



Etnografías contemporáneas del poder

Formas de dominación
en el mundo rural

HERNÁN SALAS QUINTANAL
editor



Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Antropológicas
México, 2019



Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas
Nombres: Salas Quintanal, Hernán, editor.
Título: Etnografías contemporáneas del poder : formas de dominación en el mundo rural /
Hernán Salas Quintanal, editor.
Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de
México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2019.
Identificadores: LIBRUNAM 2058967 | ISBN 978-607-30-2624-6.
Temas: Etnología - México. | Antropología política - México. | Poder (Ciencias sociales) -
México.
Clasificación: LCC GN560.M6.E776 2019 | DDC 305.800972—dc23

Primera edición: 2019
Término de la edición: Noviembre 2019

D.R. © Universidad Nacional Autónoma de México,
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México.
www.iaa.unam.mx

ISBN: 978-607-30-2624-6

Portada: Victor Hugo Garrido
Fotografía de portada: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Biblioteca “Juan Comas”, Archivo Histórico “Alfonso Caso”. Fondo documental y fotográfico Alfonso Villa Rojas, foto 435.

Todos los manuscritos presentados para su publicación en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM son sometidos a un riguroso proceso de dictaminación bajo el principio de doble ciego, conforme a los artículos 22 a 24 del Reglamento del Comité Editorial. <http://www.iaa.unam.mx/acercaLiA/normatividad/reglamentoCE.pdf>

Derechos reservados conforme a la ley. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Este libro se publica gracias al proyecto *Ruralidades, sujetos sociales y respuestas comunitarias* (IN300115), financiado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), bajo la responsabilidad de Hernán Salas.

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

Índice

INTRODUCCIÓN. HACIA UNA ETNOGRAFÍA DEL PODER	9
LAS VOCES DE LA ETNICIDAD EN LAS LUCHAS TERRITORIALES DEL PUEBLO WIXÁRIKA	17
<i>Damián Gálvez González</i>	
EL PODER Y SU DINÁMICA NO LINEAL. LOS AVATARES DE UNA ÉLITE REGIONAL EN LA COSTA GRANDE DE GUERRERO	41
<i>Ludwig García Mata</i>	
LA LOCALIZACIÓN DEL CAPITALISMO GLOBAL EN CHICONCUAC Y NATIVITAS, MÉXICO	75
<i>Hernán Salas Quintanal</i> <i>Amaranta Castillo Gómez</i>	
ENTRE EL PASADO INVISIBLE Y EL FUTURO INCIERTO. CAMBIOS Y DESIGUALDADES DE LA JUVENTUD RURAL EN MÉXICO	97
<i>Héctor Daniel Hernández Flores</i>	
LA EXPERIENCIA TURÍSTICA EN UNA REGIÓN TABACALERA DEL SOTAVENTO VERACRUZANO. SAN ANDRÉS TUXTLA, “NATURALMENTE MÁGICO”	127
<i>Agustín Porfirio González González</i>	

LA POLÍTICA DE DESARROLLO: GUBERNAMENTALIDAD, TURISMO E IDENTIDAD MAYA EN EK BALAM, YUCATÁN	169
<i>Yassir Rodríguez Martínez</i>	
NUEVAS TERRITORIALIZACIONES Y JUSTICIA SOCIAL EN LA PATAGONIA CHILENA: UNA APROXIMACIÓN DESDE LA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.....	191
<i>Juan Carlos Rodríguez Torrent</i>	
<i>Nicolás Gissi Barbieri</i>	
<i>Fernando Mandujano Bustamante</i>	
IMAGINAR UN FUTURO (DE) CONCRETO. EL CEMENTO Y LAS FORMAS DE HABITAR EN EL VALLE DEL MEZQUITAL.....	233
<i>Raúl H. Contreras Román</i>	

Las voces de la etnicidad en las luchas territoriales del pueblo wixárika

Damián Gálvez González*

Introducción

Este capítulo es resultado de una investigación más amplia¹ y tiene como objetivo plantear una discusión en torno a las conexiones entre identidad y política en las reivindicaciones territoriales del pueblo wixárika² en la sierra Madre Occidental de México. Desde esta interacción, como dos variables principales, examinamos las estrategias de acción colectiva en el activismo indígena de la comunidad San Andrés Cohamiata, así como los discursos y prácticas que acompañan sus demandas principales por reconocimiento y territorio en un contexto de conflicto social. Uno de los principales resultados de este trabajo es que la politización de la etnicidad exige cuestionar frontalmente los límites del multiculturalismo en el neoliberalismo contemporáneo.

En virtud de las nuevas condiciones de desposesión territorial y acumulación de capital en el continente americano (Harvey 2004), distinguimos un

* Antropólogo, maestro en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México y doctorando en Antropología Social y Cultural por el Lateinamerika Institut de la Freie Universität Berlin, Becario CONICYT-DAAD. Correo electrónico: dgalvezfu@zedat.fu-berlin.de

¹ Investigación desarrollada para obtener el grado de maestro en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México en el año 2016, titulada “Reconocimiento, etnicidad y memoria: luchas territoriales del pueblo wixárika en la sierra Madre Occidental, México”.

² Respecto a la exodenominación “huichol”, convengamos que ésta remite a una clasificación despectiva para referirse al pueblo wixárika. En este texto, no obstante, se ocupan de manera indistinta ambos nombres pero sin desconocer la carga valorativa que tiene uno u otro y que en ningún caso esperamos reproducir.

proceso, cada vez más persistente, hacia el reconocimiento constitucional de la pluralidad etnocultural como un mecanismo legal que garantice la realización de derechos colectivos en un horizonte igualitario. Sin embargo, a pesar de la abrumadora producción de discursos y cambios legales alrededor de las políticas de la identidad (Bartolomé 2006), se observa, prontamente, una clara “brecha de implementación” (Martínez 2015: 251-278) según la cual puede discernirse entre el reconocimiento formal de un marco jurídico internacional de derechos y, al mismo tiempo, la ausencia de prácticas institucionales que encaucen correctamente dichas acciones afirmativas de la diversidad. Para una mayor comprensión del problema proponemos, por un lado, meditar respecto a la cuestión del “reconocimiento” como categoría analítica que ha tomado un lugar preponderante en el debate sobre el multiculturalismo en América Latina y, por otro, desarrollar el concepto de “esencialismo estratégico” para interpretar la dinámica política que han desplegado los pueblos indígenas en México.

