







*Colección* de estudios  
en **Derechos Humanos**

Coordinación

**Aldo Reynoso &  
Etsiékame (Delfino) Diaz**

Dirección

**Hernández Barrón &  
Chávez Cervantes**

# VI. Pueblos originarios y comunidades índigenas *de* México

## Colección de Estudios en Derechos Humanos

Tomo VI. La transversalidad de los derechos humanos en los pueblos originarios y comunidades indígenas de México (Versión PDF).

Corrección de estilo: John Allan Grymes de Icaza & María del Socorro Capetillo Pérez

Imagen de portada y diseño editorial: Oscar Ascary Aréchiga Del Toro & María José Martínez Villalobos

Primera edición 2021 DR.©2021 Comisión Estatal de Derechos Humanos Jalisco, Instituto de Derechos Humanos Francisco Tenamaxtli.

Pedro Moreno 1616, Colonia Americana, Código Postal 44160, Guadalajara Jalisco, México. Tel. 01800 201 8991. <http://cedhj.org.mx>

ISBN de Obra Completa: 978-607-99138-0-9

ISBN del Volumen: 978-607-99138-7-8

La Colección de Estudios en Derechos Humanos de la Comisión Estatal de Derechos Humanos se distribuye bajo una Licencia Creative Commons Atribución No Comercial. Todos los derechos reservados. Esta edición y sus características son propiedad de la Comisión Estatal de Derechos Humanos Jalisco y del Instituto de Derechos Humanos Francisco Tenamaxtli. Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento distinto a los autorizados expresamente por los titulares de los derechos patrimoniales de la obra.

Impreso y hecho en México / Printed and made in Mexico



Colección de Estudios en Derechos Humanos de  
la Comisión Estatal de Derechos Humanos Jalisco

**Consejo Asesor**

Francisco Javier Ansuátegui Roig  
Universidad Carlos III de Madrid

María del Carmen Barranco Avilés  
Universidad Carlos III de Madrid

Guillermo Escobar Roca  
Universidad de Alcalá de Henares

Andrea Arabella Ramírez Montes de Oca  
Universidad Nacional Autónoma de México

Tadeo Eduardo Hübbe Contreras  
Universidad de Guadalajara

**CEDHJ**  
Comisión Estatal  
de Derechos Humanos  
Jalisco



**Instituto de  
Derechos Humanos  
Francisco Tenamxtili**  
www.observatorio.org.mx



Tomo VI. La transversalidad de los derechos humanos en los pueblos originarios y comunidades indígenas de México de la Colección de Estudios en Derechos Humanos de la Comisión Estatal de Derechos Humanos Jalisco.

**Dirección editorial de la Colección**

Alfonso Hernández Barrón

José de Jesús Chávez Cervantes

**Coordinador del Tomo**

Aldo Iván Reynoso Cervantes

Etsiékame (Delfino) Díaz Carrillo

**Autores(as)**

Roxana Paola Miranda Torres

Tunuari Chávez González

Melina Gil Meza

Johannes Neurath

Regina Lira Larios

Etsiékame (Delfino) Díaz Carrillo

Aldo Iván Reynoso Cervantes

Reynaldo A. Vázquez Ramírez

Lourdes María Guadalupe Rodríguez Quiñones





# **La transversalidad de los derechos humanos en los pueblos originarios y comunidades indígenas de México**

**Colección de Estudios en Derechos Humanos**

# Índice:

<b>Prólogo</b> <i>Alfonso Hernández Barrón</i>	3
<b>Introducción</b> <i>Aldo Iván Reynoso Cervantes</i>	6
<b>Capítulo I. La constante amenaza de exterminio de las comunidades autóctonas en México (siglos XV-XXI).</b> <i>Roxana Paola Miranda Torres</i>	9
<b>Capítulo II. La espiritualidad y el territorio: un derecho indivisible de los pueblos originarios</b> <i>Tunuari Chávez González &amp; Melina Gil Meza</i>	21
<b>Capítulo III. El agua y el derecho a la diferencia</b> <i>Johannes Neurath</i>	33
<b>Capítulo IV. Tecnologías rituales para enlazar el mundo</b> <i>Regina Lira Larios</i>	43
<b>Capítulo V. El derecho a una educación propia: reflexiones jurídicas para establecer un marco normativo que garantice la pervivencia del pueblo wixárika</b> <i>Etsiékame (Delfino) Díaz Carrillo</i>	52
<b>Capítulo VI. Reflexiones sobre los derechos colectivos y la propiedad intelectual de los pueblos indígenas</b> <i>Aldo Iván Reynoso Cervantes</i>	65
<b>Capítulo VII. Los pueblos indígenas en la democracia electoral mexicana: hacia una igualdad sustantiva en la participación política</b> <i>Reynaldo A. Vázquez Ramírez</i>	80
<b>Capítulo VIII. El territorio espacio de los pueblos originarios, caso Santa Catarina Cuexcomatlán (Tuapurie) y San Andrés Cohamiata (Tatekie)</b> <i>Lourdes María Guadalupe Rodríguez Quiñones</i>	91

