamental. No obstante, en su afán por obtener resultados a veces ocupan lugares que no les corresponden. En este caso, de igual forma que las OSC no deben fungir como empresas privadas, tampoco pueden desplazar a las Ciencias Sociales, que también deben tener su función, registrando, documentado y explicando las diferentes realidades sociales. La confusión entre activismo y negocio, y activismo y ciencia tiene importantes consecuencias que afectan principalmente a la legitimidad de las causas que estas OSC defienden. En el primer caso, provoca desconfianza, al existir instituciones y personas que lucran con fondos destinados a otros fines. El ejercicio de un asesor profesional, perfectamente legítimo y necesario, no debe confundirse con el de un activista. En el segundo caso, contribuyen a generar confusión al presentar como verdades científicas argumentos de otro tipo, lo que puede restar credibilidad a las reivindicaciones. Ambos casos se producen por una escasa profesionalización del sector, que vive de un fuerte intrusismo profesional.

Con respecto a los individuos que se identifican con los patrimonios, es importante considerar las nuevas espiritualidades y estilos de vida provenientes de los grupos contraculturales de la sociedad occidental. Sin duda, en el ejemplo analizado de Wirikuta, el movimiento New Age y los neorrurales que se han trasladado a la zona son claves para comprender la controversia. Esta diversidad de actores no debe evitar que los sujetos patrimoniales sean quienes a través del diálogo ofrezcan los modelos de estabilización y gestión del patrimonio. El resto de los participantes son sujetos secundarios, que deberán aceptar los acuerdos entre sujetos patrimoniales, así como las normas de uso de los patrimonios.

Ahora bien, ¿cómo definir quiénes son los sujetos patrimoniales?, más aun, ¿cómo deben participar estos sujetos a la hora de dialogar para estabilizar la controversia? Casi siempre los sujetos patrimoniales son contradictorios, cuentan con numerosos actores y hay intereses diferenciados. Así, cada grupo de sujetos patrimoniales son, por tanto, controversias en sí mismas que deben estabilizarse previamente para poder participar en el diálogo con otros sujetos. Para ellos, y con el fin de mantener una visión lo más diversa posible, estos actores deben resolver previamente esta situación, a través de sus usos y costumbres y nombrar ellos mismos a los participantes en estos procesos de diálogo y

acuerdo. No obstante, el diálogo no siempre se da en una mesa de negociación; también se produce a través de la cotidianidad y del uso compartido de los espacios, donde se pueden producir mecanismos de estabilización no esperados. En estos procesos de estabilización es importante que las ciencias sociales reivindiquen su papel, aportando en el registro, la documentación y la elaboración de propuestas. Igualmente, las autoridades deben garantizar el cumplimiento y la financiación de los planes de manejo, así como una legislación que permita la existencia de diversos usos sobre un mismo espacio, compartiendo titularidades. Estos derechos de uso pueden permitir que, por ejemplo, se garantice el paso a los huicholes en determinados ejidos para poder acceder a sus lugares sagrados, sin atentar contra el uso agrícola o ganadero de la tierra de los ejidatarios. Estos usos compartidos, que durante mucho tiempo existieron en la práctica, pueden conllevar a la estabilización de una controversia que, finalmente siempre implicará la construcción de un nuevo mundo común compartido.

De forma resumida, podríamos observar que un proceso de activación y reconocimiento patrimonial vendría dado por el siguiente esquema:

1) Se produce una activación patrimonial, al poner de relieve un rasgo del repertorio patrimonializable. Los criterios para la activación pueden ser de corte identitario y/o económico (Prats, 1997). Esta activación patrimonial puede darse por parte de numerosos agentes sociales: sociedad civil organizada, instituciones, los pueblos donde se generan los patrimonios, etc.

2) Al activarse un patrimonio, se genera una controversia, donde los actores involucrados se relacionan a través de un conjunto de estrategias (discursos y acciones) con el fin de obtener la definición del bien a proteger.

3) Para estabilizar la controversia es imprescindible reconocer quienes son los sujetos patrimoniales, es decir, los grupos que mantienen relaciones de identidad con el patrimonio, y qué otros actores están involucrados en la controversia, a partir de procesos de identificación y apropiación. Los sujetos patrimoniales son quienes deben resolver los términos de la controversia.

4) A través del diálogo entre los sujetos patrimoniales, y de la labor de registro y ordenación por parte de los expertos sociales, se genera un proyecto sobre el patrimonio donde se explicita la propuesta de mantenimiento o explotación de dicho patrimonio (plan de manejo). Para ello, se parte de la división entre patrimonios calientes, donde los planes de manejo estarán encaminados a mantener las relaciones en torno al bien, y fríos, que estarán destinados principalmente a su conservación.

5) El plan de manejo debe considerar la exposición del bien a personas ajenas a los grupos identitarios. Esto significa que se deben hacer explícitas las normas de contacto con este patrimonio, incluso si eso significa negar el uso de los mismos a grupos externos o minimizar este contacto.

6) En este proceso, los sujetos patrimoniales pueden requerir que haya un reconocimiento oficial del patrimonio en cuestión. Los Estados deben garantizar que el acceso a estos reconocimientos y protecciones se den a través de procesos administrativos y/o legales independientes amparados en los derechos culturales de los pueblos. De esta forma las autoridades políticas dejarían de tener el poder arbitrario de decidir qué es y qué no es patrimonio.

7) Sin embargo, las autoridades políticas deben garantizar que los sujetos patrimoniales cuenten con recursos para poder elaborar sus planes de manejo, así como que estos puedan llevarse a cabo. Igualmente, las leyes deben reconocer la posibilidad de que existan “derechos de uso”, de forma que grupos humanos puedan ver garantizado su derecho a realizar determinadas prácticas en espacios cuya titularidad corresponda a otros individuos o colectividades.

8) En lugar de una clasificación basada en dicotomías occidentales (natural/cultural y material/inmaterial) que no sirven para analizar los patrimonios y protegerlos, se propone unos elementos de análisis basados en la relación del sujeto con su patrimonio. Así, los patrimonios calientes serán aquellos que viven en la costumbre de los pueblos. Los patrimonios fríos, por su parte, pertenecen al campo de la tradición y la historia. Con base en esta relación debe definirse el enfoque para la protección del patrimonio: en el primer caso, garantizando el disfrute de dicho patrimonio por parte de los sujetos; en el segundo caso, especificando qué instituciones serán encargados de tutelar esto patrimonios.

