



Foto: www.flickr.com

La antropología y los intelectuales wixaritari

Discursos culturales, chamanísticos y ecológicos en torno a la soberanía territorial de Wirikuta

Paul Liffman*

Resumen

Un desarrollo importante de las últimas décadas ha sido el surgimiento de intelectuales indígenas que sustituyen al otrora monopolio de expertos antropológicos foráneos en cuanto el análisis y la representación de sus culturas ante diversos públicos a nivel nacional y global. Se aplica la tipología de intelectuales indígenas elaborada por Claudio Lomnitz (inspirado a la vez por la distinción entre intelectuales orgánicos y tradicionales planteada por el teórico marxista Antonio Gramsci en los años 30) para distinguir los pensadores wixaritari que operan a nivel local, como son los *maráakate* (chamanes), de los que articulan los valores tradicionales para públicos más amplios a través de los medios masivos de comunicación—un grupo más variado que, además de *maráakate* bilingües, puede incluir maestros, ONGeros y científicos. Estos nuevos actores a veces toman papeles más identificados con los intereses expresos de las comunidades originarias que en años anteriores, puesto que ahora se percibe a los indígenas como una vanguardia ecologista, además de un sector cultural patrimonial. Sin embargo, este mismo esquema también contempla los problemas enfrentados por interlocutores que parecen identificarse más con los públicos que abordan que con sus comunidades de origen.

Palabras clave:

- Intelectuales
- Indígenas
- Wixaritari
- Claudio Lomnitz
- Públicos
- Medios masivos
- Chamanes
- Maestros bilingües
- Intermediación
- Colaboración
- Minería
- Agua
- Legitimidad

* Paul M. Liffman. Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán Licenciado y Maestro en Antropología por la Universidad de Michigan. Doctor en Antropología por la Universidad de Chicago, con la tesis *Huichol Territoriality: Land Conflict and Cultural Representation in Western Mexico*. Parte del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Contacto: pliffman@yahoo.com

Se dedica este artículo a los cientos de alumnos universitarios indígenas de la región de Colotlán y el norte de Jalisco que estudian en el CUNorte hoy en día. Pues en vez de ser meros sujetos de estudios antropológicos o históricos, ahora están posicionados para volverse protagonistas de los diálogos académicos que producen esos conocimientos y para abordar los problemas de pobreza y racismo que antes se habían considerado como fuera de su control, sobre todo en el área de la salud, sea como medida para avanzarse social y económicamente o para resolver los graves problemas en sus comunidades de origen.

“Ahora los wixaritari representan la tendencia de los pueblos indígenas para asumir una mayor parte de la responsabilidad para la gestión de su futuro y en particular para defender la soberanía de sus territorios”.

Este aumento de protagonismo wixarika es parte de un fenómeno más amplio sucedido desde que el indigenismo del Instituto Nacional Indigenista INI ha perdido financiamiento y fuerza como prioridad del gobierno. Más bien ahora los wixaritari representan la tendencia—imprescindible dado el ocaso de los programas asistencialistas del gobierno—de los pueblos indígenas para asumir una mayor parte de la responsabilidad para la gestión de su futuro y en particular para defender la soberanía de sus territorios. En el caso de los wixaritari se destacan no sólo las luchas agrarias de larga data, sino también el esfuerzo para proteger sus territorios ceremoniales como Haramaratsie y Wirikuta contra la concesión de los derechos al uso del suelo a intereses privados, sean nacionales o internacionales. Por extensión, algunos actores entienden esta nueva soberanía indígena y campesina como una alternativa al mismo Estado nacional. Aquí los trabajos de Guillermo de la Peña (1995) sobre la creciente relevancia del “indianismo” sobre el otrora modelo de desarrollo propuesto por el indigenismo oficial han resultado ser importantes, no sólo para entender las transforma-

ciones históricas de los wixaritari y de México, sino de Latinoamérica en general. Así pues estos trabajos previeron nuevas estrategias de autogestión indígena aliada con la sociedad civil, las cuales han sustituido al Estado modernizador. Éste, como ya se ha indicado, no puede entregar los mismos beneficios bajo el ahora imperante neoliberalismo que podía antes de la firma del Tratado de Libre Comercio y el Acuerdo General sobre Aranceles de Aduana y Comercio (GATT, por sus siglas en inglés) en 1992 y 1986, respectivamente.

