

**La lucha territorial de los huicholes.
Reconocimiento político e integridad cultural
en un mismo enunciado***

IRENE ÁLVAREZ RODRÍGUEZ**

INTRODUCCIÓN

EL PRESENTE ARTÍCULO busca insertarse en el debate suscitado en torno al fenómeno del multiculturalismo desde un estudio de caso. Discuto el planteamiento de Rita Laura Segato, quien critica el esquema multicultural al señalar que éste ha empobrecido los esquemas de representación de colectivos étnica o racialmente diferenciados. Para fortalecer su argumento, Segato establece una distinción entre “identidades políticas” y “alteridades históricas”: las primeras son aquellos grupos que instrumentan y diseñan su identidad como medio para obtener derechos o recursos; mientras que las segundas, son aquellas identidades “reales”, vividas de modo cotidiano e histórico.¹ De acuerdo a esta dicotomía, las identidades políticas serían un fenómeno propio del multiculturalismo: la política moderna ha hecho que la identidad se transforme en algo disposicional, un catálogo de formas representativas de la exclusión (el homosexual, la mujer, el indígena, por ejemplo), las cuales son activadas por grupos o comunidades como modo de legitimación de demandas.

Este artículo intenta demostrar que las categorías de identidades políticas y alteridades históricas no alcanzan a explicar los procesos de defensa y expansión territorial llevados a cabo por los indígenas Wixáritari o hui-

* Agradezco a los integrantes del Seminario de Estudios Culturales y Multiculturalismo de la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa (UAM-C) por los ricos debates que sostuvimos durante el año de 2013, mismos que motivaron la redacción del presente texto. También aprecio las atinadas recomendaciones hechas por los dictaminadores anónimos.

** Dirigir correspondencia a e-mail: irene.alvarez.r@gmail.com.

¹ SEGATO, 2007, p. 138.

choles.² Los huicholes se han movilizado contra el Estado desde el periodo colonial, en aras de defender, y en algunos casos expandir, su soberanía territorial. Nos proponemos demostrar que el aprovechamiento que los huicholes han hecho del multiculturalismo como discurso jurídico, moral y político, no habla del empobrecimiento de su identidad cultural sino de una etapa en su proceso histórico de diferenciación al interior del Estado nacional. El movimiento de soberanía territorial de los huicholes supera la ecuación que supone que a más visibilidad política menor autenticidad o integridad cultural: no se trata de estilizar lo que se es para subastarlo al “mejor postor”, sino de hacer de la exigencia política una afirmación identitaria.

LOS HUICHOLAS Y SU (NO TAN) NUEVA LUCHA POR AUTONOMÍA TERRITORIAL

Conviene iniciar nuestro argumento explicando quiénes son los huicholes y estableciendo algunas líneas generales en relación con su lucha territorial. Los huicholes son un grupo étnico que ha habitado la Sierra Madre Occidental mexicana desde épocas prehispánicas. Su organización territorial establece cinco centros ceremoniales importantes, los cuales se encuentran gobernados por sus respectivas autoridades tradicionales: San Andrés Cohamiata o Tateikie, Santa Catarina Cuexcomatitlan o Tuapurie, San Sebastián Teponahuaxtlán o Waitia, Tuxpan de Bolaños o Tutsipa, en Jalisco, y Guadalupe Ocotán o Xatsitsarie, en el estado de Nayarit. En la actualidad, los mayores asentamientos *Wixáritari* están ubicados en los estados de Jalisco y Nayarit, aunque también hay pequeños grupos que habitan regiones de Zacatecas y Durango. Igualmente, es importante decir que hay asentamientos en ciudades como Guadalajara, Tepic y Monterrey.

Los huicholes habitan una región denominada El Gran Nayar, la cual debe entenderse como un complejo cultural que contempla una parte del estado de Nayarit y las zonas contiguas de Jalisco, Durango y Zacatecas. A través de parámetros comparativos, el antropólogo Konrad Theodor Preuss, en la primera década del siglo XX, estableció la existencia de una matriz cul-

² *Wixáritari* es el plural de *Wixárika*. Este último término es un equivalente de la palabra castellana huichol.

tural de la región, misma que ha derivado en variantes étnicas a través de procesos históricos de largo alcance.³ Las culturas indígenas de Nayarit —coras, huicholes y mexicaneros— están íntimamente vinculadas y comparten rasgos comunes como una estructura social-ceremonial que se divide en tres niveles: la comunidad o cabecera que lleva a cabo funciones ceremoniales, políticas y jurídicas; el templo pagano con funciones sociales y religiosas, y la ranchería con funciones ceremoniales, económicas y de socialización.

Algunas comunidades huicholas fueron reconocidas por autoridades coloniales en el siglo XVII. Fue en ese siglo que los Wixáritari solicitaron títulos de propiedad, así como títulos virreinales por medio de sus gobernadores (un cargo tradicional). En la primera mitad del siglo XIX, la desamortización liberal provocó la pérdida o recorte de tierras con el argumento de que éstas eran “tierras muertas”. A la fecha muchos de los territorios expropiados se encuentran en disputa y en algunos casos, han sido parcialmente recuperados. Son usuales las concentraciones como medio de presión para exigir que los terrenos comunales sean reconocidos, y hasta la década de 1970 los conflictos territoriales eran el principal tópico discutido en las asambleas comunitarias.