# Prólogo

Alfonso Hernández Barrón

La obra colectiva *La transversalidad de los Derechos Humanos en los Pueblos Originarios y Comunidades Indígenas de México* resalta la importancia del pluralismo como base de toda democracia constitucional, tal como lo ha planteado en su momento Peter Häberle (2013). A través de los ocho capítulos que la integran, se muestra lo imperativo para estos regímenes de dejar atrás los modelos que se agotan en su dimensión procedimental para que reivindique su acepción sustantiva, como lo ha sugerido Ferrajoli (2013).

Las y los autores que participan en esta colaboración hacen hincapié en mostrar que la visión estrecha occidentalizada de la democracia no tiene cabida en un mundo sin fronteras, donde convergen diversas cosmovisiones que, lejos de necesitar una homologación impuesta por unos cuantos intereses económicos, requieren ser reconocidas en su plena expresión, en atención a la amplia experiencia y la diversidad de cosmovisiones que les permite nutrir aún más a la democracia como un proceso de articulación social que tiende a favorecer la dignidad humana.

Cada vez surgen nuevas formas de nutrir el constitucionalismo actual para hacer frente a los esfuerzos por desconocer el pluralismo, como es el caso del nuevo constitucionalismo latinoamericano de Gargarella, que pretende visibilizar la ausencia de estas voces en dicha región, las cuáles son silenciadas por la conformación de marcos institucionales inadecuados para garantizar los derechos humanos. También es el caso de implementar en los textos constitucionales las visiones biocéntricas propias de las comunidades indígenas, donde se otorga personalidad jurídica a la naturaleza, tal como lo establece el Capítulo VII de la Constitución de la República de Ecuador (2011).

La visión integral y transversal que las y los autores imprimen en esta obra podría traducirse a un estudio de caso de referencia para diversas latitudes a nivel nacional e internacional, a fin de garantizar los derechos humanos de los pueblos originarios. Esto se debe a que, a través de las diversas colaboraciones que aquí se presentan, se imprime una perspectiva local con enfoque mayoritario referente a la cosmovisión de la nación wixárika, con un lenguaje claro y con problemas que fácilmente pueden relacionarse en contextos socio-jurídicos, políticos y económicos similares.

El primer capítulo *La constante amenaza de exterminio de las comunidades autóctonas en México (siglos XV-XXI)*, de Roxana Paola Miranda Flores, realiza un recorrido histórico-jurídico del multiculturalismo en el país desde una óptica constitucional. Para mostrar que los pueblos originarios nunca han sido tomados de manera seria por parte de los diversos factores reales de poder en la nación, esto es necesario, pues su visión contribuye de manera significativa al desarrollo multicultural en el que se sostiene el Estado mexicano. Para ello, la autora propone un mayor análisis de los diversos multiculturalismos en un diálogo con distintas áreas del conocimiento.

*La espiritualidad y el territorio: un derecho indivisible de los pueblos originarios* es el título del segundo capítulo de esta obra, pertenece a Melina Gil Meza y a Tunuari Chávez González. Tiene por objeto mostrar la importancia del territorio en la cosmovisión de los pueblos originarios y que no es compatible con la óptica jurídica occidental, dado que, esa visión, realiza una disociación, donde cosifica al espacio y, por ende, este puede mercantilizarse, situación que no es susceptible de realizar tratándose de las comunidades indígenas. En el apartado se recuperan diversos estudios de caso tanto de Ecuador como a nivel nacional para evidenciar que, para garantizar los derechos humanos de este sector de la población, se requiere contar con una estructura normativa y política que rescate la importancia que les representa el territorio.