Un aspecto que no se ha analizado tanto, y va a ser el enfoque de esta intervención, es la emergencia de nuevos tipos de intelectuales wixaritari a lo largo de los últimos 20 años, es decir, desde el principio del fin del indigenismo y el inicio del neoliberalismo. Esto es muy diferente de la situación existente cuando empecé a conocer la Sierra Huichol en los años 80s, cuando pocos wixaritari había asistido a una escuela preparatoria y los antropólogos éramos imprescindibles como mediadores intelectuales para representar su cultura en los medios y la academia. Nuestros interlocutores tenían suerte si lograron recibir reconocimiento como fuentes místicas incapaces de hablar por sí mismos ante públicos generales o tal vez como traductores, pero en muchos casos ya no es así.

De hecho, anteriormente los antropólogos no veían ningún problema si se posicionaban como los jueces de la autenticidad sobre representaciones de lo indígena (lo cual no quiere decir que todavía no haya muchos que siguen actuando así). Así fungieron como árbitros que presumían definir la frontera entre lo que supuestamente es la “verdadera cultura mesoamericana” y las prácticas mercantilizadas que dizque son falsas. Así, en algunos casos seguimos interponiéndonos como los supuestos guardianes de la autenticidad, a pesar de que durante 20 años ha habido una visión mucho más crítica dentro de la misma antropología sobre lo que Charles Briggs, en un artículo importante, denomina “la política de la autoridad discursiva en investigaciones sobre ‘la invención de la tradición’” (1996). Entonces, ya no contamos con pretextos para fungir como una suerte de Real Academia Antropológica con el derecho de aceptar o rechazar las maneras que otros pueblos tienen de producir cultura como auténticas o, por otro lado, viles préstamos e inventos.

Ahora más bien los intelectuales indígenas se han vuelto nuestros semejantes—o al menos cuestionan cada vez más el monopolio de autoridad discursiva ejercido por foráneos— al mismo tiempo que la antropología está dejando de considerar la cultura como algo estático. Dada esta situación de mayor participación en los discursos sobre cultura indígena, ha sido necesario desarrollar una perspectiva más abierta hacia las diferentes formas de producir y evaluar cultura, y se entienden las sociedades indígenas como adaptables y en constante evolución en vez de un sustrato invariable y monolítico de valores. Esto se debe al hecho de que los pueblos indígenas saben analizar cómo sus tradiciones se comparan con las de otros grupos y cómo lidiar los retos históricos con nuevas formas de significado e identidad, tal como siempre han hecho. Es decir, siempre han reconocido las coyunturas históricas y las diferencias culturales en sus propios términos, y han sido conscientes de sí mismos actuando como personas con identidades particulares. Así modifican sus lenguajes de acción y posicionan sus identidades en diferentes contextos según los interlocutores que enfrentan—aun cuando en ciertas coyunturas decidan representar sus culturas como invariantes y eternas.

Así, en resumen, ahora los intelectuales indígenas pueden teorizar todo este campo de producción cultural en términos occidentales, igual que los académicos de afuera. Esto gracias a la popularización del

concepto de la cultura en la esfera pública, donde ha sido apropiado por diferentes movimientos indígenas, ONGs y otros públicos letrados. Estos grupos incluyen los otrora objetos de descripción antropológica ahora vueltos sujetos críticos que pueden dialogar con los profesionistas antropológicos. De hecho, siempre han podido hacerlo pero ahora sin ser confinados a idiomas distintos y términos técnicos que no eran mutuamente comprensibles.