El aparato conceptual se construyó empíricamente a partir de un caso etnográfico: las demandas territoriales del pueblo wixárika a propósito de la posible ejecución de un proyecto minero en el Área Natural Protegida Wirikuta, un espacio concebido por sus habitantes como una ruta de peregrinación inalienable que marca la transición de un estado a otro para futuros *jicareros* o *peyoteros* (Gutiérrez 2009). Destacamos que en la época del “racismo cultural” (Balibar y Wallerstein 1988) o el “neoliberalismo multicultural” (Bocara y Ayala 2012), las representaciones de lo indígena han sido dominadas por un régimen discursivo de ascendente fascinación por lo culturalmente opuesto (Zapata 2007), convirtiendo sus identidades en objetos exóticos de consumo. En relación directa con ese principio, observamos también un proceso en el cual una “identidad colectiva fuerte” podrá ser presentada como si se tratara de una carta indispensable para obtener reconocimiento y valoración en un Estado democrático de derecho. Este escenario ha implicado una renovación en la acción colectiva del pueblo wixárika, quien ha hecho de sus “atributos étnicos” un importante canal político para visibilizar sus luchas ante un público más amplio y, consecuentemente, promover convergencias para la protección de su territorio.

De todo esto surgen dos hipótesis interconectadas. Por un lado, que la politización de las identidades colectivas requiere para su despliegue que las demandas específicas de los pueblos indígenas se posicionen estratégicamente en un campo que vaya más allá de sus fronteras grupales, vale decir, que trasciendan lo estrictamente particular articulándose con otras estructuras de

movilización, con y sin adscripción étnica. Como segunda hipótesis, sostenemos que el discurso de la emergencia indígena en América Latina (Bengoa 2000) efectivamente encuentra un conjunto de complementariedades con el discurso ecologista en favor del territorio y la defensa del medio ambiente (Ulloa 2004). No obstante, si bien la correspondencia discursiva entre lo “étnico” y lo “ecológico” ha catapultado a la etnicidad a asumir un papel político cada vez más significativo, el reverso de esta proximidad ha derivado en una conceptualización esencializada y exotizante de lo indígena.

En la primera parte de este capítulo abordamos la cuestión del multiculturalismo y su imbricación con las políticas del reconocimiento; identificamos sus límites y contenidos con el propósito de examinar bajo qué condiciones los integrantes del pueblo wixárika han hecho de su identidad un mecanismo de legitimación de sus demandas. En un segundo momento, analizamos las nuevas modalidades de movilización que se han concertado como producto de los embates del extractivismo minero transnacional en un contexto de reformas legislativas multiculturales, ya que Wirikuta, en San Luis Potosí, representa un modelo de la mayor trascendencia para resaltar el proceso de construcción política de las identidades indígenas en México. En tercer lugar, empleamos la noción de “esencialismo estratégico” para proyectar una explicación más convincente respecto a la politización de las identidades en la conflictividad interétnica de hoy, pues, como veremos, ésta desempeña un papel gravitante en la defensa de una territorialidad organizada a través de la interacción entre seres humanos y medio ambiente. Por último, y a modo de conclusión, abrimos un par de interrogantes alrededor de la problemática estudiada para pensar en la productividad ambivalente de las representaciones de la diferencia en las demandas ecosociales de los pueblos indígenas.

Las aporías del multiculturalismo en México

Desde las últimas décadas del siglo xx, las teorías del reconocimiento se han convertido en un eje relevante de discusión para el debate político contemporáneo. Con evidentes matices y alcances en su interpretación, este cuerpo teórico ha sido recuperado por diferentes tradiciones del pensamiento occidental. Así, por ejemplo, algunas propuestas aluden al sentido antropológico del reconocimiento (Rousseau, Hegel o Fichte), trazando en este concepto la posibilidad de encontrar un rasgo ontológico del ser humano, es decir, una referencia básica e inherente a su convivencia y pertenencia social (Ramaglia 2010: 44-55). En otro extremo coexisten una serie de planteamientos

procedentes de la filosofía, la teoría social y el análisis político que sellan su atención en las dinámicas de conflicto ocurridas en las sociedades capitalistas globalizadas (Honneth, Fraser o Fernet-Betancourt). De cualquier modo, ya sea tomando una perspectiva estrictamente antropológica del término, o bien, desde una posición política normativa del mismo, no hay duda de que las teorías del reconocimiento han contribuido enormemente a una mejor comprensión de los nuevos mecanismos de integración y formación de identidades.

El reconocimiento de la pluralidad etnocultural ha cobrado una creciente importancia en la opinión pública. No obstante, el Estado y las grandes empresas han presentado estas demandas como si se tratara de un verdadero peligro para el crecimiento económico y la estabilidad de las naciones. Como bien dice Laura Valladares, a partir de Charles Hale (2005), en el ámbito de reconocimiento de los pueblos indígenas, éstos no serán igualmente valorados en un contexto condicionado por los preceptos que dominan ese “multiculturalismo neoliberal”, puesto que las políticas que afirman la diversidad “responden en gran medida a los intereses de agencias supranacionales, como el Banco Mundial, para quienes existen dos clases de expresiones de la etnicidad. La que construye capital social y es digna de estimular, frente aquella que es disfuncional a la lógica neoliberal porque genera conflicto y disenso” (Valladares 2008: 293). Para analizar el arte de gobernar formas de vida culturalmente diferenciadas en la sociedad capitalista, Charles Hale, en clara referencia a Silvia Rivera Cusicanqui, propone la conocida distinción entre “indio permitido” (en tanto sujeto folklorizado en dispositivos de control) e “indio negado” (en tanto sujeto histórico que se organiza para transformar sus condiciones materiales de existencia).

Las demandas territoriales del pueblo wixárika son tan antiguas como la colonización española en la Sierra Madre Occidental.³ Por tal motivo, atendemos su deriva actual, pero sin desconocer su larga trayectoria histórica y hacemos énfasis en los efectos que ha traído consigo un modelo de desarrollo

³ La Sierra Madre Occidental es el complejo montañoso más grande de México, se extiende por casi 1200 km desde el noreste de Sonora (30° 35' N) hasta el norte de Jalisco (21° 00' N) (González-Elizondo *et al.* 2013). Desde la cima de la montaña se divisan altas cumbres, todas intercaladas, que reflejan con total nitidez la inmensidad oceánica del paisaje serrano, y como entre nubes de humo, cayendo en una profundidad oscura, casi abismal, se vislumbra un desierto rojizo que también ha sido el “hogar” de los huicholes, es decir, un “lugar donde las cosas cobran sentido”.

que sigue cautivo por las beligerantes presiones de la economía neoliberal y grandes industrias extractivas. Enlazado a este punto, y para situar correctamente nuestro caso de estudio, retengamos que en 2009 la empresa Minera Real Bonanza, anexa a la empresa canadiense First Majestic Silver, obtuvo 22 concesiones para extraer plata y otros minerales en un área cercana a Wirikuta, en el pueblo Real de Catorce, San Luis Potosí (Barrera de la Torre 2013). Este lugar pertenece a uno de los cinco sitios sagrados del pueblo wixárika, y al hacerse pública la posibilidad de inicio de explotaciones mineras en sus adyacencias, comunidades locales –mayoritariamente campesinas e indígenas– junto a otras organizaciones sociales expresaron su descontento mediante distintas acciones para oponerse a la ejecución del proyecto (Lamberti 2014). Con todo, autoridades tradicionales de San Andrés Cohamiata, San Sebastián Teponahuastlán, Santa Catarina Cuexcomatlán (figura 1) e integrantes del Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta, han desarrollado un trabajo importante para hacer visibles sus demandas y en la politización de su identidad como una fórmula para obtener el reconocimiento de sus sitios sagrados, así como el ejercicio de sus derechos colectivos.