Johannes Neurath es el autor del tercer capítulo intitulado *El agua y el derecho a la diferencia*. Pretende mostrar la importancia que posee el agua para el pueblo wixárika como elemento definitorio de su identidad individual y colectiva, como nación y cultura. Este estudio de caso, si bien se realiza de manera descriptiva, hace hincapié en las aportaciones que tiene esta cosmovisión para proteger dicho recurso que es sagrado para esta población, y con ello establecer lazos de entendimiento que permitan resguardar sus derechos humanos de una manera integral. Esta investigación es importante, pues reta a las visiones antropocéntricas que niegan la aportación epistémica que realizan las comunidades indígenas que ven al mundo de forma más humana y holística.

Regina Lira Larios realiza la aportación correspondiente al cuarto capítulo titulado *Tecnologías rituales para enlazar el mundo*, cuya intención es mostrar descriptiva y analíticamente la complejidad de la cosmovisión wixárika. Para ello, demuestra las diversas relaciones que este pueblo originario establece con todo su entorno, desde la actividad de cazar hasta el cultivo del maíz. Presenta que, para las personas wixaritari, la tecnología ritual, tiene un sentido muy profundo, de aplicación de conocimientos ancestrales que trascienden la limitada visión occidental, donde la memoria y el esfuerzo colaborativo juegan un rol importante. Con ello recupera los diversos valores que le dan riqueza a este pueblo originario, como el aspecto de la unidad y la creatividad, que permite fortalecer lazos ancestrales que siguen vigentes y pueden aportar mucho a la cultura occidental.

*El derecho a una educación propia: reflexiones jurídicas para establecer un marco normativo que garantice la pervivencia del pueblo wixárika* es el título del quinto capítulo de Etsiékame (Delfino) Díaz Carrillo. Esta aportación muestra la necesidad de establecer una nueva óptica referente a la configuración y producción normativa de la educación de los pueblos originarios. Ello se debe a que se ha establecido una visión de homologación y de imposición por parte del Estado hacia dicho sector sin considerar sus necesidades y problemas. Lejos de reconocer su derecho humano a la identidad, y cumplir con las obligaciones asumidas como país con la comunidad internacional, persiste el desconocimiento de la realidad y cosmovisión que viven los pueblos originarios.

En este capítulo se empleó el caso de las comunidades wixaritari, quienes han sido desatendidas, como la mayor parte de este sector, al negarles la formación de sus propios planes de estudio sin que hasta la fecha se haya implementado una normatividad que haga válidas sus prerrogativas. Es imperativo que se realicen las modificaciones jurídicas a nivel nacional y local para que se cuente con planes de estudio acordes a generar las posibilidades que puedan respetar su identidad.

El sexto capítulo de Aldo Iván Reynoso Cervantes se intitula *Reflexiones sobre los derechos colectivos y la propiedad intelectual de los pueblos indígenas*. Su objetivo consiste en hacer notar que, tanto a nivel internacional como local, no se cuenta aún con mecanismos idóneos de protección de los saberes de los pueblos originarios. Para ello analiza el caso de las y los wixaritari, así como la legislación local, nacional e internacional. Si bien hace visible que existen esfuerzos para reconocer su patrimonio cultural e inmaterial, este responde a la visión occidental mercantilista. Propone que, para enfrentar este problema, se logren los mecanismos jurídicos para proteger este aspecto de los pueblos originarios, donde se armonice su cosmovisión individual y colectiva desde una óptica ajena al neoliberalismo.

Reynaldo A. Vázquez Ramírez es el autor del séptimo capítulo intitulado *Los pueblos indígenas en la democracia electoral mexicana: hacia una igualdad sustantiva en la participación política*, visibiliza la deficitaria producción normativa del legislador mexicano de procurar un ordenamiento jurídico que garantice de manera plena el derecho humano a la participación política de los pueblos originarios. Si bien las autoridades electorales han implementado algunas acciones afirmativas, los criterios que se han empleado, así como su ejecución, no corresponden con las necesidades de tomar decisiones acordes a su cosmovisión en diversas áreas públicas.

Ante este problema, se propone la implementación de políticas públicas y adecuaciones normativas para que las comunidades indígenas cuenten con las herramientas para verse expresadas en la toma de decisiones públicas a nivel nacional y local, en aras de que ello se traduzca en mejorar el pleno goce y disfrute de sus derechos humanos.