9) Debe prevalecer la visión interna de los sujetos patrimoniales sobre sus patrimonios, por encima de otras visiones externas. Estas visiones externas tienen a presentar los patrimonios como productos comerciales turísticos o como legitimadores de las identidades nacionales. Al dar prevalencia a la visión interna, esto significa que los recursos materiales productivos, que generalmente no son reconocidos como parte de los patrimonios, pasarían en muchos casos a formar parte de estos, con lo que los Estados tendrían que renunciar a su explotación sin contar con la aprobación de los sujetos patrimoniales.

El caso de Wirikuta y del pueblo wixarika nos permite observar la complejidad del patrimonio activado y que los marcos legales actuales no ofrecen un vehículo de resolución de la controversia planteada, que permitan a los huicholes continuar su peregrinación y a los catorceños un modelo de explotación de sus recursos compatible con la misma. Además, las transformaciones provocadas en la zona, al convertirse en foco de atención mediática, están incrementando la presión sobre el peyote, aumentando el turismo en la zona con visitas a lugares sagrados por parte de mestizos, pero también huicholes. Igualmente, se han deteriorado las relaciones entre neorrurales y catorceños, así como entre huicholes y catorceños. En esta situación, la solución ofrecida por El Frente por la Defensa de Wirikuta, que marca como objetivos principales la obtención de reconocimientos patrimoniales nacionales e internacionales, así como la implantación de proyectos productivos en la zona, no parece que pueda resolver la controversia. De igual forma, el modelo extractivista se presenta como sumamente riesgoso para los acuíferos locales y, en consecuencia, para mantener un modelo sustentable. La legislación patrimonial, no ha ofrecido un análisis convincente de la situación ni tampoco ha facilitado el diálogo y la resolución de la controversia.

Sin duda, la distinción entre material e inmaterial, cultural y natural no ayuda a presentar la complejidad de este patrimonio, mucho menos a estabilizar la controversia planteada. La confusión ha llegado al punto que el Frente recomendó a los huicholes que rechazaran la inclusión de la “Peregrinación a Wirikuta” en la Lista de Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial de la UNESCO. Esta acción hubiera podido fortalecer la estrategia adoptada, así como insistir en la integralidad del patrimonio que se pretende proteger. Motivaciones políticas impidieron que se concretara dicha nominación, mal manejada desde mi punto de vista tanto por el gobierno como por los asesores de los huicholes. Hay ejemplos de patrimonios que cuentan con ambas distinciones, la material y la inmaterial y que han utilizado dichos reconocimientos para fortalecer el carácter integral de sus candidaturas.

Así, los instrumentos analíticos y la reforma legal que propongo ofrecerían un marco más respetuoso donde el patrimonio pasaría a ser una herramienta para el ejercicio práctico de los derechos culturales de los pueblos, entendidos estos desde una perspectiva amplia, como parte de los derechos humanos. No obstante, para el caso concreto de Wirikuta, y atendiendo a los instrumentos normativos actualmente disponibles considero que, del mismo modo, sería posible ofrecer una estrategia alternativa a los sujetos patrimoniales con el fin de estabilizar la controversia y que los huicholes puedan seguir

disfrutando de Wirikuta, a la vez que los catorceños recuperen la iniciativa local sobre el espacio. Para ello, considero necesario devolver la interlocución a los dos sujetos patrimoniales, a los huicholes y a los catorceños. Ese sería un primer paso que puede llevarse a cabo dentro del marco legal vigente. Del mismo modo, atendiendo a los límites ya señalados de las legislaciones internacionales en materia de patrimonio, considero importante que se solicite ante la UNESCO tanto la pertenencia a la Lista Mundial de Patrimonio, como la incorporación a la Lista de Salvaguardia de Patrimonio Inmaterial. Para ello, será imprescindible retomar las relaciones con el gobierno mexicano, abandonando la estrategia de choque frontal y sustituyéndola por otra más diplomática. De igual forma, el papel de las Ciencias Sociales como mediadores y como traductores culturales debe contribuir a estabilizar esta controversia, donde los científicos sociales han sido sustituidos por activistas.

Para finalizar, me gustaría retomar la crítica de quienes consideran que el concepto de “patrimonio” tiene un defecto no sólo de forma, sino de fondo, ya que se trata de una categoría occidental que difícilmente puede dar cabida a las diversas concepciones del mundo que existen. Si bien esta crítica es pertinente, no puedo por menos que pensar que –puesto que compartimos el mundo– necesitamos conceptos, normas y marcos donde construir nuestra convivencia. Con este espíritu retomo la categoría de patrimonio para reformularla con base en una lógica que, en la medida de lo posible, supere nuestra concepción etnocéntrica del mundo. Es obvio, y no pretendo negarlo, que la construcción que presento aquí procede del mundo occidental, pero también parece evidente que muchos grupos indígenas han optado por retomar esta categoría para definir sus “legados ancestrales”⁵⁹ y defender una forma de vida diferente a la de la sociedad occidental. Considero, por tanto, que el patrimonio así entendido puede inspirarse en el respeto al otro. Esto significa que determinados grupos deberían renunciar a intereses comerciales y/o culturales sobre los patrimonios, cuando los sujetos patrimoniales no deseen promoverlos de esta manera.

Al priorizar la relación entre el patrimonio y el sujeto, así como su visión cosmológica para establecer las normas en el uso y disfrute de los patrimonios, podemos ofrecer un marco donde se priorice la mirada interna sobre la externa, sin pretender romantizar o aislar a los grupos indígenas como sociedades descontextualizadas de su entorno. En estos casos, los argumentos cosmológicos deben estar por encima de los

⁵⁹. Comunicado emitido por el Consejo Regional Wirárika del 22 de agosto de 2015. En <http://www.consejoregionalwixarika.org/>. Consultada el 26 de agosto de 2015.

epistemológicos, siempre y cuando estos emanen de los grupos que guardan una relación de identidad con el elemento patrimonial. Las Ciencias Sociales pueden y deben ejercer como mediadores, traductores y legitimadores del proceso de estabilización de las controversias, tomando también un papel protagonista para el diseño de los planes de manejo que permitan a los pueblos continuar disfrutando de su legado ancestral.