Tipos de interculturalidad indígena

Ahora quisiera reflexionar sobre los distintos tipos de intelectuales indígenas que siempre han existido y los nuevos variantes que están surgiendo hoy en día. En el capítulo 13, “Los intelectuales locales...” de su libro *Salidas del laberinto: Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano* (1995), Claudio Lomnitz propone tres categorías de intelectuales indígenas: tradicionales, provisionales y articuladores. Basado en su trabajo de campo, principalmente en Teopztlán, Morelos y La Huasteca, esto forma parte de su modelo ambicioso para entender lo que Lomnitz llama *la cultura de relaciones sociales* en cualquier región multiétnica como, por ejemplo, la Sierra Madre Occidental. Su modelo de tres tipos de intelectuales se expande sobre el esquema clásico de Antonio Gramsci (1971), en el cual los

intelectuales “orgánicos” constituyeron los nuevos pensadores y voceros de una clase social emergente ante toda la sociedad. Por otro lado, para Gramsci los intelectuales “tradicionales”, que corresponden a los *kawiterutsixi wixaritari* por ejemplo, normalmente se comunican solamente con otros miembros de su propia comunidad local.

Lomnitz llama a los intelectuales arraigados en la cultura tradicional “internos”, mientras que divide lo que Gramsci denominaba intelectuales orgánicos en dos grupos: el primero, que llama “intelectuales provisionales”, incluye los que articulan la cultura local y la dominante a nivel regional pero que no tienen mucho apoyo en sus comunidades—como algunos promotores “ecoculturísticos” o maestros bilingües que les cuesta trabajo cumplir con *el* costumbre al mismo tiempo que tienen carreras profesionales—el segundo grupo son los que articulan la comunidad con la sociedad más amplia, al mismo tiempo que logran mantener una base en su cultura local. Lomnitz utiliza el término orgánico, que

“Muchos intelectuales wixaritari pueden tener antecedentes mucho más heterogéneos geográficamente que la imagen del campesino indígena monolingüe que casi no sale de su *kieta* (ranchería)”.

como vimos viene de Gramsci, sólo para aquellos que Lomnitz llama “interno-articulatorios”—estos últimos que pueden cumplir tanto con la comunidad como operar exitosamente en la cultura regional e inclusive en el espacio nacional.

Desde luego la noción de “interno” se ha vuelto más matizado en los últimos años, puesto que muchos intelectuales wixaritari pueden tener antecedentes mucho más heterogéneos geográficamente que la imagen del campesino indígena monolingüe que casi no sale de su *kieta* (ranchería) podría darse a entender. Piense, por ejemplo, en los universitarios wixaritari nacidos en un rancho cerca de la costa, que estudian en la ciudad y visitan la sierra con frecuencia. Gente de esa naturaleza siempre será importante porque, como dice Lomnitz, “hay una convergencia entre la necesidad del Estado para la cultura local y el impulso [de parte de los intelectuales internos] para volver periferia en centro” (p. 237, versión en inglés). Es decir, se necesitan culturas locales ricas para que el gobierno pueda decir que preserva el patrimonio intangible de la nación mientras que los *maràkate* enfatizan lo imprescindible de su trabajo para la sobrevivencia de la nación y el planeta entero. A este punto podríamos agregar que conforme la cultura se vuelva cada vez una mercancía, el capital también necesita cultura para vender productos diferenciados, o más bien la diferencia en sí.

Es interesante que Lomnitz plantee una contradicción: al articular una cultura íntima coherente a una cultura regional más abarcadora, es inevitable romper parte de la coherencia local (al menos en una situación donde los indígenas están en una posición relativamente débil): “... el momento que un indígena asuma una función articuladora—una función de ‘explicar’ su cultura a foráneos, esa persona debe aceptar los términos de la cultura de relaciones sociales y tiende a subyugar la cultura indígena o de presentarla como una alternativa a esa cultura de relaciones sociales (lo cual no lo es). La función sincrética que es básica a la ideología localista indígena—la función por la cual la explicación de la tierra, la comunidad y el mundo social se vincula a los requerimientos de la cultura de relaciones sociales—se rompe y el intelectual jamás puede representar su comunidad de nuevo” (p. 240 *ibid.*). El

“Bajo el neocolonialismo los antropólogos pretendieron ser los jueces que definieran las fronteras entre lo indígena y lo mestizo, y presumieron evaluar objetivamente la autenticidad de diferentes formas de hacer cultura”.

resultado es una sociedad de castas “donde la sociedad nacional mestiza dominante está incorporada dentro de una cosmovisión de orden, jerarquía e interdependencia” (p. 237). Para Lomnitz los maestros bilingües son los que suelen hacer esto.