El octavo y último capítulo de esta obra, intitulado *El territorio espacio de los pueblos originarios, caso Santa Catarina Cuexcomatitlán (Tuapurie) y San Andrés Cohamiata (Tatekie)*, escrito por Lourdes María Guadalupe Rodríguez Quiñones, muestra el conflicto jurídico entre dos poblaciones wixaritari que trata de desahogarse desde finales del siglo XIX, y que sigue vigente debido a que las autoridades jurisdiccionales y políticas mexicanas han sido incapaces de hacer frente a propuestas desde la óptica cultural y religiosa de este pueblo originario. Se recupera la importancia de adoptar las reformas a los ordenamientos jurídicos para que sean estos los que se adapten a la visión de este sector de la población, y no al contrario, para que se garanticen sus derechos humanos. Dicho estudio de caso representa una situación trágica, donde la inhabilidad de adaptación de un sistema jurídico impide que se den las condiciones de paz para un pueblo originario, a la vez que se les impone un ordenamiento jurídico obsoleto que sólo causa división.

Sin duda esta obra colectiva es un referente de lectura obligatoria que debe analizarse con detenimiento y será de discusión en diversos foros académicos a nivel local e internacional. Se agradece a las y los autores por sus aportaciones, así como a todos los editores y demás personal que la hicieron posible, esfuerzo académico que se integra a la Colección de Estudios en Derechos Humanos editada por la Comisión Estatal de Derechos Humanos Jalisco, a través del Instituto de Derechos Humanos “Francisco Tenamaxtli”.

#### Referencias bibliográficas

Ecuador, C. d. (2011). Obtenido de Organización de Estados Americanos:  
[https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4\\_ecu\\_const.pdf](https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf)

Ferrajoli, L. (2013). *Democracia y Garantismo*. Madrid: Trotta.

Häberle, P. (2013). *Pluralismo y Constitución. Estudios de Teoría Constitucional de la Sociedad Abierta*. Madrid: Tecnos.

# Introducción

Aldo Iván Reynoso Cervantes

Es preciso agradecer los valiosos aportes de todas las escritoras y escritores que sin duda enriquecieron con sus capítulos esta importante publicación de la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Jalisco, pues tiene como objetivo ofrecer una mirada acerca de la realidad y la vigencia de los derechos de los pueblos originarios y comunidades indígenas; a su vez, pretende ser una herramienta para quienes trabajan por el respeto, protección, promoción, defensa y realización de los derechos de los pueblos indígenas en México. Además, es un instrumento de consulta para los titulares de derechos y las organizaciones de la sociedad civil que les acompañan en sus luchas y resistencias para fortalecer sus legítimas demandas en relación con los derechos que se enuncian en los distintos capítulos de este texto.

En un primer momento se realiza una revisión contextual del origen del Estado mexicano y cómo ha evolucionado, luego se analiza la situación actual de los pueblos originarios de México, su importancia holística, ya que son actores en la construcción del futuro de nuestro planeta, y que nos acerca a comprender la cosmogonía indígena desde el concepto bioculturalidad. Es importante mencionar que en algunos capítulos se aborda desde una perspectiva jurídica-antropológica, de esta manera se hace un análisis más completo de las unidades de estudio. Por ello, en algunos apartados encontrarán una recapitulación de distintos ordenamientos jurídicos que se ocupan de distintos derechos humanos.

En el primer capítulo, Roxana Paola Miranda Torres expone que la trascendencia e importancia de las comunidades autóctonas mexicanas nunca ha sido valorada. Señala que el etnocidio es una amenaza constante, iniciándose desde la conquista, donde hubo un total aniquilamiento de los integrantes de los pueblos originarios, continuado en los siglos XX y principios del XXI. Es importante indicar que, a principios del siglo XXI inició la lucha por el reconocimiento de los pueblos originarios en toda América Latina, lo que dio paso a reformas, creación de organismos y establecimientos de tratados internacionales que prometieron mucho; sin embargo, hasta nuestros días han quedado en la simulación, pues los actos discriminatorios y abusos no han parado y las comunidades autóctonas, su cultura, ritos, mitos, tradiciones, sus valores, se extinguen, ello representa una gran pérdida para la humanidad. En el segundo capítulo, escrito por Tunuari Chávez González y Melina Gil Meza, encontrarán una reflexión sobre la relación indivisible que tiene la espiritualidad y el territorio de los pueblos originarios. Se enfatiza en lo importante que significa comprender el territorio y la espiritualidad como un todo, como una unidad imposible de fragmentar. Los elementos rectores del capítulo se centran en la relación espiritual que mantiene los originarios con el territorio al que llaman madre, pues reconocen a sus ancestros en las piedras, ríos, manantiales, montañas, plantas o en los animales a los que llaman hermanos mayores. De ello se construye una visión única del mundo, se erige la cosmovisión indígena, que establece como principio básico las relaciones de respeto entre las personas y los ancestros o deidades que cuidan el territorio. Sin embargo, se muestra que la indivisibilidad cultural constantemente es amenazada por dinámicas capitalistas del extractivismo mineral, maderero, explotación del agua, paisaje, cultura (comercializada como folclor), recursos energéticos y hasta las “externalidades positivas” de los ecosistemas que se venden y compran como “servicios ambientales.