En lo que respecta a sitios sagrados o relevantes desde una perspectiva ritual, “[d]esde hace tiempo, los wixaritari buscan el control sobre sus lugares [...] a través de muchas caras organizacionales”.⁴ Destaca el rechazo al proyecto de construcción de la presa Las Cruces que la Comisión Federal de Electricidad (CFE) pretende llevar a cabo este año en Nayarit, así como la oposición al complejo turístico que se llevaría a cabo en la Isla del Rey, en el mismo estado, hecho que de acuerdo a los Wixáritari perjudicaría a Haramara, uno de sus principales lugares sagrados. También está el caso de Xapaxiyeme, ubicado en el Lago de Chapala, uno de los lugares que los huicholes se han preocupado por proteger,⁵ así como el proyecto de patrimonialización de Wirikuta, el cual abarca una parte importante del norte del estado de San Luis Potosí, donde líderes huicholes y aliados extranjeros y mestizos han formado una poderosa coalición que busca cancelar

³ NEURATH y JÁUREGUI, 1998, p. 35.

⁴ AGUILAR ROS, 2012a, p. 311

⁵ AGUILAR ROS, 2012a, p. 313.

de modo definitivo la explotación de yacimientos minerales por parte de empresas mineras, y promueven la creación de una reserva natural y cultural por decreto federal.⁶ Es relevante decir que la oposición a muchas de estas obras se fundamenta en el hecho de que no fueron sometidas a una consulta previa, siendo que el Estado mexicano es responsable de obtener la aprobación de las comunidades indígenas sobre temas que les afectan.⁷

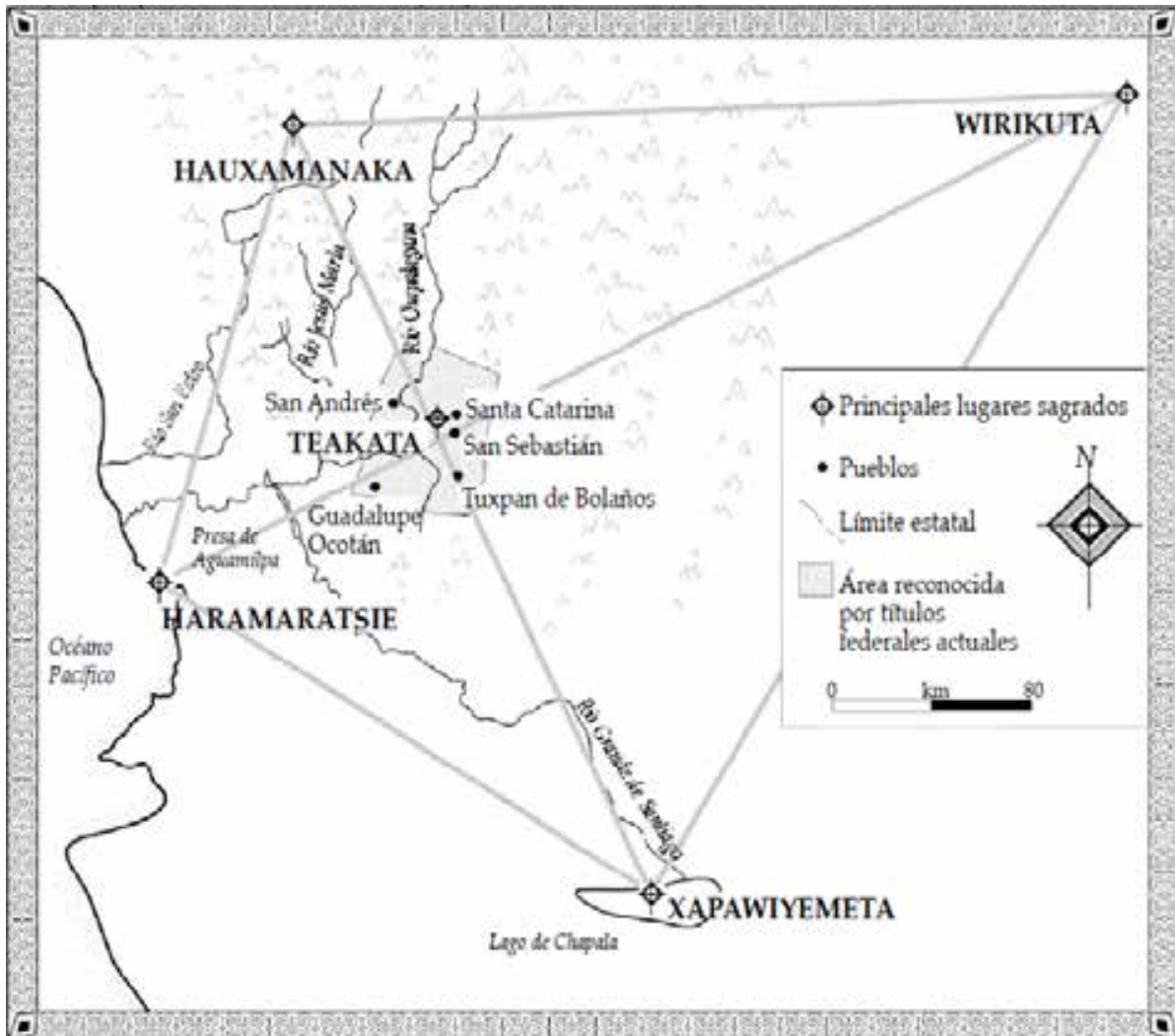
Para los Wixáritari las peregrinaciones que hacen a los puntos geográficos sagrados que se encuentran fuera de los lugares que habitan contribuyen al equilibrio del mundo; las ofrendas que depositan en puntos específicos, les aseguran desde buenas cosechas hasta el mantenimiento del orden. El territorio ritual supera límites agrarios y delimitaciones étnicas: para los huicholes la interrupción del ciclo ritual nos afecta a todos, seamos o no Wixáritari (véase Mapa 1).