Es en esta fase de movilización por el territorio que la cuestión del reconocimiento ha captado tanta notoriedad entre autoridades tradicionales, civiles y agrarias del pueblo huichol. Tomando en consideración las reformas legislativas multiculturales diseñadas y desarrolladas en México a inicios del siglo XXI, particularmente en la región nayarita, notamos un conjunto de peticiones que se organizan en función de una dinámica política más amplia que incluye a defensores de los derechos humanos, ecologistas y organizaciones indígenas. Como bien comenta Silvia Rivera Cusicanqui (2016: 77), “este hecho también caracteriza el ‘giro eco-territorial’ de las movilizaciones sociales contra el capital transnacional en otros países del continente”. En México, por ejemplo, se puede constatar con la gran cantidad de pronunciamientos que ha divulgado el Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta, el Frente por la Defensa de Wirikuta o la Unión Wixárika de los Centros Ceremoniales de Jalisco, Durango y Nayarit. En 2013, sin ir más lejos, dirigentes del pueblo huichol reunidos en Pueblo Nuevo, en Santa Catarina Cuexcomatlán, redactaron un extenso comunicado con el fin de dar a conocer las posibles consecuencias que producirían los embates de la gran minería en contra de

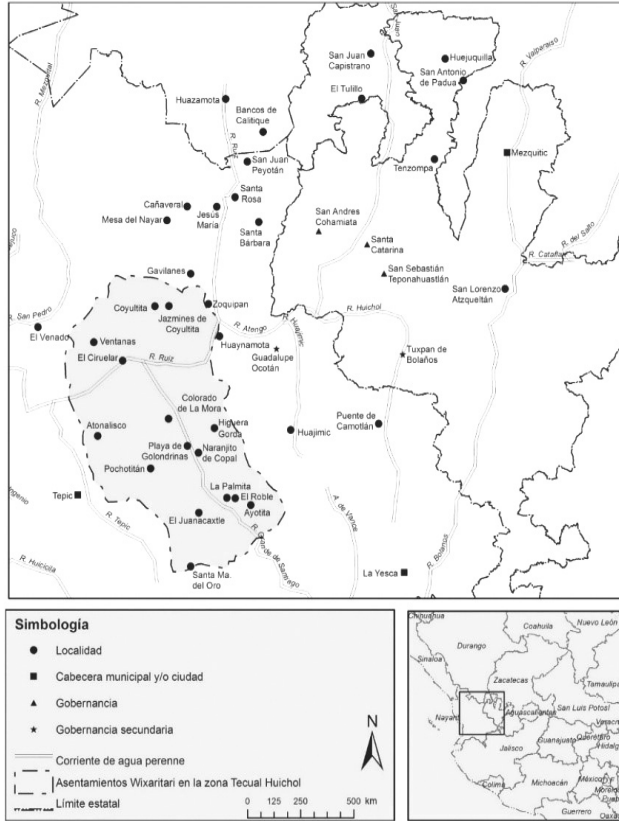


Figura 1. Distribución espacial de las comunidades wixaritari.⁴ Fuente: Téllez (2014: 19).

su patrimonio simbólico y material. Presentamos aquí un breve fragmento de aquella cita:

⁴ De acuerdo con los datos del Censo de Población y Vivienda de 2010, el total de la población wixárika asciende a 43 929 habitantes, aunque históricamente las cifras no han sido del todo exactas debido a las difíciles condiciones de acceso de la montaña (Neurath 2003). En compañía de otros grupos indígenas –coras, tepehuanos, tepenacos y mexicaneros– los wixaritari (“huichol” en plural) habitan la porción meridional más austral del occidente mexicano, entre los valles del río Bolaños al este y el río Huaynamota al oeste (Liffman 2012). Las comunidades del pueblo wixárika, con un patrón de asentamiento muy disperso, ocupan una vasta región que comprende el norte de Jalisco, el este de Nayarit, el sur de Durango y el suroeste de Zacatecas.

Demandamos al Estado Mexicano que, más allá de anticipar cualquier mecanismo de protección, legisle para que nuestro territorio sagrado de Wirikuta tenga protección y reconocimiento efectivo de la UNESCO, no solamente atendiendo a la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, sino también a la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural de la Humanidad.⁵

El proceso de defensa territorial protagonizado por los huicholes nos enseña un uso político de la etnicidad que hace del discurso del reconocimiento un arma empleada para impulsar el cambio y la renovación de sus demandas. Otro elemento que se debe destacar y que opera a la par del anterior es el hecho de que los conflictos permanentes por el control de los territorios en regiones indígenas nos llevan a pensar en las contradicciones (o coincidencias) que hay entre las “conquistas constitucionales” en materia de derechos colectivos y la consolidación de un proyecto que celebra toda diferencia siempre y cuando ésta no altere el orden social que impone el capitalismo globalizado (Díaz-Polanco 2006). Expuesto de este modo, en efecto:

las identidades que se construyen bajo los términos 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 (Álvarez 2015: 133).

Todavía más, es posible concluir que las nuevas “reivindicaciones culturales”:

generaron cambios en los marcos interpretativos y en las políticas de reconocimiento centrados en la celebración de la diversidad, el multiculturalismo y la diferencia. [Pero] se trata más que de coincidencias y habría que analizar las afinidades entre individualismo neoliberal y exaltación de la diversidad (Jelin 2014: 2).

Volvamos ahora a nuestro caso de estudio. En los últimos quince años el Estado mexicano ha iniciado una interesante discusión en torno al concepto de *nación* luego de reconocer legalmente su composición pluricultural. Una

⁵ Información disponible en: <<http://www.frenteendefensadewirikuta.org/?p=3910>> [consultado el 3 de marzo de 2016].

muestra de lo anterior fue la reforma de 2001 que modificó los artículos 1, 2, 4, 18 y 114 de la Constitución, estableciendo con ello los procedimientos administrativos y los mecanismos institucionales para normar el derecho a la consulta previa, el ejercicio de la libre determinación, el derecho a la autonomía, entre otros tantos. Más aún,

en lo que corresponde al ámbito de las legislaciones en materia indígena, a nivel local tenemos que entre el año 1990 y 2006 se han realizado aproximadamente 222 modificaciones tanto a constituciones estatales como a diferentes códigos penales, civiles o sobre justicia indígena (Valladares 2008: 95).