Bibliografía

- Acosta, Alberto (2012). Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. En *Más allá del Desarrollo*. M. Lang y D. Monkrani (comp.). Quito: Universidad Politécnica Salesiana-Fundación Rosa Luxemburgo.
- Aedo, Ángel (2011) *La dimensión más oscura de la existencia: indagaciones en torno al kieri de los huicholes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Adams, Kathleen M. (2006). *Art as politics: Re-crafting identities, tourism, and power in Tana Toraja, Indonesia*. Honolulu: University of Hawai Press.
- Aguilar, Luis Armando (1999). El derecho al Desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial, Tlaxtepaque: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Aguilar Ros, Alejandra (2008) Danzando a Apaxuki. Interacción entre mestizos y huicholes en la Semana Santa de San Andrés Cohamiata. En *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. K. Argyriadis, R. de la Torre., C. Gutiérrez Zuñiga y A. Aguilar Ros (coords.). México: COLJAL- IRD – CIESAS – ITESO.
- Aguilar Ros, Alejandra (2013) Estrategias de resistencia y negociación de los bienes culturales en el chamanismo wixaritari: proceso de articulación. En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. R. de la Torre, C. Gutiérrez Zuñiga y N. Juárez Huet (coords.). México: CIESAS – El Colegio de Jalisco (Publicaciones de la Casa Chata).
- Aguinaga, Margarita; Lang Miriam; Mokrani, Dunia y Santillana, Alejandra. Pensar desde el feminismo: críticas y alternativas al desarrollo. En *Más allá del Desarrollo*. M. Lang y D. Monkrani (comp.). Quito: Universidad Politécnica Salesiana-Fundación Rosa Luxemburgo.
- Alvarado, Neyra Patricia Inclusión / exclusión. El conflicto en la cohabitación de los habitantes de Catorce, San Luis Potosí. En XXX, M. Gálvez (coord.). San Luis Potosí: Colegio de San Luis
- Alvino Jiménez, Guillermo (2010) *Juan Bravo de Medrano. Conde de Santa Rosa*. Zacatecas: Documentalia Zacatecana.
- Anguiano, Marina y Furst, Peter (1978) La endoculturación entre los huicholes. México: Instituto Nacional Indigenista

- Angulo Sánchez, Nicolás (2005). *El Derecho Humano al Desarrollo frente a la mundialización del* Madrid: Instituto de Estudios para América Latina.
- Arévalo Ahuja, María Isabel (2013) *Concesiones mineras en Wirikuta, territorio sagrado: la defensa de los derechos culturales del pueblo wixarika (2010-2012)*. Tesis de maestría. México: FLACSO.
- Arias de Saavedra, Antonio (1990 (1973) Información rendida por el P. (...) acerca del estado de la Sierra del Natarit en el siglo XVII. En *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*. Th. Calvo (ed.). México: Centre d'Études Mexicines et Centraméricaines – Universidad de Guadalajara (Col. Documentos para la Historia de Nayarit, I).
- Arregui, Domingo Lázaro de (1980 (1621) *Descripción de la Nueva Galicia*, Guadalajara: Gobierno de Jalisco – Secretaría General – Unidad Editorial,
- Arlegui, José (1851 (1737)) *Crónica de la provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, México: Editorial Cumplido.
- Bariè, Cletus Gregor (2003 (2000)). *Pueblos indígenas y Derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Bolivia: Editorial Abyayala
- Bauman, Zygmunt (2001). *La sociedad individualizada*. Madrid: ediciones Cátedra (Col. Teorema).
- Bauman, Zygmunt (2003). De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad. En *Cuestiones de identidad cultural*. S. Hall y P. Du Gay (coords). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Bauman, Zygmunt (2004 (2000)). *Modernidad líquida*. Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Becerra, José de Jesús y Hernández Godínez, Alfonso (2008). La reforma de las Naciones Unidas: una oportunidad para el impulso a la cooperación y al derecho humano al desarrollo. *Letras Jurídicas: revista electrónica de derecho* 8.
- Bendix, Regina (1989) Tourism and cultural displays: Inventing traditions for whom? *Journal of American Folklore*. 102: 131-146.
- Benítez, Fernando (1988 (1968) *En la tierra mágica del peyote*. México: Ediciones Era.
- Benítez, Fernando (1994 (1968)) *Los indios de México*. Tomo II. México: Ediciones Era.
- Brundtland, Go Harlem (coord.) (1987). *Our common future*, Nueva York: Organización de las Naciones Unidas.
- Bruner, Edward M. (1996). Tourism in Ghana - The representation of slavery and the return of the black diaspora. *American Anthropologist*. 98(2): 290-304.

- Cabrera Ipiña, Octaviano (2008 (1970)). *El Real de Catorce*. San Luis Potosí: Sociedad Potosina de Estudios Históricos.
- Cairó i Céspedes, Gemma (2003) FMI, reformas y desarrollo. En *Cooperación y desarrollo. Hacia una agenda comprehensiva para el desarrollo*. A. Costas y G. Cairó. Madrid: Pirámide. Pp. 1-26.
- Calvo, Thomas (ed.) (1990) Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII. México: Centre d'Études Mexicines et Centramericaines – Universidad de Guadalajara (Col. Documentos para la Historia de Nayarit, I).
- Carozzi, María Julia (2000) *Nueva Era y terapias alternativas*. Buenos Aires: EDUCA
- Caso, Alfonso (coord.) (1954) Métodos y resultados de la política indigenista en México. *Memorias del INI, VI*:
- Castejón Úbeda, Pau (2004) (dir.) *Wirikuta, zona tórrida*, México: Escándalo Film – Centro de Capacitación Cinematográfica
- CEPAL (1990). *Transformación productiva con equidad*, Madrid: Libros de la CEPAL.
- Chávez Tunuary y Chávez Cristian (2013) Wirikuta: el epicentro del porvenir. En <http://salvemoswirikuta.blogspot.mx/>. Consultado el 12 de junio de 2015.
- Chenery (coord.) (1976). *Redistribución con crecimiento*, Madrid: Tecnos y Banco Mundial.
- Chihuailaf, Arauco (2010). Los indígenas en el escenario político-social boliviano del siglo XX. *Sociedad y Discurso* 14: 34-54.
- Chueca Sancho, Ángel (1997). El derecho al desarrollo en el ámbito internacional. En *Desarrollo, maldesarrollo y cooperación al desarrollo: Africa subsahariana*. Madrid: Seminario de Investigación para la Paz. 25-44
- Clavero, Bartolomé (2006) Derechos indígenas y constituciones latinoamericanas. En *Pueblos indígenas y derechos humanos*. M. Berraondo (coord.). Bilbao: Instituto de Derechos Humanos-Universidad de Deusto (Serie Derechos Humanos, 14). 313-339
- Clavero, Bartolomé (2009) Instrumentos Internacionales sobre Derechos de los Pueblos Indígenas: Declaración de Naciones Unida y Convenio de la Organización Internacional del Trabajo. En <http://clavero.derechosindigenas.org>. Consultado 14 de septiembre de 2009.
- Cohen, Erik (1974) Who is a tourist? A conceptual clarification. *Sociological Review*. 22: 527-555.