Estos datos sugieren que la defensa de la tierra y sus sitios sagrados ha jugado un papel más que relevante en la historia de las comunidades huicholas. Yo misma escuché a una mujer de San Sebastián y a un *mará'kame* (sacerdote de la religión huichol) de San Andrés Cohamiata decir que la defensa territorial, que parece estar muy vinculada al derecho a la consulta, “es parte de tu vida como Wixárika”: la pertenencia al colectivo está ligada a una defensa de la autonomía territorial. Este mandato comunitario ha hecho, que por lo menos en los últimos años, los huicholes se recreen a sí mismos y se perciban como una unidad coherente a pesar del flujo constante de aliados no-indígenas que participan en su lucha territorial, la cual los lleva frecuentemente a enfrentarse con el Estado mexicano. Es así como han surgido colectivos de protesta organizados, como el Frente en Defensa de Wirikuta (FDW), que luchan por la defensa de los territorios sagrados huicholes ubicados en la región de la sierra y el desierto potosino y que son integrados por antropólogos, neo-chamanes, ambientalistas, estudiantes y líderes Wixáritari, entre otros, formando una alianza que de momento une a huicholes y mestizos, aunque esto no refiere a una agenda política común en el mediano o largo plazo.

⁶ ÁLVAREZ, 2013.

⁷ Así lo estipula el Convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo. Una descripción de un caso de incumplimiento del derecho a la consulta en relación con una comunidad huichola puede encontrarse en GUILLÉN, 2008.

MAPA 1
TERRITORIO RITUAL DE LOS HUICHOS



FUENTE: LIFFMAN, 2005, p. 55. La imagen muestra el polígono ritual huichol, sobre éste puede decirse que “[l]as familias se vinculan con sus ancestros y los seres sagrados a través de sacrificios de sangre y otras ofrendas en los lugares claves de la geografía que se reivindican en las narraciones míticas como los sitios de creación del pueblo y territorio”. LIFFMAN, 1997, p. 12.

El FDW ha hecho que se recupere la ritualidad de un pueblo indígena como variable a considerar por el orden jurídico y el sistema político, consiguiendo la suspensión de cualquier actividad minera en el área de Wirikuta. El movimiento ha hecho de la protesta un fenómeno para los medios de masas, logrando posicionar los territorios sagrados huicholes y las amenazas a éstos —empresas mineras, desarrolladoras turísticas, presas, entre otros— como un acontecimiento que merece la atención de la opinión pública.

En la coalición que da forma al FDW ha habido un exitoso uso político de lo étnico, el cual se manifiesta como defensa de la “costumbre”: argumento que ha sido recurrente en los conflictos territoriales de la colectividad Wixárika. En mi opinión, en épocas recientes lo que tenemos es una articulación de lo sagrado con la política y la sociedad civil. El marco, indudablemente democrático, que permite que la comunicación emitida por el FDW se transforme en una tematización pública, son los derechos relacionados con la sustentabilidad ecológica, la diversidad cultural y la participación ciudadana en el contexto de la globalización.

Efectivamente, en un afán por participar en estándares justificados públicamente, en ser partícipe del “derecho a ser diferente”, el FDW ha recurrido a una síntesis de la etnicidad Wixárika que cumple más con los estereotipos difundidos por el multiculturalismo más *light* que con las descripciones hechas en trabajos etnográficos recientes. Así lo muestra el siguiente extracto de un discurso emitido por el líder huichol Santos de la Cruz, líder del Consejo Regional Wixárika, autoridad agraria de Bancos de San Hipólito en el marco de la marcha organizada por el FDW llamada “Salvemos Wirikuta corazón sagrado de México” y llevada a cabo en una de las principales avenidas de la Ciudad de México:

La madre tierra está enferma, tiene un dolor, está fraccionado, está desmembrado, está deteriorado... por eso con cada uno de ustedes estamos haciendo este esfuerzo para hacer un sólo corazón, un sólo corazón íntegro, un sólo corazón para todos nosotros, para todo el pueblo Wirárika, para todos los humanos [...]. Ahorita están asesinando, están secuestrando, quieren acabar con una tradición que desde tiempos inmemoriales se ha resguardado. Wirikuta está viva. ¡Viva el pueblo de México, viva todo el mundo!⁸

⁸ Material de audio, 27 de octubre de 2011.

No podemos desarrollar el tema a profundidad, sin embargo, sí queremos mencionar que a pesar de que el FDW ha divulgado una serie de imágenes prototípicas y reduccionistas sobre lo huichol, recurriendo a una semántica “multiculturalista” típica —al referir a la “madre tierra”, al apelar a la profunda raigambre histórica de los huicholes y al difundir una concepción animista del territorio que, se señala, está en riesgo, por ejemplo—, los Wixáritari han establecido lineamientos que les permiten eludir los efectos “empobrecedores” de la representación:

[...] los huicholes han desarrollado estrategias de branding, de controlar las miradas, las imágenes y los discursos. La mayoría de las comunidades se mantienen cerradas a los turistas y prohíben la toma de fotografías. Los huicholes viajan por todo el mundo, pero el acceso a su territorio permanece controlado. En la comercialización de conocimientos tradicionales han desarrollado estrategias inteligentes, basadas en formas tradicionales de manejar el saber. Solamente ciertos “mitos” se consideran aptos para oídos no indígenas, así que se ha conformado un corpus informal de historias comercializables que se distingue de lo que sí se mantiene “secreto” o se reserva para el uso exclusivo de los huicholes.⁹

Ciertamente, los huicholes tienen una serie de particularidades culturales que les permiten “reservar” ciertos aspectos culturales y rituales para sí mismos, mientras que, a la vez, difunden otros con fines comerciales y políticos. Es preciso decir que estos planos discursivos no están separados de modo radical: la noción de persona sostenida por los huicholes, la cual les permite yuxtaponer modos de ser contradictorios, conlleva a una articulación armónica entre ser mestizo y ser huichol.¹⁰ La identidad entendida como algo complejo y disposicional —que contrasta con la tradición occidental históricamente esencialista— permite que los huicholes transiten de un espacio social a otro sin problemas. Los occidentales modernos entendemos el tiempo como algo que transcurre de modo irreversible y anula todo lo acontecido,¹¹ sin embargo, para los huicholes éste no es el caso. Lo arcaico y lo moderno, la tradición y el cambio, lo natural y lo social no son campos opuestos, sino elementos

⁹ NEURATH, 2013, pp. 9 y 10.