En todo caso, las evaluaciones realizadas por las mismas instituciones del Gobierno Federal muestran el cumplimiento de los objetivos propuestos, ya que en reiteradas ocasiones se ha señalado que, a pesar de sus avances, las reformas comprometidas han sido insuficientes para dar respuesta a distintas demandas ciudadanas, particularmente a las legítimas reivindicaciones de los pueblos indígenas.

A propósito del litigio generado por el Área Natural Protegida Wirikuta,⁶ hay varios derechos que están siendo vulnerados por las formas (neo) coloniales de apropiación territorial que impone la gran minería transnacional en regiones indígenas, es decir, en espacios de filiación, de contacto con el mundo vegetal y de relación con entidades extrahumanas que se cristalizan en la vida ritual (Barabas 2014: 437-452). Entre los derechos menoscabados destacamos los artículos 2, 4, 6, 13, 14, 15, 17 y 18 del Convenio 169 de la OIT y los artículos 19, 20, 25, 26 y 29 de la Declaración de la Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.⁷

De un modo general, lo que es significativo para la hipótesis de nuestro trabajo es que el incremento de la conflictividad social y ambiental en México está ahora bajo una

⁶ Arturo Gutiérrez, quien colaboró en la redacción del primer Informe de Consulta sobre Sitios Sagrados del Pueblo Wixárika en 2003, afirma que es a través del constante peregrinar hacia Wirikuta como los huicholes aseguran su reproducción cultural en el tiempo. Mas, para Gutiérrez, los sitios sagrados “no deben entenderse solamente como puntos geográficos, sino que son expresión de la cosmovisión de este pueblo; en ellos el sol muere y renace cada día permitiendo la continuidad de los wixaritari” (2010: 12).

⁷ Información disponible en: <<http://www.sicetno.org>> [consultado el 26 de agosto de 2016].

renovada estrategia de despojo y expropiación de lo común, la cual se expresa y al mismo tiempo reproduce, la intensificación de proyectos encaminados al control, explotación y mercantilización de la naturaleza, de la mano del desarrollo de numerosos proyectos de infraestructura y enclaves turísticos (Navarro 2013: 71).

Veamos a continuación las dinámicas de conflicto que se han generado por Wirikuta para luego dilucidar cómo se articula la cuestión étnica con el discurso ambiental en la progresiva judicialización de proyectos mineros en México.

Neoliberalismo, gran minería y movilización indígena por Wirikuta

Con la sagacidad que lo caracterizó en el momento de problematizar el capitalismo en su larga duración, Fernand Braudel sostuvo en varias oportunidades que la vida económica de las naciones modernas se encontraba en un proceso de construcción permanente expuesta a equilibrios y desequilibrios profundos. Conforme a esta premisa y en relación con las sistemáticas oscilaciones que ha experimentado el modo de producción capitalista, es conveniente observar con cuidado la estructuración planetaria del neoliberalismo como un punto de inflexión irreversible en la historia económica mundial, y de la cual, por cierto, México no estuvo al margen, ya que en este país se fue tornando evidente la instauración de un modelo basado en la “autorregulación” de los mercados, la privatización de los servicios públicos y el aumento de la inversión extranjera por sobre los derechos sociales.

El neoliberalismo, en palabras del geógrafo norteamericano David Harvey (2007: 9), “es una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el progreso [de las naciones modernas], consiste en no restringir las libertades empresariales del individuo, dentro de un marco institucional caracterizado por fuertes mercados libres”. Así, en la ideología neoliberal las funciones del Estado quedan estrictamente limitadas a velar por una institucionalidad que asegure el derecho a la propiedad privada y el correcto funcionamiento de los mercados, pero sin mayor intervención en materia redistributiva. Lo que Harvey y otros sustentan es que desde la segunda mitad del siglo pasado el *moderno sistema mundo capitalista*, parafraseando a Immanuel Wallerstein, experimentó un giro radical, sin

retorno, hacia un horizonte histórico llamado neoliberalismo. Esta racionalidad política-económica pretendió ser la mejor alternativa para el bienestar humano prometiendo prosperidad, paz y democracia. Pero no fue el caso. Muy lejos de los resultados esperados, las recetas del neoliberalismo profundizaron las desigualdades sociales⁸ y, más problemático aún, menoscabaron las condiciones materiales de existencia de la mayoría de los pueblos y clases sociales (Amin 2003).

La ortodoxia neoliberal en México fue particularmente penetrante durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari, entre 1988 y 1994. Durante este sexenio se anudaron las negociaciones con Estados Unidos y Canadá para firmar el mundialmente conocido Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Entre sus múltiples aristas, este acuerdo multilateral facilitó el libre intercambio de las mercancías a una extraordinaria velocidad y con ello las privatizaciones fueron progresivas, raudas, es más, “ya para el año 2000 el número de compañías de propiedad estatal se limitaba a un reducido grupo de 200, frente a las 1 100 que hubo en 1982” (Macleod 2004: 71, *apud* Harvey 2007: 10). Junto con lo anterior, la liberalización de la inversión extranjera precisó de rotundas transformaciones legislativas que terminaron, sin ir más lejos, en la promulgación de la nueva Ley Minera en 1992, y luego en la reforma del artículo 27 de la Constitución el mismo año.⁹

La minería ha sido y sigue siendo central no sólo en el comportamiento de la economía mexicana, aún más cuando ésta se basa principalmente en la explotación intensiva de materias primas –o *commodities*– para su consecuente comercialización en el mercado internacional, sino también en el recrudecimiento de los conflictos ambientales por el territorio y la administración de los bienes comunes naturales.¹⁰ Hay que señalar que buena parte

⁸ En cuanto a la desigualdad y a la concentración de la riqueza, autores como Esquivel (2015) han estudiado lo que sucede en el México de mayores ingresos. Los números dicen que al 1 % más rico le corresponde un 21 % de los ingresos totales de la nación. Así, “el *Global Wealth Report 2014* señala que el 10 % más rico de México concentra el 64.4 % de toda la riqueza del país” (Esquivel 2015: 7).

⁹ La modificación del artículo 27 de la Constitución mexicana estableció que “la propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional corresponde originariamente a la nación, la cual ha tenido y tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares constituyendo la propiedad privada”. Información disponible en: <<http://www.pa.gob.mx/publica/pa07ba.htm>> [consultado el 23 de abril de 2017].

¹⁰ La base de datos del Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina registra una gran cantidad de conflictos entre comunidades locales y empresas mineras. Para 2015 ascen-

de las actividades industriales vinculadas con la minería se llevan a cabo en el centro norte del país donde habitan diferentes pueblos indígenas (pápagos, tarahumaras, tepehuanos, kikápues y huicholes, entre otros). Frente a este panorama, en consecuencia, no es de extrañar que los pueblos indígenas “planteen la cuestión del derecho a la tierra, el derecho a la participación en el proceso de toma de decisiones sobre la ejecución de dichos proyectos, el derecho a una parte de los beneficios potenciales” (Stavenhagen 2006: 74). Sería extremadamente difícil abordar con la extensión que merece las luchas del pueblo huichol, por esta razón nos concentramos en una de ellas, la demanda por el territorio, quizá porque ésta se encuentra presente en casi todos los países con población indígena, “y es tal vez la de mayor significación, pues agrupa un conjunto de otras demandas como la gestión de recursos naturales, el autogobierno y el desarrollo de las identidades” (Bello 2004: 95).