- Cohen, Erik (1979). The impact of Tourism on the Hill Tribes of Northern Thailand. *Internationales Asienforum*. 10(1/2): 5-38.
- Cohen, Erik (1988). Authenticity and commoditization in tourism. *Annals of Tourism Research*. 15(3): 371-386.
- Coleman, J. S. (1988). Social Capital in the Creation of Human Capital. *American Journal of Sociology* 94: 95-120.
- Conferencia de Bretton Woods (1944) *Convenio Constitutivo del Fondo Monetario Internacional*, Bretton Woods: Fondo Monetario Internacional.
- Conferencia Internacional de Arquitectos y Técnicos de Monumentos Históricos (1931) Carta de Atenas. Atenas. En <http://www.icomoscr.org/doc/teoria/VARIOS.1931.carta.atenas.restauracion.monumentos.historicos.pdf>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (1988) Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente. *Diario Oficial de la Federación* del 28 de enero de 1988 (última reforma 16 de enero de 2014). México. En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (1897) Ley sobre monumentos arqueológicos. Decreto del Congreso. Número 13, 939 del 11 de mayo 1897. México. En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (1914) Ley sobre Conservación de Monumentos Históricos y Artísticos y Bellezas Naturales. *Diario Oficial de la Federación* del 7 de abril de 1914. México. En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (1917) Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. *Diario Oficial de la Federación* del 5 de febrero de 2017 (última reforma del 10 de julio de 2015). En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (1930) Ley sobre Protección y Conservación de Monumentos y Bellezas Naturales. *Diario Oficial de la Federación* del 31 de enero de 1930. México. En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (1934) Ley sobre Protección y Conservación de Monumentos Arqueológicos e Históricos, Poblaciones Típicas y Lugares de

- Belleza Natural. *Diario Oficial de la Federación* del 19 de enero de 1934. México. En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (1948) Ley de creación del Instituto Nacional Indigenista. *Diario Oficial de la Federación* del 4 de diciembre de 1948. Consultado el 11 de agosto de 2015.
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (1970) Ley Federal del Patrimonio Cultural de la Nación. *Diario Oficial de la Federación* del 16 de Diciembre de 1970. México. En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (1972) Ley Federal sobre Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas. *Diario Oficial de la Federación* del 6 de mayo de 1972 (últimas reformas 13 de junio de 2014). México. En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (1988) Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente. *Diario Oficial de la Federación* del 28 de enero de 1988 (última reforma 16 de enero de 2014). México. En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (1988) Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas. *Diario Oficial de la Federación* del 13 de marzo de 2003 (última reforma del 9 de abril de 2012). México. En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (2003) Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. *Diario Oficial de la Federación* del 21 de mayo de 2003 (última reforma del 9 de abril de 2012). México. En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- Congreso de los Estados Unidos Mexicanos (2012) Ley de Fomento a las actividades realizadas por Organizaciones de la Sociedad Civil. *Diario Oficial de la Federación* del 25 de abril de 2012. México. En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- Contreras, Mario (2010) *Historia breve. Nayarit*. México: Fondo de Cultura Económica-Colegio de México
- Cornia, G. A.; Jolly, R. y Steward F. (comp.) (1988 (1987)) *Ajuste con rostro humano*. Madrid: Siglo XXI.

- Cota Meza, Ramón (2001) Indigenismo y autonomía indígena en <http://www.letraslibres.com>. *Convivio Agosto 2001*. Accedido el 21 de abril de 2015.
- Cruz Rueda, Elisa (2014) *Derecho indígena: dinámicas jurídicas, construcción del derecho y procesos de disputa*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Interdisciplina. Serie Logos)
- De la Torre, Reneé (2013) Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age. En Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age. R. de la Torre, C. Gutiérrez Zuñiga y N. Juárez Huet (coords.). México: CIESAS – El Colegio de Jalisco (Publicaciones de la Casa Chata).
- Deruyttere, Anne (2001) Nativos en los números. *Informe especial sobre los Pueblos Indígenas. BID América* 26: 15.
- Desantes Real, Manuel (2013) Hacia una visión holística del patrimonio cultural. *RIIPAC* 3: 1-22.
- Descola, Philippe (2003 (2001)) Más allá de la naturaleza y la cultura. En *Antropología de la naturaleza*. Ph. Descola. Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, Lluvia Editores.
- Descola, Philippe (2012 (2005)) Más allá de naturaleza y cultura. Amorrortu editores: Buenos Aires-Madrid.
- Desmond, Jane C. (1999) *Staging Tourism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Díaz-Polanco, Héctor (2011). Diez tesis sobre identidad, diversidad y globalización. En *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*. V. Chenaut, M. Gómez, H. Ortiz y M.T. Sierra (coords.). México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador (Publicaciones de la Casa Chata).
- Duvelle, Cécile (2011). Los instrumentos normativos internacionales de la UNESCO sobre la cultura: una mirada al pasado, una mirada al futuro”, en L. Arizpe (coord.), *Compartir el patrimonio cultural inmaterial: narrativas y representaciones*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Universidad Nacional Autónoma de México (Colección Memoria Histórica).
- Escobar, Arturo (2005) El “postdesarrollo” como concepto y práctica social. En *Políticas de Economía, Medioambiente y Sociedad en tiempos de Globalización*. D. Mato (coord.). Caracas: Universidad Central de Venezuela. Pp. 17-31.