¹⁰ NEURATH, 2013.

¹¹ Latour en MORLEY, 2008, p. 279.

que coexisten y con los que los huicholes se relacionan a través de un complejo marco ritual.

Lo mismo sucede con su concepción de territorialidad, la cual es mucho más móvil que la nuestra. En una entrevista que hicimos a un oriundo del centro ceremonial huichol de Las Latas, Jalisco, él me decía: “Ahí en México, en Cuicuilco tenemos un lugar sagrado. Apenas lo hallamos hace como diez años [...] ahí nos dieron chance para construir la casa sagrada, porque ya no se podía en la Villa del Tepeyac y entonces, nos pasaron en Cuicuilco. Ahí nos autorizaron un lugar”.¹²

Esta frase refleja mucho acerca de la identificación de lugares sagrados por las de los Wixáritari, muchos de los cuales se “descubren” dentro de sus circuitos comerciales: “los *mará’kate* (sacerdotes de la religión huichol) descubren nuevos lugares sagrados en los alrededores de los centros urbanos y turísticos donde los huicholes suelen vender artesanías”.¹³ La frase también refiere a la posibilidad de cambiar o “mover” un lugar sagrado, de la capacidad de “modificarlo” o hacerlo más conveniente. Es importante mencionar que muchos de estos lugares sagrados no son objetivos ni están completamente definidos. Aun en los casos que refieren a los lugares sagrados más importantes —tal es el caso de Wirikuta— no existe un consenso respecto a la extensión y trayectoria de las rutas de peregrinación huichola, ni en relación a la ubicación de sitios importantes de la misma.¹⁴

La peregrinación se piensa como un trayecto que integra a otros territorios de la costa de Nayarit (Tatei Haramara), el lago de Chapala (Xapa Wixeme), y lugares de la sierra de Jalisco, Nayarit y Durango (Hauxa Manaká), por lo que resulta difícil y, en cierta medida, arbitrario esta-

¹² Material de audio, 27 de abril de 2011.

¹³ NEURATH y JÁUREGUI, 2002, p. 80.

¹⁴ ÁLVAREZ, 2013. Podríamos decir que la geografía sagrada de los huicholes cambia continuamente, se inventa; sin embargo no habría que entender por esto que “lo sagrado” se genera espontáneamente o que es algo falso —en la tradición occidental lo inventado es opuesto a lo verdadero o a lo que se conoce (las mentiras se califican de “invenciones”)—. Como bien señala Wagner, la invención no se opone a lo real o a lo auténtico (WAGNER, 1981). En el caso de los huicholes, la construcción de nuevas fronteras rituales requiere un estudio cuidadoso sobre los procesos que posibilitan la expansión y reconfiguración de dicha cartografía, el cual no podemos realizar aquí. Recomiendo que el lector interesado en el tema consulte: LIFFMAN, 2011 y AGUILAR ROS, 2012b.

blecer medidas precisas. Esta concepción provisional y performativa del territorio que refiere a que la geografía sagrada se construye mientras se camina, ha sido relegada a los ámbitos homologadamente huicholes. Desde el FDW lo que se ha ido generando y difundiendo es una definición precisa del territorio a defender. Cada vez se ha hecho más constante el uso de mapas como elementos de apoyo en conferencias de prensa organizadas por el FDW, así como se ha reafirmado la opinión de que sí existe una geografía clara de “lo sagrado”.

Algo similar ocurre con la semántica de riesgo empleada desde el FDW. Constantemente, se ha dicho que los huicholes van a desaparecer si la extracción minera en Wirikuta se lleva a cabo. Lo que no se ha enfatizado es que hasta el año de 1991 hubo explotación de minerales metálicos en el perímetro que se encuentra dentro del área de Wirikuta (la mina ubicada en la comunidad de La Luz, en el municipio de Catorce, sucumbió ante la caída de los precios de la plata a finales de siglo) y que esa zona ha tenido actividad minera desde el siglo XIX. Lo que se presenta como un evento catastrófico, la minería en Wirikuta, es efectivamente un problema importante pero no algo que ponga en riesgo mayúsculo la continuidad histórica de un grupo étnico que ha superado el periodo colonial, el Porfiriato y los enfoques de asimilación y modernización de los gobiernos del siglo XX.

Como bien señala Johannes Neurath, el hecho de que los españoles no pudieran conquistar el Gran Nayar durante doscientos años, no impedía que sus habitantes salieran de la región para practicar el trabajo estacional en los reales de minas de Zacatecas y otros estados, así como a ofertar mercancía en pueblos mineros.¹⁵ Paul Liffman¹⁶ incluso ha sugerido que fue probablemente en esas rutas de comercio y trabajo donde se establecieron los sitios sagrados que constituyen la geografía ritual actual. Después de todo, ¿cómo explicar que dos de sus cinco lugares sagrados se encuentren ubicados cerca de centros económicos del periodo colonial: las minas de plata de Real de Catorce (Wirikuta), San Luis Potosí y el puerto de San Blas, Nayarit (Hauxamanaka)? Casualmente son esos dos

¹⁵ NEURATH y JÁUREGUI, 2002, p. 1.