La excepción a la regla que Lomnitz presenta —un líder indígena que se volvió intelectual tanto interno como articulador—fue el líder mesiánico Juan Santiago en La Huasteca del siglo XIX; asimismo se podría agregar al cora Manuel Lozada en Nayarit durante la misma época. Estos líderes afianzaron la coherencia de sus culturas y exigieron una nueva forma de organización para la sociedad regional, pero pagaron por estas demandas con sus vidas. Esta formulación de Lomnitz habría parecido obsoleta inmediatamente después de su publicación en 1995 gracias al Ejército Zapatista de Liberación Nacional—cuando durante un tiempo una nueva clase de intelectual indígena orgánico parecía ser viable—. Ahora con una oposición nacional a los megaproyectos (y otras formas de protesta en contra de un Estado que ha perdido contacto con las bases sociales), una nueva forma de intelectual indígena orgánico puede estar en el horizonte una vez más.

Este modelo, que reconoce el papel de intelectuales indígenas neotradicionales—como el actual protagonismo de nuevos actores políticos y culturales entre los wixaritari que buscan mantenerse arraigados en la tradición y al mismo tiempo incidir en las relaciones regionales o nacionales del poder—representa un reto para los antropólogos tradicionales. Como ya se comentó, bajo el neocolonialismo los antropólogos pretendieron ser los jueces que definieran las fronteras entre lo indígena y lo mestizo, y presumieron evaluar objetivamente la autenticidad de diferentes formas de

hacer cultura. Estos “jueces” a menudo tienen el poder para marginalizar a actores que ellos consideran demasiado activos como agentes históricos interesados y para promover los que, otra vez según ellos, reproducen la tradición de manera más fiel, noble y altruista. Por ejemplo, Guillermo de la Peña (1999) critica en particular tales posturas dentro del marco del indigenismo modernizador protagonizado por los antropólogos del INI en las décadas de 1940 y 1960.

En el mundo académico de Estados Unidos y Canadá toda una nueva disciplina llamada Estudios Nativos e Indígenas de América (Native American and Indigenous Studies, NAIS) ha emergido en la cual los profesores, generalmente identificados como indígenas, analizan sus propias culturas y sociedades. Esto desde luego todavía deja abierto un campo para negociaciones y conflictos con la antropología clásica sobre los análisis más correctos o apropiados y, dentro del mismo ámbito de NAIS, sobre quién cuenta como el vocero más auténtico de su pueblo. Aun con estas complejidades, al menos ahora parte del debate sobre autenticidad se lleva a cabo entre intelectuales indígenas y no en contra de ellos. Sin embargo, la etnología como disciplina comparativa (a diferencia de etnografía como una práctica más descriptiva) puede permanecer con un papel muy relevante para intelectuales no-locales y los integrantes más cosmopolitas de la comunidad local que han podido estudiar más ampliamente.

Sobre todo, la perspectiva de los foráneos (o *teiwarixi*, para traducir el término al wixarika de manera literal) sigue siendo importante para problematizar lo que podría ser demasiado obvio para los lugareños. Por lo mismo se ocupan más antropólogos wixaritari para estudiar a las sociedades mestizas y extranjeras para que nos demos cuenta de quiénes somos, y cuáles son los problemas más evidentes para nuestros otros. Éste es el motivo por el cual son importantes las colaboraciones entre intelectuales internos y/o articularios, que tienen conocimientos mucho más detallados de sus culturas, y los foráneos, que traen nuevas perspectivas sobre lo que la gente local podría dar por asentado. Ahora que el alcance de la antropología se vuelve más

global, actores con diferentes redes e historias culturales pueden ser emisarios útiles para abordar diferentes públicos e instancias gubernamentales.

.....