- Escobar, Arturo (2012) El desarrollo y la antropología de la modernidad. En *Antropología y Desarrollo. Discursos, práctica y actores*. B. Pérez Galán (ed). Madrid: Catarata.
- Fajardo Santana, Horacia (2009) Resolución de conflictos en comunidades huicholas. En *Sistemas normativos indígenas: Huichol, Cora, Tepehuano y Mexicanero*. N. Alvarado (coord.). México: CDI
- Feest, Christian (2000). *Cultura de los indios norteamericanos*, Colonia: Koneman.
- Ferry, Elizabeth Emma (2005) *Not ours alone: patrimony, value and collectivity in contemporary México*. New York: Columbia University Press.
- Florescano, Enrique (coord.) (2013 (1997)). *El patrimonio nacional de México I y II*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Fondo de Cultura Económica, (Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología).
- Franco I (2015) *Encíclica Laudato Sí. El cuidado de nuestra casa común*. México: Buena Prensa
- Frank, André Gunder (1967) El desarrollo del subdesarrollo, *Pensamiento Crítico*. 7: 159-172
- Frigerio, Alejandro (2013) Lógicas y límites de la apropiación *new age*: donde se detiene el sincretismo. En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. R. de la Torre, C. Gutiérrez Zuñiga y N. Juárez Huet (coords.). México: CIESAS – El Colegio de Jalisco (Publicaciones de la Casa Chata).
- Galinier, Jacques (2013) Endo y exochamanismo en México. Doctrinas en disputa alrededor de la espiritualidad étnica. En *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. R. de la Torre, C. Gutiérrez Zuñiga y N. Juárez Huet (coords.). México: CIESAS – El Colegio de Jalisco (Publicaciones de la Casa Chata).
- Gamboa Montejano y García San Vicente, Claudia (2005). Artículo 27 constitucional: Estudio teórico doctrinal, de antecedentes, derecho comparado e iniciativas presentadas en los dos primeros años de ejercicio de esta LIX legislatura para su modificación, enfocados al ámbito del Derecho Agrario. *Servicio de Investigación y Análisis*. Agosto 2005.
- García Amador, F.V. (1987). *El derecho internacional del desarrollo*. Madrid: Civitas
- García Matamoros, Laura V. (2007). El Derecho del Desarrollo como base para la construcción del Derecho. *Derecho Internacional* 9: 235-272.
- Gifford, E.W. (1933) The Cocopa. *American Archaeology and Ethnology* 31: 257-334.

- Gobierno de la República (2013) Plan Nacional de Desarrollo 2013-2018. México: Gobierno Federal de los Estados Unidos Mexicanos – Presidencia de la República.
- Gobierno del estado de Nayarit (2008) Pacto de Hauxa Manaka para la Preservación y Desarrollo de la Cultura Wixarika. *Periódico Oficial del estado de Nayarit* del 15 de noviembre de 2008.
- Gómez Isa, Felipe (2000) *Diccionario de Acción Humanitaria y Cooperación al Desarrollo*, Madrid: Icaria y Hegoa.
- Gómez Nieves, Salvador y Leguer Martínez, Alfonso (2011) La triste realidad del turismo alternativo. El caso del ecoturismo en la zona huichol. En *Desarrollo insostenible: gobernanza, agua y turismo*. J. Arroyo e I. Corvera (coords.). Guadalajara: Universidad de - Guadalajara – PROFMEX/WORLD – Casa Juan Pablos Centro Cultural
- Gómez Romero, José M. (2011 (2004)). *Guía gráfica de Real de Catorce*, Guadalajara: Ediciones Ivadia & G.
- Gómez, Magdalena (2006) El convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo. En *Pueblos indígenas y derechos humanos* M. Berraondo (coord.). Bilbao: Instituto de Derechos Humanos-Universidad de Deusto (Serie Derechos Humanos, 14). 133-152.
- Graburn, Nelson H. (1977) Tourism: The Sacred Journey, in Smith, V.L. (ed.) *Hosts and Guests*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 17-31.
- Gudykunst, William B. (1983). Toward a typology of stranger-host relationships. En *International Journal of Intercultural Relations*. 7(4): 401-413.
- Gudynas, Eduardo (2012) “Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa”. En *Más allá del Desarrollo*. M. Lang y D. Monkrani (comp.). Quito: Universidad Politécnica Salesiana-Fundación Rosa Luxemburgo. 21-54
- Gutiérrez, Arturo (2002) La peregrinación a Wirikuta. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara (Etnografía de los pueblos indígenas de México).
- Gutiérrez, Arturo (2010) Las danzas del padre sol. México: M.A. Porrúa – El Colegio de San Luis- Universidad Autónoma Metropolitana
- Guzmán Chávez, Mauricio Genet (2013) Discursos, saberes y prácticas contemporáneas en torno al peyote entre no indígenas. En *Alter. Enfoques críticos*. 8: 10-33.

- Halperin Donghi, Tulio (1991). Economía y Sociedad. En Lislle Bethell (ed.) *Historia de América Latina 5. La independencia*, Barcelona: Crítica. 4-41.
- Hernández Ham, Patricia (ed.) (2006) *Informe sobre Desarrollo Humano de los Pueblos Indígenas de México*, México: CNI-PNUD.
- Hobsbawn, Eric (2002 (1983)) Introducción: la invención de la tradición en *La invención de la tradición*. E. Hobsbawn y T. Ranger (eds.). Barcelona: Crítica (Libros de Historia).
- Jaúregui, Jesús (coord.) (2003) La autoridad de los antepasados. En *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México III*. Millán, S. y Valle J. (coords.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (Serie Etnografía de los pueblos indígenas de México).
- Jaúregui, Jesús (2008) La región cultural de Gran Nayar como “campo de estudio etnológico”. En *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*. 82: 124-150.
- Jaúregui, Jesús y Neurath, Johannes (2003) Prólogo. En flechadores de estrellas. Jaúregui, J. y Neurath, J. (comp.). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México. Serie: Monografías).
- Jaúregui, Jesús y Neurath, Johannes (1998) La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística. En *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros*. Preuss, Konrad Theodor (autor) J. Jaúregui y J.Neurath (comp.), México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México - Instituto nacional Indigenista
- Jongitud Zamora, Jacqueline (2001). El derecho al desarrollo como derecho humano: entre el deber, el ser y la necesidad. *Cuadernos Constitucionales de la Cátedra de Fadriqué Furió Ceriol no. 36/37*.
- Juárez Ruda, Delfino (1989) *Real de Catorce, ciudad legendaria y de leyenda*, Ciudad de México: El Municipio
- Kindl, Olivia (2003) *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. Instituto Nacional de antropología e Historia –Universidad de Guadalajara (Col.: Etnografía de los pueblos indígenas)
- Kindl, Olivia (2014) El cuerpo y la cuerda. El ritual de la amarrada de los peyoteros huicholes (occidente de México). *Ateliers d'antropologie 40*.