¹⁶ LIFFMAN, 2011.

sitios los que hoy se señalan como “zonas en riesgo” por el FDW, el primero, como ya se ha dicho, por la amenaza de la minería a gran escala y el segundo por ser concesionado a desarrolladoras turísticas.

Lo que me interesa enfatizar es que esta última fase de reivindicación de la identidad huichola vinculada a procesos de defensa y autonomía territorial ha dejado ver que los Wixáritari no sólo han aprovechado el esquema multicultural para obtener beneficios, sino que también lo han interpretado de formas creativas y novedosas.

INTEGRIDAD Y RECONOCIMIENTO. LA DISOLUCIÓN DE LAS DICOTOMÍAS

Entendemos el fenómeno multicultural como un discurso normativo que ha impactado distintas áreas de la vida social y que ha sido recuperado por actores diversos en el marco de un cuestionamiento a las culturas nacionales mayoritarias, por diásporas migratorias y minorías étnicas que buscan hacerse visibles con el objetivo de buscar representación política y bienestar económico, así como por grupos históricos que hacen tambalear la supuesta simetría entre cultura y nación.

El ejercicio analítico que aquí se presenta cuestiona el binomio propuesto por Segato a partir de un estudio de caso. La situación específica que se recupera atañe a la defensa y expansión territorial de los huicholes, quienes han hecho un aprovechamiento exitoso del esquema multicultural, obteniendo las simpatías de la sociedad civil y la opinión pública, así como cierto grado de reconocimiento por parte del sistema político. Lo que tratamos de demostrar es que en un plano operativo, el discurso multicultural ha ampliado los ámbitos de participación democráticos y ha implicado beneficios para muchos actores políticos. Del mismo modo, nos interesa cuestionar la aplicabilidad del esquema propuesto por Segato, al mostrar cómo los huicholes aprovechan el discurso multicultural desde la lucha territorial, elaborando técnicas y dispositivos culturales que los resguardan de una hibridación excesiva, demostrando así que es posible que las identidades históricas se reinventen como alteridades políticas sin que esto implique el sacrificio de su integridad identitaria.

El multiculturalismo ha funcionado como un nicho político aprovechado por protestas variopintas. En el caso de América Latina muchos analistas se han alarmado por la coincidencia temporal entre las conquistas constitucionales de los movimientos indígenas latinoamericanos y la consagración del neoliberalismo como modelo político y económico.¹⁷ Hay pues un cierto resquemor ante lo que algunos denominan como “afinidad natural entre los regímenes neoliberales y de ciudadanía multicultural”.¹⁸ Ante este panorama, es difícil situar a los actores que se asumen cultural y étnicamente distintos, movilizándolo su identidad para reclamar recursos o autonomía, por mencionar algunos ejemplos. El problema es que jugar bajo las reglas del ajedrez multicultural, es ser “diferente” en los términos definidos por el poder, mas ser singularmente distinto es renunciar a tener un peso dentro del espacio público.

En el ámbito académico, esto provoca que haya una cierta inclinación hacia las identidades “verdaderas” en detrimento de las instrumentalizadas. Es decir, las identidades que se construyen bajo los términos del programa cultural del neoliberalismo no se oponen al poder, juegan bajo sus reglas; mientras que aquellas identidades que existen en los márgenes, que no se construyen como dispositivos políticos, sino como alteridades radicales, son percibidas como auténticas y hasta rebeldes.

Desde la perspectiva de Segato, las identidades políticas y las alteridades históricas nunca coinciden, ya que mientras las primeras son tildadas de “esencialismos caricaturizados”,¹⁹ diseñadas dentro del lenguaje de reclamo de recursos, las segundas son ricas y densas, “localmente modeladas, con profundidad histórica propia”.²⁰ Las identidades políticas son correlato de la globalización: no están fincadas en ningún lugar, retoman ideas sobre ciudadanía y derechos humanos que no atañen al contexto de origen o a la trayectoria histórica. Estas identidades transnacionales apuntan más a una lógica de mercado que a un acercamiento complejo de la

¹⁷ De acuerdo a Odile Hoffman y María Teresa Rodríguez es visible una modificación en la relación entre pueblos indios e instancias estatales en las últimas décadas del siglo pasado. Entre 1970 y 1982 se introduce la noción de diversidad cultural, pasando de un paradigma de integración o asimilación a uno de participación. HOFFMAN y RODRÍGUEZ, 2007, p. 27.

¹⁸ Hooker en HOFFMAN y RODRÍGUEZ, 2007, p. 23.

¹⁹ SEGATO, 2007, p. 140.

²⁰ SEGATO, 2007, p. 142.

diferencia cultural.²¹ Así, la crítica en cuestión se centra en la reducción de complejidad implicada por las dinámicas instrumentales, las cuales se someten a una lógica de intercambio que achata las particularidades y las transforma en estereotipos.

Las alteridades históricas se forjaron como bastiones de resistencia a las políticas integradoras de los Estados-nacionales, se construyeron como minorías con rasgos reconocibles en el marco de intereses políticos. Entendida de esa manera, la diferencia sólo tiene sentido en el marco de la nación, como parte de una historia particular y un territorio específicos. Cada una de estas minorías cuenta un relato distinto de conflicto y desigualdad, aludiendo a “una interacción con interlocutores precisos y estables en un ámbito delimitado”.²² Visto así, las identidades políticas y las alteridades históricas son conceptos opuestos.