A continuación, en las siguientes imágenes se puede ver algunos de los diferentes tipos de intelectuales wixaritari trabajando y cuestionar el papel de los antropólogos y otras clases de actores no-indígenas en una coyuntura política que al menos temporalmente parece haber modificado las reglas sobre el acceso a la identidad y procesos rituales wixaritari. Me refiero a la crisis minera en Wirikuta.

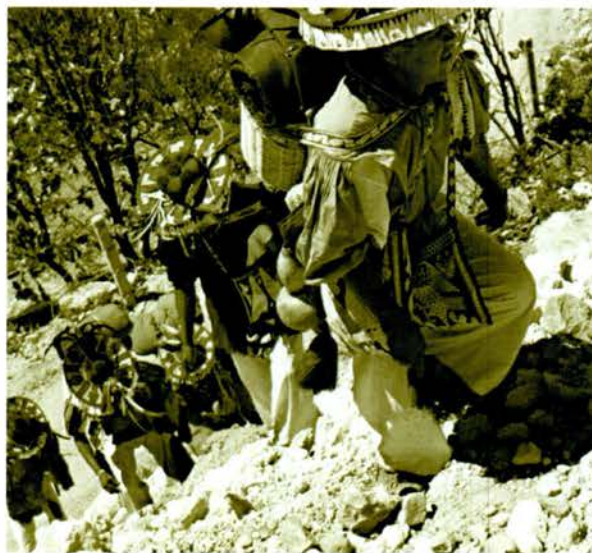


Foto: Paul Liffman

I *Xukuri'ikate* (jicareros) del centro ceremonial de Keuruwitia saliendo a Wirikuta ascienden un terraplén de carretera que recientemente había enterrado el lugar sagrado Hutsekie (Casa del Oso) en los límites de su comunidad, Santa Catarina Cuexcomatitlán (marzo de 2008, tomada de Liffman 2012). Invitaron a antropólogos y periodistas a que documentáramos el suceso. Esto constituyó parte de una estrategia de apertura hacia foráneos en cuanto a sus prácticas rituales y, por lo tanto, cierto acceso al tiempo-poder ancestral. Se puede ver este caso como la transición hacia una estrategia de mediación masiva de procesos rituales para ampliar públicos que apoyaran a los wixaritari en sus confrontaciones territoriales.



Foto: Paul Liffman

2

Abriendo otra brecha. Francisco Chivarra, el chamán-guía del *tukipa* Mukuxeta (en San Sebastián Teponahuatlán) y, por tanto, un intelectual interno por excelencia, en Wirikuta sobre el pico del cerro sagrado Paritekia (El Quemado) con su familia (marzo 2011, fotografía del autor). Enfrentando la inminente destrucción de este paisaje por la renovación de actividad minera, Chivarra y otros líderes de la comunidad de San Sebastián nos habían invitado a documentar sus prácticas rituales para apoyar la defensa territorial. Así, por una crisis histórica, rompieron con la tradición de ocultar su proceso ritual de reproducir la vitalidad ecológica.



Foto: Paul Liffman

3

Un año después, la causa antiminera en Wirikuta recibió legitimación global cuando líderes rituales y polí-

ticos wixaritari, periodistas, antropólogos, neo-indios, ONGeros y representantes de la CNDH y del Alto Comisionado para Derechos Humanos de la ONU coincidieron en Paritekia la noche del 6 y 7 de febrero 2012 (fotografía del autor). Fue una convergencia inusitada de la ceremonia wixárika y la esfera pública. Se destacó la multitud de actores que comparten o se apropian de los mismos discursos de cultura y ritual en maneras bastante diferenciadas.