- Knieper, Rolf, Soberanía Nacional (1991) *Ensayo sobre el fin y el comienzo de un orden mundial*, Frankfurt: Fisher.
- La Barre, Weston (1987 (1980)). *El culto del peyote*, Ciudad de México: Premia editora.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una darizalización de la Docracia*. Madrid: Siglo XXI
- Lang, Miriam (2012). Crisis civilizatoria y desafíos para las izquierdas. En *Más allá del Desarrollo*. M. Lang y D. Monkrani (comp.). Quito: Universidad Politécnica Salesiana-Fundación Rosa Luxemburgo. 7-20.
- Latouche, Serge (2007). *Sobrevivir al desarrollo*. Barcelona: Icaria.
- Latour, Bruno (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: 2008 (2005).
- Lee, Cathy y Schaaf, Thomas (Eds.) (2003) *The Importance of Sacred Natural Sites for Biodiversity Conservation* París: UNESCO - MAB
- Le Goff, J. (1991(1977)). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: ediciones Paidós.
- Leong, Wai-Teng (1989). Culture and the state: Manufacturing traditions for tourism. *Critical Studies of Mass Communication*. 6: 355-375.
- Levi-Strauss, Claude 1994 (1958) *Antropología estructural*. Barcelona: Ediciones Altaya
- Liffman, Paul M. (2012) *La territorialidad wixarika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el occidente de México*. México: El Colegio de Michoacán - Centro Superior de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social.
- Liffman, Paul M. (2013) Chamanismo, derecho, ciencia y sus públicos en torno a la minería en Wirikuta, Seminario Nación y Alteridad de la Universidad Autónoma de México-Iztapalapa. En <https://histomesoamericana.files.wordpress.com/2015/02/liffman.pdf>
- Lomelí, Paulina (2007). Plan Nacional de Desarrollo. *Bien Común* 150: 50-51.
- Lumholtz, Carl (1900) Symbolism of the Huichol Indians. *Memoirs of the American Museum Natural History. Volume 3. Anthropology II*: 1-229
- Lumholtz, Carl (1986 (1902)): *El México desconocido* (2 volúmenes). México: Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología 11).
- Lumboltz, Carl (1904) Decorative Art of the Huichol Indians. *Memoirs of the American Museum Natural History. Volume 3. Anthropology I*

- MacCannell, Dean (1984) Reconstructed ethnicity: Tourism and cultural identity in Third World communities. *Annals of Tourism Research*. 11(3): 375-391.
- Machlis, Gary E. y Burch Jr., William R. (1983). Relations between strangers: Cycles of structure and meaning in tourist systems. *Sociological Review*. 31: 666-692
- Marshall, Duncan (dir.) (2014). *Manual de referencia. Elaboración de propuestas de inscripción en la lista del patrimonio mundial*. París: UNESCO / ICCROM / ICOMOS / UICN.
- Martínez de Bringas, Asier (2006) Los pueblos indígenas ante la construcción de los procesos multiculturales. Inserciones en los bosques de la biodiversidad. En *Pueblos indígenas y derechos humanos*. M. Berraondo (coord.). Bilbao: Instituto de Derechos Humanos-Universidad de Deusto (Serie Derechos Humanos, 14). 313-339.
- Martínez, Juan Pablo (2006) Tangible e intangible. Reflexiones acerca de la cultura del agua y el patrimonio de la humanidad en Elche. *IMAFRONTEN* 18: 73-91
- Martínez Sánchez, Javier Ignacio (2005) *Mantener encendidas las velas de la vida: Interfases sobre la conservación y el uso del peyote en Wirikuta*, Tesis de Maestría. San Luis Potosí: Colegio de San Luis.
- Mata Torres, Ramón (1970) Vida y Arte de los huicholes. Primera parte. La Vida. *Artes de México* 160.
- Meadows, Donatella; Meadows, Dennis; Randers, Jorgen y Behrens III, William. (1972 (1968)) *Los límites del crecimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Medellín Milán, Pedro (coord.) (2008). *Plan de Manejo del Sitio Sagrado Natural Wirikuta*, Gobierno del estado de San Luis Potosí. San Luis Potosí: Secretaría de Ecología y Gestión Ambiental.
- Medina Miranda, Héctor M. (2012) *Relatos de los caminos ancestrales. Mitología wixarika del sur de Durango*, México: M.A. Porrúa – Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Medina Miranda, Héctor M. (2014) El alimento de los dioses: toros y ciervos en la tradición wixarika. En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Cuestiones del tiempo presente. Puesto en línea el 09 abril 2014, consultado el 29 abril 2014. URL: <http://nuevomundo.revues.org/66707> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.66707
- Merrill, William (2006) La identidad rarámuli, una perspectiva histórica. En *Identidad y cultura en la sierra tarahumara*. Cl. Molinari y E. Porrás (coords.), México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. 71-104.

- Meyer, Jean (1983) *Esperando a Lozada*, México: CONACYT – Colegio de Michoacán.
- Meyer, Jean (1989) *La tierra de Manuel Lozada*, México. Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines – Universidad de Guadalajara (Colección de documentos para la Historia de Nayarit IV).
- Meyer, Jean (1990). *De Cantón de Tepic a Estado de Nayarit. 1810-1940*, México. Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines – Universidad de Guadalajara (Colección de documentos para la Historia de Nayarit IV).
- Meyer, Jean y Valdez, P. Nicolás (1981) *Coloiltán, ex octavo Cantón de Jalisco*. Relaciones, 7: 85-106.
- Meyer-Bisch, Pierre (1998) (ed.) *Les droits culturels. Projet de déclaration*. París-Frisburg: UNESCO - Editions universitaires
- Monroy Castillo, Ma. Isabel y Calvillo Unna, Tomás (1997) *Breve historia de San Luis Potosí*, Ciudad de México: El Colegio de México- Fideicomiso Historia de las Américas y Fondo de Cultura Económica.
- Montejano y Aguiñaga, Rafael (1993 (1975)). *El Real de Minas de la Purísima Concepción de los Catorce, S.L.P.*, Ciudad de México: Academia de la Historia Potosina.
- Montilla, Florencia (2007). Fondo Monetario Internacional, en <http://www.zonaeconomica.com/fondo-monetario-internacional>. Consultado el 4 de marzo de 2015.
- Morales, Patricia (coord.) (2001). *Pueblos indígenas, Derechos Humanos e interdependencia global*, México: Siglo XXI.
- Moseley, Christopher (ed.) (2010). *Atlas de las lenguas del mundo en peligro*, París: Ediciones UNESCO.
- Myerhoff, Barbara G. (1996 (1974)) *Peyote Hunt: the Sacred Journey of the Huichol Indians*, New York: Cornell University Press.
- Nahamad, Salomon (1978) Perspectivas y proyección de la Antropología aplicada en México, México: *Nueva Antropología*, año III, no. 9, (pp. 103-107).
- Negrín, Juan (1985) *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*, Guadalajara: EDUG – Universidad de Guadalajara.
- Negrín, Juan (2008) Biografía de Juan Negrín. En <http://wixarika.mediapark.net/sp/documents/DatosBiograficosdeJuanNegrin.pdf>. Consultado el 7 de mayo de 2015.