En sentido estricto, uno de los ejes que organiza el discurso indígena, así como el de las organizaciones ecologistas que pugnan por la conservación del medio ambiente, “es la idea de un mundo quebrado, primero, por la intromisión del conquistador, luego por la administración colonial española y finalmente por la depredación del capitalismo” (Bengoa 2000: 114). Uno de los principales argumentos que se esgrimen a favor de este discurso es que el orden social capitalista, en su afán de acrecentar más y más riqueza, confina a la naturaleza a constituirse como una mercancía supeditada a la lógica del mercado, destinada a ser explotada por la técnica y en la cual el mundo orgánico sirve como principio estructurador para la acumulación del capital (Harvey 2004). La articulación del discurso étnico con el discurso ecologista se puede sintetizar en los siguientes términos:

las preocupaciones por las externalidades no controladas del desarrollo capitalista comenzaron a preocupar a crecientes sectores. Por primera vez en el mundo el ser humano tenía temor de liquidar el hábitat donde vivía, con su autodenominado concepto de *progreso*... El discurso post-desarrollista del ecologismo se va a encontrar a fines de los '80 con el discurso naciente del nuevo indigenismo, con el discurso de la emergencia étnica latinoamericana (Bengoa 2000: 72).

dían a 219, con un total de 315 comunidades afectadas. Según los mismos datos, México concentraba la mayor cantidad de conflictos en toda la región (37). Información disponible en: <http://mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db/> [consultado el 18 de marzo de 2017].

La convergencia discursiva de lo ambiental con lo étnico ha contribuido a que las comunidades indígenas sean por lo general encasilladas en una identidad cultural esencialmente positiva por la percepción de su relación equilibrada con la naturaleza (Carrasco 2014: 247-258). Pero este encanto o fascinación por lo culturalmente opuesto no fue siempre así. Con anterioridad al levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en 1994 (que exhibió las agudas fracturas del sistema político mexicano), el racismo, el autoritarismo y la discriminación hacia las sociedades indígenas eran aún mayores. En las últimas décadas, sin embargo, han irrumpido nuevas formas de entender y conceptualizar lo indígena como sujetos políticos y poderosos interlocutores en la esfera pública, ahora bajo la figura del “nativo ecológico”, como lo expresa Astrid Ulloa (2004). Esto quiere decir que

las acciones políticas de los pueblos indígenas y el surgimiento de las identidades ecológicas coinciden con la internacionalización del derecho ambiental y el multiculturalismo, que constituye a los indígenas como sujetos que pueden tener derechos sobre sus territorios y recursos, para así entrar en el mercado ambiental (Ulloa 2004: 289).

En el caso que estamos abordando aquí, el discurso ecologista y el discurso étnico se informan mutuamente, cada uno implica al otro, y han ocupado un lugar destacado en el desarrollo del conflicto por Wirikuta. Es más, “la valoración de la conservación ambiental no sólo es importante para aquellos opositores a la minería, las empresas también invierten tiempo y dinero en demostrar que sus actividades son inocuas para el medio ambiente” (Lamberti 2014: 101).

Durante el trabajo de campo, varios habitantes de San Andrés Cohamiata, en el norte de Jalisco, se manifestaron decididamente en contra de la instalación de empresas mineras en su territorio. Rubén de la Cruz, integrante de esta comunidad, lo plantea así:

Mi opinión es que nos roban nuestra riqueza y nos quitan nuestro territorio. El número uno es el agua, es la vida, donde hay árboles, con eso estamos felices. Si las empresas empiezan a sacar minerales, ya no habrá agua. Y sin agua, no hay medio ambiente. Para mí está bien peligroso si Canadá u otro país lo hace. Que mejor ni se acerquen, a nosotros déjenos en paz. Quizás estamos pobres,

pero que no se metan en las comunidades, no queremos mineras en nuestros territorios (entrevista realizada el 2 de abril de 2015).¹¹

De manera prácticamente similar, María Pinedo sostiene que la instalación de empresas mineras en Wirikuta, o en otros sitios sagrados, precipitaría transformaciones negativas para San Andrés Cohamiata y otras comunidades del pueblo wixárika,

porque si se ponen en marcha las minas en Wirikuta, pues tal vez el pueblo indígena dejaría de existir o de hacer “costumbre”, porque para nosotros el peyote significa mucho y con las mineras ya no tendríamos más. Yo creo que las mineras son malas porque no deben estar sacando lo que no es suyo, o tal vez para ellos eso es normal, ir a sitios ajenos y sacar todo lo que ahí puedan encontrar (entrevista realizada el 3 de abril de 2015).

La situación en torno a la defensa territorial de los huicholes nos permite pensar, paralelamente, la relación entre indígenas y medio ambiente, así como sobre la conformación de redes transnacionales de organizaciones sociales en el marco de los conflictos ambientales, un aspecto cada vez más sobresaliente en la política indígena de hoy (Herrera 2016). En la escena interétnica, por consiguiente, “es interesante observar que existe en la política y en el movimiento indígena una inclinación hacia lo transnacional [...] Se observa de esta forma un uso estratégico de la acción colectiva: actuar globalmente para promover cambios a nivel local” (Herrera 2016: 64).

Ya que, en Wirikuta, “lugar donde nace el sol”, lo étnico se relaciona con el equilibrio entre el hombre y la naturaleza, no resulta una sorpresa encontrar un buen número de organizaciones medioambientales que hacen suya la causa del pueblo huichol en una esfera de acción política global. Así, en 2012 nueve organizaciones de Canadá redactaron una carta al expresidente Felipe Calderón en la que lo urgían a respetar los compromisos adquiridos con el pueblo wixárika a través del Pacto *Hauxa Manaka* en relación con sus diferentes reivindicaciones.¹² “La región ya ha sido devastada por la sequía y

¹¹ Con el objeto de cuidar la confidencialidad de la información, se modificaron íntegramente todos los nombres de los entrevistados que participaron de esta investigación, así como los que aparecen en este capítulo.

¹² El Pacto de *Hauxa Manaka*, suscrito con el gobierno panista de Calderón (2006-2012), fue el resultado de la “urgente necesidad de crear mecanismos de protección basados en la buena

no puede soportar los impactos negativos de operaciones mineras masivas de oro y plata que amenazan con envenenar y secar las fuentes de agua locales”,¹³ dice Maude Barlow, presidenta del Consejo de Canadienses, quien en 2008 impulsó una campaña informativa sobre la situación ambiental de San Luis Potosí. Estas organizaciones apoyaban con especial énfasis una demanda orientada a declarar por vías institucionales a toda Wirikuta “reserva de la biosfera”, lo que prohibiría, entre otras cosas, la exploración y explotación minera en cualquiera de sus formas. De ahí, finalmente, que la cuestión étnica y medioambiental se vean mutuamente fortalecidas a partir de una narrativa que promueve la sustentabilidad y conservación de la diversidad cultural y biológica.