Foto: Paul Liffman

4

La mediación de los discursos internos por un intelectual articulador: Santos de la Cruz, abogado bilingüe y vocero del Frente Tamatsima Wahaa en Defensa de Wirikuta, interpreta las palabras del chamán Eusebio de la Cruz ante la prensa y el público (fotografía del autor). Dos aliados: a la izquierda un hotelero local lleva *tuwaxa* (capa ceremonial); a la derecha, Rubén Albarrán de Café Tacvba. Una serie de traducciones o interpretaciones de la adivinación empezó a circular en los medios inmediatamente después; en los meses siguientes varios documentales de alto perfil se han proyectado en festivales de cine y se distribuyen en librerías y otros contextos. Por otro lado, algunas facciones están menos confiadas en las capacidades e intereses de una alianza multiétnica que depende de los medios masivos; éstas más bien prefieren apegarse al modelo anterior a la globalización: el patronazgo del Estado benefactor, como es la relación entre la Unión Wixarika de Centros Ceremoniales y la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).



Foto: Paul Liffman

5 Tres meses después del evento en Paritekia, 60 mil, personas asistieron a Wirikuta Fest (Foro Sol, Ciudad de México) en beneficio al movimiento antiminero (fotografía del autor). Para atraer a un público tan amplio, tocaron Calle 13, Café Tacvba y Los Caifanes, además de la banda wixárika Venado Azul. Se recaudaron \$10 millones, que luego dieron lugar a sospechas y controversias faccionalistas más allá de la alianza antiminera.



Foto: Paul Liffman

6 José López Robles, *xukuri'ikame* (jicarero) del centro ceremonial de Keuruwitia (Las Latas) y vocalista del conjunto ranchero-wixárika Venado Azul (el dios peyote), en Wirikuta Fest (fotografía del autor). Su uso del idioma wixarika e incorporación de música ceremonial a canciones populares ayudaron a articular la tradición con la causa antiminera, y así constituirse como otra clase de intelectual interno-articulatorio. Asimismo, la bendición del concierto por el ahora difunto *kawiteru* (mayor ceremonial) Chon Carrillo también forjaba vínculos entre diferentes dominios de práctica cultural. Pero en su caso de manera fue más provisional la articulación (en términos de Lomnitz), puesto que por lo general no utilizaba el español.



Foto: Paul Liffman

7 Una oportunidad de interpelación divertida en Wirikuta Fest (fotografía del autor). La ausencia al centro de la imagen de una figura exótica invita adopciones identitarias, por pasaderas que sean. Aquí se trata de un juego chistoso, pero en otros contextos, no tanto.



Foto: Paul Liffman

8 Frente al campamento de temascales neo-indios en Wirikuta Fest, vendedores wixaritari muestran sus mercancías culturales, justo afuera del Control.

No sólo había diferentes voces culturales sino también un despliegue de comercio. Las transacciones identitarias posibles para un público post-mestizo estuvieron al alcance de todos, pues la mercantilización es otra forma de conexión intercultural que parte de las articulaciones estéticas forjadas en primer lugar por los intelectuales interno-articulatorios que conocemos como los grandes maestros del arte huichol, como lo fue José Benítez Sánchez, y otros más.



Foto: Paul Liffman

9 El paisaje del “patrimonio biocultural”, entre Real de Catorce y Paritekia. El letrero caído dice: “Las cactáceas son plantas de lento crecimiento. Cuídelas. –Ejido Catorce, World Wildlife Fund, Gobierno de SLP, Banamex” (fotografía del autor). Esto, igual que el comercio, señala tensiones en la alianza antiminera, porque una cactácea en particular está explotada por algunos aliados. Ni hablar de los intereses financieros más amplios de algunos de los aliados señalados. Desde luego muchos de los discursos reivindicativos que se analizan en torno a este proyecto minero deben entenderse en términos de los marcos legales vigentes y latentes. Víctor Manuel Toledo ha influido en la insistencia de la ONG Frente Tamatsima Wahaa para implementar una especie de Reserva Ecológica con un consejo gubernamental constituido de habitantes y visitantes indígenas. Aquí vemos una vez más la complejidad de un campo con varios intelectuales provenientes de diferentes contextos.