- Neurath, Johannes (2002) *Las fiestas de la Casa Grande*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – Universidad de Guadalajara (Col. Etnografía de los pueblos indígenas de México. Serie: Monografías).
- Neurath, Johannes (2005) Máscaras en mascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos. En *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 101: 22-50.
- Neurath, Johannes (2011) Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontología indígenas. En *Nuevas perspectivas sobre el chamanismo, el curanderismo y la brujería*. L. Romero (coord.). Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – Fomento editorial – Facultad de Filosofía y Letras.
- Nora, Pierre (1989) Between Memory and History: Les Lieux de Memorié. *Representations* 26: 7-24.
- OIT (1957) Convenio no. 107 sobre Pueblos Indígenas y Tribales. Ginebra. En <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no107/lang--es/index.htm>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- OIT (1989) Convenio no. 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Ginebra. En <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/Minorities.aspx>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- ONU (1945) ***Constitución de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura***. Londres: Conferencia General de la ONU. En http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=15244&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- ONU (1948) Declaración Universal de Derechos Humanos. Paris. En <http://www.un.org/es/documents/udhr/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- ONU (1986) Declaración sobre el Derecho al Desarrollo. Nueva York. En <http://www.un.org/es/events/righttodevelopment/declaration.shtml>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- ONU (1992) Declaración sobre los Derechos de las Personas pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas. Nueva York. En <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/Minorities.aspx>. Consultado el 10 de agosto de 2015.

- ONU (1966a) Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. En <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- ONU (1966b) Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales. En <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/CCPR.aspx>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- ONU (2007) Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas. Nueva York. EN http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf. Consultado el 10 de agosto de 2015
- Pérez de Cuéllar, Javier (1996 (1995)) (coord.). *Nuestra diversidad creativa (versión resumida)*, París: Ediciones UNESCO.
- Pérez Galán, Beatriz (ed.) (2012) Introducción en B. Pérez Galán (ed.) *Antropología y desarrollo. Discurso, prácticas y actores*, Madrid: Catarata (serie desarrollo y cooperación).
- Pérez González, Manuel (1992) Algunas reflexiones sobre el derecho al desarrollo en su candidatura a derecho humano. En *Homenaje al profesor Eduardo Jiménez de Arechaga. Vol. 2*. M. Rama Montaldo (dir). Montevideo: Liber Amicorum, Montevideo 1993.
- Pineda Serna, Leonardo (2009) Pensamientos y enfoques alrededor de la estrategia como concepto, según diferentes autores. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Poder Ejecutivo Federal (1983) Plan Nacional de Desarrollo 1983 – 1988. Diario Oficial de la Federación del 31 de mayo de 1983. México. En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 11 de agosto de 2015.
- Poder Ejecutivo Federal (1989) Plan Nacional de Desarrollo 1989-1994. Diario Oficial de la Federación del 31 de mayo de 1989. En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 11 de agosto de 2015.
- Poder Ejecutivo Federal (1995) Plan Nacional de Desarrollo 1995-2000. Diario Oficial de la Federación del 31 de mayo de 1995. México. En <http://www.dof.gob.mx/>. Consultado el 11 de agosto de 2015.
- Poder Ejecutivo Federal (2001) Plan Nacional de Desarrollo 2001-2006. México: Gobierno Federal de los Estados Unidos Mexicanos – Presidencia de la República.
- Poder Ejecutivo Federal (2007) *Plan Nacional de Desarrollo 2007-2012*. México: Gobierno Federal de los Estados Unidos Mexicanos – Presidencia de la República.

- Prada Alcoreza, Raúl (2008). Análisis de la nueva Constitución Política del Estado. *Crítica y emancipación: Revista latinoamericana de Ciencias Sociales* 1 (1): 35-50.
- Preuss, Konrad Theodor *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*. J. Jaúregui y J.Neurath (comp.), México: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México - Instituto nacional Indigenista.
- Real Academia de la Lengua Española (2001) Diccionario de la lengua española. Madrid: Espasa
- Rist, Gilbert (2002). *El Desarrollo: historia de una creencia occidental*. Madrid: Los libros de la catarata.
- Rojas, Beatriz (comp.) (1992) *Los Huicholes: documentos históricos*. México: INI – CIESAS (Biblioteca Gonzalo Aguirre Beltrán)
- Rojas, Beatriz (1993) *Los huicholes en la historia*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos – Colegio de Michoacán – INI.
- Rossel, Pierre(ed.) (1988). *Tourism: Manufacturing the exotic*. Copenhagen: IWGIA
- Ruiz Guadalajara, Juan Carlos (2010) Capitán Miguel Caldera y la frontera chichimeca: entre el mestizo historiográfico y el soldado del rey, *Revista de Indias* 70: 23-58.
- Sánchez Cordero, Jorge (2013) La defensa del patrimonio cultural mexicano. Su desafío. En *Identidad y patrimonio cultural en América Latina*. H. Salas Quintanal, M.C. Serra Pucha e I. González de la Fuente (eds.). México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sánchez, Diego (2008) *Hijo de minero antiguo. Crónicas de Real de Catorce*. San Luis Potosí: Secretaria de Cultura de Real de Catorce-Presidencia Municipal de San Luis Potosí.
- Santos, B. de Sousa (2002) *Towards a New Legal Common Sense*, Londres: Butterworth.
- Santuario de Real de Catorce (2007), *Alabanzas a San Francisco de Asís*, Guadalajara: Santuario de Real de Catorce.
- SECTUR (2001) Pueblos Mágicos. Reglas de Operación. México: Secretaría de Turismo.
- Secretariat of the Permanent Forum of Indigenous Issues (2009), *State of the World Indigenous People*, Nueva York: Organización de las Naciones Unidas.
- Segato, Rita Laura (2011) Que cada pueblo teja los hilos de su historia. En *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*. V. Chenaut, M. Gómez, H. Ortiz y M.T. Sierra (coords.). México: Centro de

- Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador (Publicaciones de la Casa Chata).
- Sen, Amartya (1999). *Development as Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Shadow, Robert D. (1986) La frontera norteña de la Nueva Galicia: las parroquias de Colotlán, 1725-1820. *Relaciones*. 25: 45-76.
- Shadow, Robert D. (1991) Conquista y gobierno español en la frontera norte de la Nueva Galicia: el caso de Colotlán. *Relaciones*. 32: 40-75.
- Silverman, Eric Kline (2000). Tourism in the Sepik river of Papua New Guinea: Favoring the local over the global. *Pacific Tourism Review*. 4: 105-119.
- Smith, Valene L. (ed.) (1992). *Anfitriones e invitados. Antropología del turismo*, Madrid: Ediciones Endymion.
- Stiglitz, Joseph (2012 (2002)). *El malestar de la globalización*. México: Prisa ediciones (Punto de lectura).
- Stonich, Susan C. (2000) *The other side of paradise: Tourism, conservation, and development in the Bay Islands*. Nueva York: Cognizant Communication Corporation
- Stronza, Amanda (2001). Anthropology of tourism: Forging new ground for ecotourism and other alternatives. *Annual Review of Anthropology*. 30: 261-283.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación (2014) Protege justicia federal usos y costumbres de dos indígenas huicholes y ordena su inmediata libertad. *Compromiso. Órgano Informativo del Poder Judicial de la Federación* 153: 40-41
- Sutcliffe, Robert B. (1995). Desarrollo frente a ecología. *Revista de Ecología Política* 9: 27-49.
- Swain, Margaret B. (1990). Commoditizing ethnicity in Southwest China. *Cultural Survival Quarterly*. 14(1): 26-30.
- Tello O.F.M., Antonio (1973 (1638-1653)) *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*, Guadalajara: Gobierno del Estado de Jalisco – Universidad de Guadalajara – Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, INAH (5 volúmenes).
- Turner, Louis y Ash, John (1975) *The golden hordes: International tourism and the pleasure periphery*. Londres: Constable.
- Toledo, Víctor M. 2013 (1997). La diversidad ecológica de México en El patrimonio nacional de México I, E. Florescano (coord.). México: Consejo Nacional para la

- Cultura y las Artes – Fondo de Cultura Económica, (Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología). Pp. 111-138
- Tovar y de Teresa, Rafael 2013 (1997). Hacia una nueva política cultural, en *El patrimonio nacional de México I*, E. Florescano (coord.). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Fondo de Cultura Económica, (Biblioteca Mexicana, Serie Historia y Antropología). Pp 87-107.
- Unceta, Koldo (2009) Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y postdesarrollo. *Una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones. Carta Latinoamericana*, 7: 1-34.
- UNESCO (1954) *Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado*. La Haya. En http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=12025&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=-471.html. Consultado el 10 de Agosto de 2015.
- UNESCO (1966) *Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional*. París. En http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=12025&URLDO=DO_TOPIC&URL_SECTION=-201.html. Consultado el 10 de Agosto de 2015.
- UNESCO (1970) *Convención sobre las Medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir la Importación, la Exportación y la Transferencia de Propiedades Ilícitas de Bienes Culturales*. París. En http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=12025&URLDO=DO_TOPIC&URL_SECTION=-201.html. Consultado el 10 de Agosto de 2015.
- UNESCO (1972) *Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural*. París. En http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=12025&URLDO=DO_TOPIC&URL_SECTION=-201.html. Consultado el 10 de Agosto de 2015.
- UNESCO (1999) Segundo Protocolo sobre la *Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado*. La Haya. EN http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=15207&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Consultado el 10 de Agosto de 2015.
- UNESCO (1966) *Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional*. París. En <http://portal.unesco.org/es/ev.php->

URL_ID=12024&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html.

Consultado el 10 de agosto de 2015.

UNESCO (1970a) *Convención sobre las medidas que deben adoptarse para prohibir e impedir la importación, la exportación y la transferencia de propiedad ilícitas de bienes culturales*. París. En http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=12024&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Consultado el 10 de agosto de 2015.

UNESCO (1970b) *Primera conferencia intergubernamental sobre los aspectos institucionales, administrativos y financieros de las políticas culturales*. Venecia. EN http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=15207&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Consultado el 10 de Agosto de 2015.

UNESCO (1971) *Convención Universal sobre el Derecho de Autor*. París. En http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=15241&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Consultado el 10 de agosto de 2015.

UNESCO (1982) *Declaración de México de la Conferencia Mundial sobre las Políticas Culturales*. México. En http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=12024&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Consultado el 10 de agosto de 2015.

UNESCO (1989) *Recomendaciones sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular*. París. En http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Consultado el 10 de agosto de 2015.

UNESCO (1994) *Documento de Nara sobre autenticidad*. Nara: Agencia de Asuntos Culturales de Japón. En http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=12024&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Consultado el 10 de agosto de 2015.

UNESCO - UNIDROIT (1995) *Convenio sobre los bienes culturales robados o exportados ilícitamente*, UNESCO-UNIDROIT. Roma. En <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/illicit-trafficking-of-cultural-property/1995-unidroit-convention/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.

- UNESCO (2001a) *Convención sobre la protección del patrimonio cultural subacuático el inmaterial* . En <http://www.unesco.org/new/es/culture/themes/underwater-cultural-heritage/2001-convention/>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- UNESCO (2001b) *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural*. París. En http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=13179&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- UNESCO (2002) *Declaración de Estambul: El patrimonio Cultural Inmaterial, espejo de la Diversidad Cultural*. Estambul. En http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=12024&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- UNESCO (2003) *Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París. En <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- UNESCO (2004a) *Declaración de Yamato sobre enfoques integrados para salvaguardar el Patrimonio Cultural Material e Inmaterial*. Yamato. En http://portal.unesco.org/es/ev.phpURL_ID=12024&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- UNESCO (2004b) *Directrices para la creación de sistemas nacionales de “Tesoros Humanos Vivos”*. París. En <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00031-ES.pdf>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- UNESCO (2005) *Convenio sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales*. En <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001429/142919s.pdf>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- UNESCO (2013) *Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial*. París: Centro de Patrimonio Mundial. En <http://whc.unesco.org/archive/opguide08-es.pdf>. Consultado el 10 de agosto de 2015.
- Urry, John (2002). *The tourist gaze*. Londres: Sage Publications.
- Van den Berghe, Pierre L. (1994). *The quest for the Other: Ethnic tourism in San Cristóbal, Mexico*. Seattle: University of Washington Press

- Velázquez Chávez, María del Carmen (1961) Colotlán. Doble frontera contra los bárbaros, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, (Cuadernos del Instituto de Historia. Serie Histórica).
- Vilchéz, Hernán (2014) (dir.) *Huicholes: los últimos guardianes del peyote*, México-Argentina: Kabopro Films.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2013 (2002)) Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena, en *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. M. Cañedo Rodríguez (ed.), Madrid: editorial Trotta.
- Zamudio, Teodora (2008) *Las tribus indígenas en los Estados Unidos. Su situación legal*. En <http://www.indigenas.bioetica.org>. Consultado el 12 de marzo de 2015.
- Zinng, Robert M. (1982 (1938)) *Los huicholes: una tribu de artistas*. México: Instituto Nacional Indigenista (2 volúmenes) (Col. Clásicos de la Antropología).