Desde la perspectiva de Segato, el meollo del asunto radica en que el multiculturalismo ofrece beneficios a cambio de adoptar posiciones y roles preestablecidos, lo cual conllevaría a la desaparición de subjetividades concretas. Es decir, lo preocupante no es que ciertas alteridades históricas se ajusten, en determinados contextos, a una lógica instrumental multiculturalista para poder negociar con el Estado, sino que en el camino hacia la realización de sus objetivos pierdan las peculiaridades que los hacen ser, para convertirse en identidades transnacionales “genéricas”. El multiculturalismo ofrece la posibilidad de obtener recursos y derechos, definiendo de antemano aquello que es posible solicitar, a cambio de ajustarse a sus categorías de la diferencia.²³ Segato ve este intercambio como generador de pérdidas más que de ganancias.

De alguna manera, pareciera que la preocupación de Segato en relación con las identidades políticas, el empobrecimiento derivado de la lógica instrumental, supone que los actores que juegan bajo las reglas del multiculturalismo son apabullados por éste, que tienen poca o nula incidencia en la construcción de discursos globales. Sin embargo, como hemos visto, esto no es necesariamente así.

²¹ SEGATO, 2002.

²² SEGATO, 2002, p. 122.

²³ SEGATO, 2002, p. 123.

La pregunta obligada parece ser: ¿cómo interpretar esta contradicción entre la cultura “vívada” y la cultura “publicitada”?, ¿hasta dónde sirven las categorías de Segato de alteridades históricas e identidades políticas para explicar estas dos dimensiones de realidad?, ¿cómo interpretar el uso político de la identidad, desplegado por los huicholes y sus aliados, en la defensa de sus territorios sagrados?

La primera crítica que podríamos hacer a las categorías de Segato desde la defensa política de la territorialidad Wixárika es que no contempla que, en algunos casos, el uso político de la identidad es una cualidad histórica. Aunque las formas de posicionarse frente al poder legítimo han variado, los huicholes han mantenido una larga lucha por su autonomía territorial, la cual, en últimas fechas, los ha llevado a hacer un uso provechoso de la vacía y generalizante distinción de lo “indígena”, y a presentarse (¿o a dejarse presentar?) a sí mismos desde esos términos.

Esa reinterpretación de su cultura y puesta en circulación supera la dicotomía alteridades históricas/identidades políticas en tanto puede estar enclavada como una estrategia más de la larga lucha de autonomía territorial puesta en marcha por los huicholes desde siglos atrás. Al mismo tiempo, las categorías que denominan lo histórico o lo político se tornan restrictivas e insuficientes cuando observamos que esa dimensión instrumental de la defensa del territorio sagrado huichol, el diseño de la identidad pública, ha permeado en la cultura “vívada”, ha tenido efectos que demuestran que la “ficción” política también impacta en lo “real”. Un ejemplo ayudará a ilustrar este punto.

El año pasado Wixáritari de diferentes centros tradicionales realizaron la peregrinación a Wirikuta de modo conjunto. El acontecimiento denominado “Peritaje Tradicional”, contó con una serie de espectadores no-indígenas: antropólogos, periodistas, activistas, entre otros, quienes fotografiaron, relataron y grabaron el fenómeno. El hecho fue inédito en varios sentidos: a diferencia de lo sucedido en el peritaje, los huicholes normalmente realizan la peregrinación de modo separado, cada comunidad hace el viaje ritual de forma autónoma; otro hecho que se destaca, es la presencia de no-huicholes quienes se encargaron de publicitar un evento que normalmente carece de observadores. Este acto ritual de carácter público fue realizado en el marco de la protesta orquestada por

el FDW, como un modo de “dar a conocer al mundo el significado profundo de Wirikuta”. Me parece que este caso muestra cómo lo político tiene peso en muchas facetas de la vida Wixárika; claramente, este acontecimiento no fue solamente político o únicamente ritual.

Los Wixáritari han aprovechado esas paradojas de la política moderna para situarse y reclamar sus legítimos derechos. A través de la búsqueda de autonomía territorial demandan ser incluidos en la lógica de un Estado-nación reticente a garantizar la preservación de sitios de culto indígenas. Así, la identidad huichola opera como cualidad descentrada, como formas de ser en diferentes registros, las cuales son tanto étnicas como políticas e históricas. Creo que el ejemplo del frente de batalla que se ha armado en torno a la defensa de Wirikuta ha puesto de manifiesto que el multiculturalismo es un campo flexible; visto desde la perspectiva de los grupos que hacen uso de las reducidas categorías previstas por el programa cultural del liberalismo hay variados campos de acción y movilidad, los cuales pueden ejercerse simultáneamente.

Seyla Benhabib ha enfatizado las limitaciones de un multiculturalismo que esencializa las culturas y busca preservarlas en su diferencia.²⁴ La autora cuestiona la celebración acrítica de la identidad y diferencia cultural practicada por muchos entusiastas del multiculturalismo. Para ella, resulta imposible “creer en la pureza de las culturas, o incluso en la posibilidad de identificarlas como totalidades significativas diferenciadas”.²⁵ En ese sentido, su crítica es hacia una forma de multiculturalismo conservacionista, el cual favorece la preservación de las culturas en detrimento de valores democráticos como la igualdad o la justicia social.

Recuperando a Benhabib, puede decirse que glorificar la pureza de las culturas, enaltecer los rasgos particulares de un pueblo hasta la fetichización, es incompatible con un orden democrático. Parece absurdo preferir que las comunidades conserven sus expresiones idiosincráticas aun si el costo es permanecer en condiciones de aislamiento, a que se transformen en ciudadanos con derechos y responsabilidades particulares. Es necesario recordarle a Segato que la sobrevivencia de las tradiciones está vinculada

²⁴ BENHABIB, 2006.