“Wirikuta posee un ecosistema único en el mundo. Forma parte de una porción del desierto chihuahuense en donde se concentra la mayor biodiversidad y riqueza de cactáceas por metro cuadrado del planeta.
- La mayor parte de las cactáceas de Wirikuta (incluyendo al peyote) figuran en la Norma Oficial Mexicana de Plantas Amenazadas y en Peligro de Extinción.
- La zona está dentro del Área de Importancia para al Conservación de Aves (AICA). En ella viven 156 especies, entre las que se encuentran la Spizella wortheni (gorrión de Worthen), incluida dentro de la NOM-059-Semamat-2001 con el estatus de protegida, y declarada una de las 51 especies prioritarias por la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (Conamp). La zona es también lugar de anidación del águila real (Aquila chrysaetos), que se considera amenazada y especie prioritaria, y es símbolo de México.
- Una gran proporción de su flora y fauna es endémica, es decir que no se da en ninguna otra parte.”

10

Más voces que la indígena y antropológica están sumándose a este debate por la disposición de los recursos naturales en México, pues es cada vez más evidente la utilización de conocimiento científico: una ONG utiliza la ciencia ecológica para definir una región única:

- Una subárea de escala abierta de biodiversidad y biodensidad sin igual a nivel global.
- La inclusión de su flora y fauna en registros nacionales de regulación ambiental, destacando el ave nacional.
- Se vincula lo endémico (=autóctono) de esas especies con la unicidad (=exclusividad).



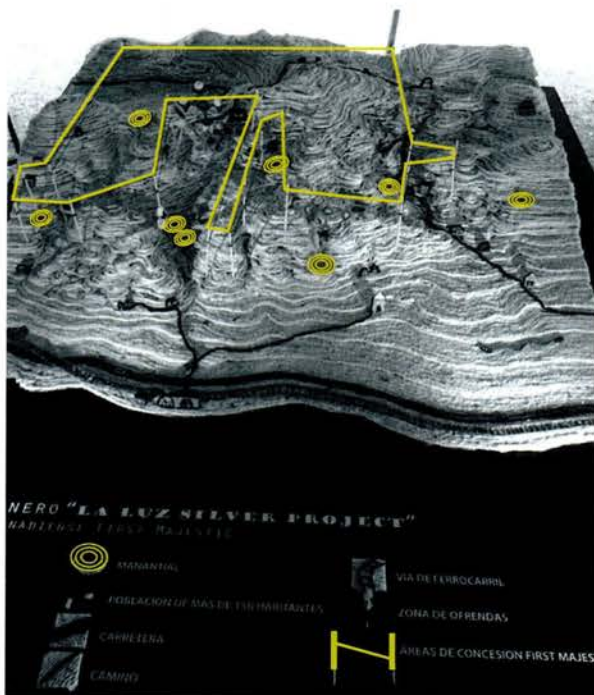
Logo: wirikuta Fest

11

En otra articulación más, la ONG Frente en Defensa de Wirikuta fusiona ritualidad eterna con autoridad científica para reclamar territorio y una escala temporal más allá de lo yuto-azteca. Su autoctonía empequeñece el patrimonio del museo de minería planeado por First Majestic Silver en Real de Catorce.

“El pueblo wixárika mantiene vigentes rasgos culturales más antiguos a la domesticación del maíz. Antropólogos han destacado el ritual de la cacería de venado como una sobrevivencia de su pasado nómada.” Y el pasado nómada de los huicholes se remonta a más de nueve mil años según los utensilios hallados por arqueólogos.

“Hay evidencias, por pruebas de radiocarbono 14, del consumo humano del peyote o jícuri desde hace más de cinco mil años. Y hay evidencias por estudios realizados con información genética de varios pueblos indígenas del país de que los wixaritari comparten singularidades genéticas con rarámuris, pápagos, pimas y pames, lo cual comprueba que los wixaritari tienen una marca característica de las culturas del desierto, hábitat del peyote, uno de los motivos por el que peregrinan año con año a Wirikuta. Se trata de hallazgos antropológicos que son acercamientos científicos que alimentan la hipótesis del carácter milenario de la peregrinación wixárika a Wirikuta, nunca comparable a los tan sólo 200 años en que comenzó la actividad minera en Wirikuta o los cien años de cuando colapsó su auge dejando miseria, contaminación, deforestación y desecación.” – Tunuary y Cristian Chávez, Wirikuta: El epicentro del porvenir,” *La Jornada del Campo* #67:17.