La política de la etnicidad en el pueblo wixárika

Las frases “lucha por el reconocimiento” o “de la redistribución al reconocimiento” se han convertido en una terminología cada vez más recurrente para destacar el carácter distintivo de la nueva política de la identidad (Benhabib 2006: 96-114). Por “política de la identidad” entenderemos toda acción reivindicativa que hace de la afirmación colectiva una lucha contra el avance del racismo, el sexismo, la homofobia y el clasismo dominante (Arditi 2000: 99-125). En virtud de esta tendencia, observamos un descentramiento en la política de clase y un proceso cada vez más persistente hacia el reconocimiento de las diferencias culturales como un medio que garantice la plena realización de derechos colectivos. Destacamos también las luchas territoriales de los pueblos indígenas que han puesto de manifiesto novedosas formas de ejercer lo político, y en cuyas demandas, a la vez, se advierte una creciente celebración de la diversidad en tanto resultado contingente de prácticas articularias disímiles.

A nuestro modo de ver, la etnicidad se ha convertido en un punto de organización para pueblos y grupos que luchan por obtener reconocimiento, igualdad o libertades humanas fundamentales. Más todavía, el concepto de

voluntad de las partes interesadas en la preservación, reconocimiento, respeto y continuidad histórica de los lugares sagrados y desarrollo de la cultura wixárika”. Información disponible en: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf> [consultado el 20 de junio de 2016].

¹³ Información disponible en: <<http://canadians.org/media/water/2012/20-Nov-12-esp.html>> [consultado el 19 de noviembre de 2015].

etnicidad, vale decir, “esa suerte de subjetividad colectiva que todos damos por sentada, ha resultado ser muy eficaz como principio de reconocimiento, apego y movilización, componentes que luego cuajan en la identidad” (Comaroff y Comaroff 2011: 42-43). Se podría apuntar que las comunidades se agrupan en torno a identidades específicas en donde las reivindicaciones por la conservación del medio ambiente, el reconocimiento de sus especificidades culturales, la soberanía sobre sus territorios, la autonomía y el control de los recursos naturales parecen ser de primera importancia (Stavenhagen 2006). En otro polo, como hemos visto, los movimientos indígenas asociados con las luchas por el reconocimiento emplean en muchos casos un discurso fuerte de sí mismos, un tipo de “esencialismo estratégico” susceptible de ser codificado como una “ontología ficcional” que busca construir un “sujeto autoafirmado, con conciencia étnica y revalorado que a partir de la construcción de una identidad colectiva se proponga llevar adelante un proyecto político reivindicativo” (Femenías 2007: 112).

Esto significa que, de una cierta manera, pensamos en una interpretación de las identidades indígenas latinoamericanas a partir de un enfoque constructivista de la cultura que presente a los pueblos originarios no tanto como comunidades naturales preconstituidas sino, antes bien, como

factores sociales que perciben y hasta producen sus igualdades y diferencias a través del contacto con otros grupos dentro de un orden de interacción intergrupal, en el que se desarrolla un repertorio flexible de estrategias identitarias para maximizar el valor político de ciertos indicadores culturales (Río Ruiz 2002: 88).

Los marcadores de la otredad cultural wixárika, en tanto instrumento estratégico de la identidad étnica, pueden ser probados mediante tres grandes signos visuales que se han desplegado en la sociedad mexicana: la vestimenta (tradiciones), la artesanía (economía) y el consumo del peyote (religión). Este último es de especial importancia para el conflicto en Wirikuta, pues el peyote, o *híkuri*, daría cuenta de un distintivo de la etnicidad capaz de incidir directamente en las disputas que libran comunidades indígenas, compañías mineras y organizaciones de la sociedad civil. Don Armando –director del

Consejo Comunal de San Andrés Cohamiata– expone muy bien el sentido que tiene el peyote entre las comunidades:¹⁴

¿Y qué es el peyote para nosotros?, para nosotros los wixárika, los huicholes, el peyote es el gran maestro que nos da sabiduría y nos da conocimiento [...] se revela hacia nosotros para que nos inspiremos y veamos visiones para producir nuestro arte. Entonces es como un libro para nosotros. Es lo que nos muestra el camino del bien y el mal, por eso uno se tiene que confesar, elige un camino a seguir, nos da la dirección del conocimiento que viene de nuestros ancestros (entrevista realizada el 11 de junio de 2015).

Las nuevas estrategias de movilización del pueblo huichol muestran actividades emparentadas con la protesta social, en donde es posible cuestionar un régimen de representación que se construye tanto con fines políticos como con fines comerciales. Un ejemplo de ello fue la realización del Wirikuta Fest en 2012, evento que contó con la participación de reconocidos artistas latinoamericanos (Julieta Venegas, Caifanes, Café Tacuba, Calle 13) y cuya consigna principal fue la cancelación de todas las concesiones mineras en territorio huichol, puntualmente, la interrupción del proyecto minero La Luz a cargo de la empresa canadiense First Majestic Silver. De acuerdo con sus organizadores, el Wirikuta Fest fue un evento “intercultural” que apostó a la creatividad, el arte y la espiritualidad para mostrar la riqueza cultural de los wixaritari. Con la presencia de los artistas ya mencionados y autoridades del Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta, en el festival, además, se dio a conocer la importancia de este lugar como “santuario sagrado de la humanidad” y las graves amenazas a su equilibrio ecológico como producto del avance del extractivismo minero.

La participación de los dirigentes del Consejo Regional Wixárika por la Defensa de Wirikuta en el Foro Permanente de Asuntos Indígenas de las Naciones Unidas, celebrado en Nueva York durante 2011, constituye otro hito en la difusión transnacional de sus demandas para rechazar las concesiones mi-

¹⁴ Desde hace tiempo los huicholes han sido objeto de investigaciones centradas en el uso ceremonial del peyote. Empero, un buen número de estas indagaciones se ha caracterizado por imponer un tratamiento sensacionalista al fenómeno del chamanismo. Podríamos decir que ha sido el consumo del peyote, y todo lo que se ha nombrado y escrito sobre éste, lo que ha catapultado a los huicholes a ser, de todos los grupos indígenas que viven en el occidente de México, el que más ha llamado la atención (Wiegand y Fikes 2004: 51-67).

neras otorgadas a empresas canadienses.¹⁵ En cada una de estas actividades, y con diferentes niveles de estilización en los medios de comunicación de masas, se observan atuendos, artesanías, vestimentas, iconografías e imágenes relacionadas con el peyote. La puesta en escena de estos emblemas de la cultura (o “marcadores culturales de significado primario” como bien interpreta Fredrik Barth) se despliega estratégicamente en un campo de signos esencializados de la identidad étnica para que sus demandas sean justamente atendidas. Con todo, la escenificación de una “identidad étnica fuerte”, en la cual es posible dar a conocer tradiciones, costumbres y rituales a través de discursos contruidos en el mundo histórico real, bien podrá, en determinados casos, constituirse como una estrategia que involucrara a distintos actores con la finalidad de diversificar las operaciones de resistencia territorial y estructurar nuevas pautas de negociación contra el extractivismo minero transnacional.