²⁵ BENHABIB, 2006, p. 10.

a su legitimidad y aplicabilidad: las prácticas culturales no son un fin en sí mismo, son el vehículo bajo el cual se garantiza la reproducción de la comunidad. Segato entiende a lo cultural como algo objetivo e inflexible y no percibe que este ámbito es tan dinámico como las personas mismas.

Podría señalarse que las culturas se construyen en su relación con otras culturas y que, consecuentemente, el problema no radica en la preservación de éstas como unidades distinguibles, sino en la ampliación del espectro de inclusión del orden democrático.²⁶ Es decir, desde esta óptica no resulta problemática la interacción entre una cultura minoritaria y otra que no lo es, en tanto los beneficios derivados de dicha interacción lleven a un proceso de reconocimiento mutuo. Aunque se entiende que una de las facetas de la crítica de Segato apunta a señalar al multiculturalismo como parte de un proceso de globalización desigual, producto de relaciones de poder y lógicas colonialistas, valdría la pena preguntarse si la inequidad advertida por nuestra autora podría ser denunciada desde los foros y espacios generados por esa misma lógica global.

Igualmente, aunque valoro el escepticismo de Segato —sobre todo en lo concerniente a los límites del multiculturalismo, el cual define los recursos que es posible obtener, las identidades de las que puede disponerse y la integración a la que es factible aspirar—, no considera que muchos de los rasgos culturales de las alteridades históricas se han elaborado como estrategia de supervivencia o adaptación a condiciones adversas. Como David Morley ha señalado, el enfoque posmoderno pierde de vista que muchas veces la alteridad y la heterogeneidad son producto de posicionamientos defensivos ante circunstancias difíciles —tal es el caso de las pandillas que adquieren una identidad a partir de sus rivalidades con otras—, sin embargo, no hay que perder de vista que dichas expresiones no son causa de celebración sino de miedo.²⁷

Trato de señalar que la cultura está irremediabilmente ligada al contexto, así que es posible considerar que en geografías violentas se desarrollarán reacciones ofensivas que pueden ser interpretadas como características identitarias, rasgos idiosincráticos o expresiones culturales

²⁶ BENHABIB, 2006, p. 10.

²⁷ MORLEY, 2008, p. 57.

desde ámbitos académicos, políticos e incluso comunitarios. Ahora bien, las preguntas que tendrían que plantearse son: ¿tendríamos que aplaudir y salvaguardar las manifestaciones culturales generadas en situaciones de violencia sistemática?, ¿es preferible mantener la singularidad de la alteridad histórica —aun cuando está asociada a condiciones de pobreza, liminalidad o violencia— que avalar su integración a un espectro social amplio?, ¿qué tan relevante es la preocupación por el “achatación de las formas de ser diverso”,²⁸ cuando las alteridades históricas no tienen acceso a recursos económicos, educación, representación política o respeto a sus garantías individuales? Los huicholes nos han enseñado modos sofisticados de intervenir en la arena política, de hacerla más democrática, y al hacerlo han asegurado su supervivencia cultural. Son indígenas que juegan con la modernidad y la hacen suya. Es algo que tendríamos que aplaudir y no denunciar.

Me interesa enfatizar los diferentes matices implicados en la disyuntiva entre alteridad histórica e identidad política. La primera privilegia la trayectoria histórica compartida por una comunidad; sin embargo, coloca a dicha colectividad dentro de límites tan estrechos, que se vuelve problemática la posibilidad de dialogar con otras colectividades o modificar la identidad que se comparte. La autenticidad del colectivo radica en que el sistema común de significados, a través de los cuales la existencia colectiva se hace posible,²⁹ permanezca como algo dado, prediscursivo y naturalizado. La identidad política, en cambio, crea sentidos políticos y se inserta en un discurso global de derechos y obligaciones, así como de reclamo de recursos, que atentan contra aquello que distingue a una comunidad de otra. Así, de acuerdo a lo dicho por Segato, el peligro es que el sistema de significados compartidos se transforme en un discurso dominado por lógicas políticas, mediáticas, administrativas y académicas.³⁰

Quienes se muestran escépticos ante lo que denominan como adaptación de la identidad indígena a lógicas e instituciones políticas, entran en

²⁸ SEGATO, 2002, p. 123.

²⁹ GEERTZ, 1992.

³⁰ SEGATO, 2007, p. 140.

conflicto con quienes buscan que las demandas indígenas tengan cabida dentro de los esquemas políticos y normativos dominantes, lo cual no hace sino demostrar la oposición discursiva entre integridad y reconocimiento. Evidentemente esta descripción del problema no tiene sentido para los huicholes. Lo que las luchas territoriales de los huicholes nos dejan ver, es que los huicholes son capaces de conciliar integridad cultural y reconocimiento político cuando el contexto así lo demanda. Ahí donde nosotros vemos opuestos ellos encuentran posibilidad.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILAR ROS, Alejandra

2012a “Territorio Sagrado: la apropiación de lo simbólico. Isla de los Alacranes, Lago de Chapala, Jalisco, México. Festival de los Pueblos Indígenas”, en Renée de la Torre (coord.), *El don de la ubicuidad: rituales étnicos multisituados*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, pp. 308-321.

2012b “Dilemas culturales: espacios intersticiales en la producción de la territorialidad huichola”, en Renée de la Torre y Santiago Bastos (coords.), *Jalisco Hoy. Miradas antropológicas*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente, Guadalajara, pp. 387-418.

ANGUIANO, Marina

2012 Participación en *Foro de Análisis para una Propuesta Legislativa: Wirikuta, el derecho a lo sagrado*, Instituto Belisario Domínguez, Ciudad de México, 18 de abril de 2012.

ÁLVAREZ, Irene

2013 *El Frente en Defensa de Wirikuta Tamatsima Wahaa: Un acercamiento sistémico a los Nuevos Movimientos Sociales*, tesis para obtener el grado de Maestría en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa, México, 212 pp.