12

Foto: Paul Liffman

Otra forma de autoridad científica-chamanística: un mapa topográfico tridimensional de cordel y adhesivo, inspirado en los cuadros de estambre. Objetos rituales miniaturas (*tsikirite* u ojos de dios) hechos de estambre demarcan lugares sagrados alrededor del Cerro Quemado amenazados por el proyecto de First Majestic Silver Corp. Wirikuta Fest.



13

Foto: Paul Liffman

Los maráakate aún controlan prácticas autoritativas de agua y vida. Un disco votivo con visión *nierika* que encarna la dueña del manantial Tatei Matiniere (Nuestra Madre que Ve) rodeada por serpientes de la lluvia, con una raíz nanayari que articula o “registra” el territorio al fondo (fotografía del autor). Es parte de lo que queda atrás de las mediaciones masivas, aún oculta en la esfera del ritual íntimo.



Foto: Paul Liffman

14

Paritekia, donde durante siglos “sacerdotes de la lluvia” wixaritari- los intelectuales internos- han dicho que los manantiales llamados Aguas de Nuestros Hermanos Mayores alimentan todo el planeta (fotografía del autor). La concha anuncia que las madres de la lluvia llegarán hasta el Mar Pacífico, 500 kms al SO. Así vemos que la articulación primordial es la del espacio.




Foto: Paul Liffman

15

Tanana Mukaniere, primer manantial de Tui Maye'u (San Juan Tuzal, San Luis Potosí). Según los mara'akate, produce la lluvia y alimenta las "venas" subterráneas que llegan a los puntos cardinales Sur, Norte, Poniente y Centro en Jalisco, Durango y Nayarit, mismas que las minas arrancarían (fotografía del autor). Al mismo tiempo, aun sin actividad minera, los científicos calculan déficits hidrológicos anuales de 1.5M mts³ en este acuífero (Vanegas-Catorce).

Los múltiples significados del agua para chamanes, antropólogos, científicos y otros actores se manifiestan crucialmente en las venas que articulan todo el territorio ceremonial (kiekari) de los wixaritari, que abarca 90,000 kms². La alusión de venas a depósitos minerales también es significativa porque no sólo implica el cuerpo humano sino también las venas minerales buscadas por los mineros, así que los intelectuales tradicionales se apropian de discursos científicos y comerciales.

Así vemos que se articulan los discursos de intelectuales y expertos de diferentes ídoles en medio de esta crisis ecológica, económica y política. A la par con el crecimiento del número y tipo de intelectuales indígenas, también vemos que la crisis tiene la capacidad de motivar la gente a mover las fronteras y las definiciones de la indigeneidad. En gran medida logran esto independientemente de los intentos de los antropólogos con la mentalidad indigenista de antaño para frenar el protagonismo de los indígenas en este proceso histórico. 

Referencias

- Briggs, Ch. L. (1996). The politics of discursive authority in research on the "Invention of tradition". *Cultural Anthropology*, 11(4), 435-469.
- Chávez, T. y Chávez, C. (2013). Wirikuta: El epicentro del porvenir. *La Jornada del Campo (Suplemento informativo de La Jornada)*, no. 67 (20 de abril), 17.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Londres: Lawrence and Wishart.
- Liffman, P. M. (2012). La territorialidad wixarika y el espacio nacional: Reivindicación indígena en el occidente de México. Zamora / México, D.F.: El Colegio de Michoacán / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Lomnitz-Adler, C. (1992/1995). Las salidas del laberinto: Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano (Trad. Cinna Lomnitz.). México, D.F.: Joaquín Mortiz: Planeta.
- Peña, G. de la (1995). La ciudadanía étnica y la construcción de los indios en el México contemporáneo. *Revista Contemporánea de Filosofía Política*, 6, 116-140.
- Peña, G. de la (1999). Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. *Desacatos*, no. 1, 13-27.
- Salvemos Wirikuta*. Página en Facebook: https://www.facebook.com/XotuTeiwari/photos_stream (Visita más reciente: 25 de abril de 2015).