Deberíamos decir que la patrimonialización de la cultura indígena también ocupa un lugar relevante en la política del Estado mexicano, heredera de la otrora ideología indigenista que, por un lado, defiende las manifestaciones de la diferencia, se autoproclama pluralista y exalta valores autóctonos, pero que, por otro lado, en la práctica institucionaliza una visión conservadora de la multiculturalidad, dado que “ningún reconocimiento podrá afectar el orden político o el modelo económico que impone la globalización” (Díaz-Polanco 2006: 65). Esto implica que la “economía-política de las diferencias” (Boccaro y Ayala 2012) sólo estará dispuesta a aceptar expresiones de la diversidad humana a condición de que éstas no desafíen la violencia estructural del orden social capitalista. En pocas palabras

la pluralidad que place al capital es la pluralidad epidérmica o domesticada, ya que para el gran dinero es veneno la irreductible, terca y subversiva diversidad de los hombres y la naturaleza, una pluralidad radical que, en última instancia, es incompatible con el mercantilismo absoluto (Bartra 2007: 169).

¹⁵ Sobre este punto cabría subrayar la creciente proliferación de cintas cinematográficas que se han estrenado sobre el pueblo wixárika. Por su difusión nacional y reconocimiento en el extranjero, destacan: *Flores del desierto* (2009) bajo la dirección de José Álvarez, *Huicholes: últimos guardianes del peyote* de Hernán Vilchez (2014) y *Ecos de la montaña* (2015) del cineasta mexicano Nicolás Echevarría, película que centra su trama en la historia biográfica del artista huichol Santos de la Torre.

A partir de estas ideas se abren algunas interrogantes en relación con los límites de la política de la identidad que, si bien reconoce la existencia de diferentes mundos culturales, es susceptible también de producir un endurecimiento de las fronteras entre distintos dialectos como si éstos fueran propiedad de pertenencia exclusiva (Arditi 2000). Es cierto, claro está, que el pueblo wixárika lucha por el respeto de su cultura, la valoración de sus tradiciones y la igualdad de derechos manteniendo cierto sentido de sí mismo. Pero también es cierto que para ello se ha montado una saturada colección de imágenes esenciales de su identidad, haciendo de los huicholes un paradigma de la alteridad radical y, más problemático aún, renunciando a cualquier intento de profundizar en su historicidad en un contexto cultural más amplio y heterogéneo.

Como hemos argumentado aquí, comunidades del pueblo wixárika han hecho de su identidad no sólo un distintivo que implica una diferenciación con la sociedad mayoritaria, sino también un mecanismo de participación política en la vida pública. Esto sugiere dos hipótesis. Por un lado, que las identidades colectivas se formarían por medio de un conjunto de relaciones dialógicas en disenso. Por el otro, que toda identidad sería relacional y la sedimentación de una diferencia operaría como precondition de tal identidad (Mouffe 2011). Esto quiere decir, en efecto, que las identidades siempre quedarán circunscritas a un proceso de pertenencia que jamás podrá ser completamente estable, es decir, “nunca nos enfrentamos a oposiciones ‘nosotros/ellos’ que expresan identidades esencialistas preexistentes al proceso de identificación; el ‘ellos’ representa la condición de posibilidad del ‘nosotros’, su exterioridad constitutiva” (Mouffe 2011: 18). Esta posición –dialógica y relacional– de las identidades colectivas enfatizará la centralidad del discurso, así como la constitución de posiciones ideológicamente activas que se redefinen en el campo de lo político. Al fin y al cabo, toda identidad, ya sea de clase, étnica o de género, es susceptible de ser movilizad discursivamente para luchar por su reconocimiento, o sea, para ser tratados como iguales, pero sin pasar por alto su singularidad (Taylor 1992).

Conclusiones

Las movilizaciones indígenas ocurridas en las últimas tres décadas son la materia prima inicial para examinar las aporías del multiculturalismo en el México neoliberal. Tal como lo señalamos en este capítulo, a pesar de la existencia de un marco jurídico normativo nacional e internacional de derechos

que prohíbe toda discriminación motivada por razones de género, religiosas o étnicas, y que en principio reconoce el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, deberíamos observar, sin embargo, la notable brecha entre este reconocimiento formal de la pluralidad etnocultural y la institucionalización de prácticas administrativas que garanticen su correcta instrumentación.

Para los huicholes, así como para la gran mayoría de los pueblos originarios del continente, la cuestión de la tierra y el territorio resulta una dimensión clave, no sólo para la reproducción de sus actividades económicas, sino también para recrear un espacio de interacción que permita construir lazos de pertenencia social y cohesión grupal. Estos espacios socialmente practicados están bajo la presión de nuevas modalidades de colonización que son activadas por un patrón de acumulación del capital basado en la sobreexplotación de los recursos naturales. En la práctica, esto implica que, a pesar de numerosos arreglos jurídicos e institucionales en materia de derechos indígenas, el Estado mexicano a menudo muestra poca o nula voluntad política para protegerlos a cabalidad.

La política del multiculturalismo reclama para sí la autoafirmación positiva de la diversidad en un sentido colectivo. Es así que para muchos grupos sociales la suma de sus identificaciones culturales bien podrá constituir una estrategia para obtener reconocimiento o para conseguir bienes públicos que se reclaman como justos. Y es precisamente en este contexto de reivindicaciones culturales en el sistema mundial donde se origina un fortalecimiento en la acción colectiva de los pueblos indígenas. Así ocurre con organizaciones sociales del pueblo wixárika, las cuales, con diferentes trayectorias e itinerarios, no sólo demandan la restitución de sus derechos alrededor de un territorio considerado ancestral, sino también, y quizá más relevante, desarrollan una estrategia de acción política con el propósito de cuestionar las fuerzas que operan en la reproducción de un orden social que se percibe injusto y desigual.

La defensa del territorio huichol en la sierra Madre Occidental nos enseña las limitaciones del modelo multicultural que ha diseñado y aplicado el Estado mexicano. Asimismo, el discurso de la emergencia política de los pueblos indígenas en complementariedad con el discurso ecologista, crítico de los efectos negativos del capitalismo neoliberal, nos asiste a ponderar la experiencia reciente del pueblo wixárika con otros conflictos ecosociales a nivel nacional e internacional. De tal modo, quizá sea oportuno preguntarse para futuras investigaciones: ¿la creciente judicialización de grandes proyectos mineros es resultado de una mayor politización de las identidades indígenas?,

¿qué factores intervienen en la multiplicación de demandas étnicas, de género y de clase que actualmente proliferan en México? Para responder a estas preguntas habrá que seguir examinando la historia de los movimientos indígenas a través de sus discursos y prácticas políticas.