AUTORIDADES TRADICIONALES, CIVILES Y AGRARIAS DEL PUEBLO WIXÁRIKA

2012 “Pronunciamiento Foro Wirikuta, el Derecho a lo sagrado”, *Foro de Análisis para una Propuesta Legislativa: Wirikuta el derecho a lo sagrado*, 18 y 19 de abril de 2012, Instituto Belisario Domínguez, Ciudad de México, disponible en: <http://frenteendefensadewirikuta.org/wirikuta/?p=2732>, acceso 11 de octubre de 2013.

- BANERJEE, Ishita
 2013 “Violencia externa, violencia interna: El Estado y las comunidades en India”, en *Dinámicas de inclusión y exclusión en América Latina. Perspectivas y prácticas de la etnicidad, ciudadanía y pertenencia*, EU-LAC, Guadalajara, México, 4 al 6 de septiembre de 2013.
- BARRY, Brian
 2001 *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Harvard, 399 pp.
- BENHABIB, Seyla
 2006 *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Buenos Aires, 337 pp.
- CHATTERJEE, Partha
 2004 *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Columbia University Press, Nueva York, 173 pp.
- DAS, Veena
 1995 “Communities as political actors: The question of cultural rights” en Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Oxford University Press, Nueva Delhi, pp. 84-117.
- DÍAZ-POLANCO, Héctor
 2005 “Etnofagia y multiculturalismo”, *Revista Memoria*, núm. 200, octubre 2005, disponible en: sgpwe.izt.uam.mx, acceso 2 de enero de 2014.
- FRASER, Nancy y Axel HONNETH
 2003 *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*, Verso, Londres, 276 pp.
- GEERTZ, Clifford
 1992 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- GUHA, Sumit
 1998 “Lower strata, older races, and aboriginal peoples: Racial anthropology and mythical history past and present”, *The Journal of Asian Studies*, vol. 57, núm. 2, pp. 423-441.
- GUILLÉN, Alejandra
 2008 “Lugar sagrado bajo tierra y pavimento”, *Proceso*, 27 de septiembre de 2008, disponible en: <http://www.proceso.com.mx/?p=88919>, acceso 2 de diciembre de 2014.
- HALE, Charles
 2002 “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala”, disponible en: <http://es.scribd.com/doc/64717260/Hale-Amenaza-El-Multiculturalismo>, acceso 14 de octubre de 2013.

HOFFMAN, Odile

2007 “Identidad-espacio: relaciones ambiguas”, en Margarita Estrada y Pascal Labazée, *Globalización y localidad: espacios, actores, movi- lidades e identidades*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Institut de recherche pour le développement, México, pp. 431-450.

HOFFMAN, Odile y María Teresa RODRÍGUEZ

2007 “Introducción”, en Odile Hoffman y María Teresa Rodríguez, *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad en México y Colombia*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Colombiano de Antropología e Historia, México, pp. 13-51.

LAZO, Pablo

2010 *Crítica del multiculturalismo, resemantización de la multiculturalidad: argumentación imaginaria sobre la diversidad cultural*, Universidad Iberoamericana, México, 182 pp.

LIFFMAN, Paul

1997 “Representatividad y representación políticas entre los wixáritari (huicholes)”, *1997 meeting of the Latin American Studies Association*, Guadalajara, Jalisco, 17 al 19 de abril de 1997.

2005 “Raíces y fuegos: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol”, *Relaciones*, El Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán, núm.101, vol. 26, pp. 51-79.

2011 *Huichol Territory and the Mexican Nation. Indigenous Ritual, Land Conflict, and Sovereignty Claims*, The University of Arizona Press, Tucson, 279 pp.

MORLEY, David

2008 *Medios, modernidad y tecnología. La geografía de lo nuevo*, Gedisa, Barcelona, 317 pp.

NEURATH, Johannes y Jesús JÁUREGUI

1998 “La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comp.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Ciudad de México, pp. 15-60.

2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura en una comunidad huichola*, Etnografía de los pueblos indígenas de México, Instituto Nacional de Antropología e Historia /Universidad de Guadalajara, México, 379 pp.

- NEURATH, Johanes
 2013 “Lo dado y lo soñado. Rupturas ontológicas”, en Carlo Bonfliogioni, Isabel Martínez y Alejandro Fujigaki (comps.), *La humanidad compartida*, versión inédita, disponible en: http://www.iiia.unam.mx/images/difusion/Taller_Signos_de_Mesoamerica/lecturas/Neurath-LoDadoYloSonado.pdf, acceso 1 de diciembre de 2014.
- REYGADAS, Luis
 2007 “La desigualdad después del (multi)culturalismo”, en Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comps.), *¿A dónde va la antropología?*, Juan Pablos, México, pp. 341-364.
- SHACHAR, Ayelet
 1998 “Group Identity and Women’s Rights in Family Law: The Perils of Multicultural Accommodation”, *Journal of Political Philosophy*, vol. 6, núm. 3, pp. 285-305.
 2001 *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women’s Rights*, Cambridge University Press, Cambridge, 208 pp.
- SEGATO, Rita Laura
 2002 “Identidades Políticas y Alteridades Históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global”, *Nueva Sociedad*, Buenos Aires, núm. 178, pp. 104-124.
 2007 *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 350 pp.
- TAYLOR, Charles
 1992 “The Politics of Recognition,” en Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, pp. 25-73.
- WAGNER, Roy
 1981 *The Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago, 119 pp.
- ZIZEK, Slavoj
 1998 “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo trasnacional”, en Frederic Jameson y Slavoj Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, introd. de Eduardo Grüner, Paidós, Buenos Aires, pp. 137-188.