Bibliografía

ÁLVAREZ, IRENE

- 2015 “La lucha territorial de los huicholes. Reconocimiento político e integridad cultural en un mismo enunciado”, *Ulúa*, 25: 123-142.

AMIN, SAMIR

- 2003 *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no norteamericano*, Intervención Cultural, Madrid.

ARDITI, BENJAMÍN

- 2000 *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas.

BALIBAR, ETIENNE E IMMANUEL WALLERSTEIN

- 1988 *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte, París.

BARABAS, ALICIA

- 2014 “La territorialidad indígena en el México contemporáneo”, *Chungara*, 3 (46): 437-452.

BARRERA DE LA TORRE, GERÓNIMO

- 2013 “El paisaje de Real de Catorce: un despojo histórico”, *Investigaciones Geográficas*, 81: 110-125.

BARTOLOMÉ, MIGUEL ALBERTO

- 2006 *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, Siglo Veintiuno, México.

BARTRA, ARMANDO

- 2007 “Reseña de ‘Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia’ de Héctor Díaz-Polanco”, *Revista Mexicana de Sociología*, 1 (69): 183-189.

BELLO, ÁLVARO

2004 *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, Comisión Económica para América Latina y el Caribe, Santiago.

BENGOA, JOSÉ

2000 *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México.

BENHABIB, SEYLA

2006 *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, Katz, Buenos Aires.

BOCCARA, GUILLAUME Y PATRICIA AYALA

2012 “Patrimonializar al indígena. Imaginación del multiculturalismo neoliberal en Chile”, *Cahiers des Amériques Latines*, 67: 207-227.

CARRASCO, ANITA

2014 “Entre dos aguas: identidad moral en la relación entre corporaciones mineras y la comunidad de Toconce en el desierto de Atacama”, *Chungara*, 2 (46): 247-258.

COMAROFF, JEAN Y JOHN L. COMAROFF

2011 *Etnicidad S.A.*, Katz, Madrid.

DÍAZ-POLANCO, HÉCTOR

2006 *El laberinto de la identidad*, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ESQUIVEL, GERARDO

2015 *Desigualdad extrema en México. Concentración del poder económico y político*, Confederación OXFAM, México.

FEMENÍAS, MARÍA

2007 *El género del multiculturalismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.

GONZÁLEZ-ELIZONDO, MARTHA, LIZETH RUANCHO-GONZÁLEZ,
SOCORRO GONZÁLEZ-ELIZONDO Y CELIA LÓPEZ

- 2013 “Diversidad florística en cimas de la sierra Madre Occidental, México y su relación con variables ambientales”, *Botanical Sciences*, 2 (91): 193-205.

GUTIÉRREZ, ARTURO

- 2003 *Documento base para la consulta con el pueblo wixárika*, Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, México.
- 2010 *Las danzas del Padre Sol: ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del Occidente mexicano*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

HALE, CHARLES

- 2005 “El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del indio permitido”, *NACLA Report in the Americas*, 2: 10-28.

HARVEY, DAVID

- 2004 “El nuevo imperialismo: acumulación por desposesión”, *Socialist Register*, 12: 99-129.
- 2007 *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid.

HERRERA, MARCELA

- 2016 “Redes transnacionales de organizaciones indígenas. Análisis del uso de las redes en conflictos socio-ambientales”, *Revista de Estudios Sociales*, 55: 62-73.

JELIN, ELIZABETH

- 2014 [en línea] “Desigualdades de clase, género y etnicidad/raza. Realidades históricas, aproximaciones analíticas”, *desigualdades.net International Research Network on Interdependent Inequalities in Latin America (Working Paper, 73)*, Berlín, <https://www.desigualdades.net/Resources/Working_Paper/73-WP-Jelin-Online.pdf>.

LAMBERTI, MARÍA JULIETA

- 2014 “Abajo del amanecer el corazón en disputa. El caso de la instalación de empresas mineras en Wirikuta”, tesis, El Colegio de México, México.

LIFFMAN, PAUL

- 2012 *La territorialidad wixárika y el espacio nacional. Reivindicación indígena en el Occidente de México*, El Colegio de Michoacán, México.

MARTÍNEZ, MANUEL

- 2015 “Reconocimiento sin implementación. Un balance sobre los derechos de los pueblos indígenas en América Latina”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 224: 251-278.

MOUFFE, CHANTAL

- 2011 *En torno a lo político*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires

NAVARRO MINA, LORENA

- 2013 “Luchas por lo común contra el renovado cercamiento de bienes naturales en México”, *Bajo el Volcán*, 21: 161-168.

NEURATH, JOHANNES

- 2003 *Huicholes. Pueblos indígenas del México contemporáneo*, Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, México.

RAMAGLIA, DANTE

- 2010 “Debates actuales en torno a las políticas del reconocimiento: constitución de los sujetos y cambio social”, *Revista Anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas*, 2: 44-55.

RÍO RUIZ, MANUEL

- 2002 “Visiones de la etnicidad”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 98: 79-106.

RIVERA CUSICANQUI, SILVIA

- 2016 “Etnicidad estratégica, nación y neocolonialismo en América Latina”, *Alternativa, Revista de Estudios Rurales*, 5: 65-87.

STAVENHAGEN, RODOLFO

- 2006 *Los informes del relator: los pueblos indígenas y sus derechos. Segundo informe: Los proyectos de desarrollo y los derechos de los pueblos indígenas*, UNESCO, México.

TAYLOR, CHARLES

- 1992 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México.

TÉLLEZ, VÍCTOR

- 2014 “Acercamiento al estudio de los sistemas de cargos entre las comunidades huicholas de Jalisco y Nayarit, México”, *Diálogo Andino*, 43: 17-40.

ULLOA, ASTRID

- 2004 *La construcción del nativo ecológico*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Departamento Administrativo de Ciencia, Tecnología e Innovación (COLCIENCIAS), Bogotá.

VALLADARES, LAURA

- 2008 “La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización indígena: avances y desafíos del nuevo milenio”, Fernando García (ed.), *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Quito: 289-308.

WIEGAND, PHIL Y JAY C. FIKES

- 2004 “Sensacionalismo y etnografía: el caso de los huicholes de Jalisco”, *Relaciones*, 98: 51-67.

ZAPATA, CLAUDIA

- 2007 “Cultura, diferencia, otredad y diversidad: apuntes para discutir la cuestión indígena contemporánea”, José Santos Herceg (comp.), *Integración e interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile, Santiago: 155-177.