La tercera parte de la publicación invita a reflexionar en torno a lo imperioso que resulta respetar los derechos y la autonomía de los pueblos originarios, lo cual da origen a un nuevo derecho; el derecho a la diferencia. Johannes Neurath describe las formas tradicionales de caracterizar la diferencia en los pueblos originarios, específicamente la del pueblo wixárika. Pero su principal línea de análisis se enfoca en el agua, al ser un elemento de especial importancia para entender las comunidades wixaritari y cómo ellos desarrollan su vida en un cosmos complejo. Las fuentes primarias están basadas en conversaciones bastante prolongadas, iniciadas en 1992, sobre todo en Santa Catarina

Cuexcomatitlán Tuapurie, Mezquitic, Jalisco. Retoma trabajos previos, como el libro *Las Fiestas de la Casa Grande*, publicado por la UdeG (Neurath 2002). Además de darnos un recorrido místico sobre la cosmogonía del pueblo wixárika y la importancia que resulta el agua como elemento generador de vida, también, nos hace un acercamiento a lo que Regina Lira comparte en su interesante capítulo, en la cual escribe sobre las tecnologías rituales desde donde se pide bienestar para toda la humanidad. En su aporte, la autora muestra magistralmente las prácticas rituales que mantienen los pueblos originarios de México, centrándose principalmente en la comunidad wixárika de Santa Catarina Cuexcomatitlán. Enfatiza lo imperioso que resultan las practicas rituales para mantener la vitalidad de nuestro hogar: la tierra; asimismo, describe su fragilidad, la cual se agudiza con la actividad humana y los propios fenómenos naturales.

En este punto de la obra se transita del análisis de las cosmogonías indígenas y sus prácticas rituales a los problemas vigentes y demandas sociales de los pueblos originarios, así como a las dificultades intercomunitarias generadas a partir del establecimiento de ordenamientos jurídicos y las limitaciones territoriales de entidades federativas.

Uno de los principales cambios estructurales que demandan los pueblos originarios desde finales del siglo XX a través del movimiento zapatista tiene que ver con el derecho a la educación, al considerarse como uno de los medios funcionales para formar personas con ideología e identidad. Por ello Etsiékame (Delfino) Díaz Carrillo nos introduce a reflexionar en torno a la educación que se ha implementado en los territorios donde habitan los integrantes de los pueblos originarios desde la Conquista hasta nuestros días. Analiza las leyes internacionales, nacionales y locales que tutelan el derecho a una educación intercultural bilingüe, también propone un nuevo paradigma educativo que, además de basarse en el respeto, promoción y preservación del patrimonio histórico y cultural de los pueblos originarios, propone que el diseño de los contenidos curriculares sea propuesto desde las comunidades originarias, es decir, generar un modelo comunitario que garantice la transferencia de conocimientos tradicionales y la pervivencia de la cultura wixárika.

Seguido del modelo propositivo de un sistema de educación comunitario se analiza un problema de alcance internacional que, con la ratificación de tratados internacionales y el fortalecimiento de las empresas privadas, se ha agudizado más. Se trata de la falta de reconocimiento de la propiedad intelectual de los pueblos indígenas que Aldo Iván Reynoso Cervantes nos expone en el capítulo sexto, donde también explora sobre la vigencia de los derechos colectivos de los originarios en relación a su reconocimiento y realización. Pues la carencia del desarrollo legislativo por parte del Estado mexicano, pero también por el derecho internacional de los derechos de los pueblos indígenas, ha permitido que entes ajenos a las comunidades originarias se apropien de sus saberes y conocimientos, sobre todo de sus creaciones artísticas, ello genera a una situación de desventaja para los pueblos indígenas en el comercio local, nacional y global.

Uno de los cambios de paradigmas que exigen los pueblos originarios es la plena participación política en la vida pública de México, por lo que el abogado indígena Reynaldo A. Vázquez Ramírez hace un recuento de la lucha de los pueblos en el ámbito político-electoral. Pues en las elecciones federales de 2018 los votantes dieron una lección al sistema político mexicano imperante de los últimos años y exigieron el establecimiento de nuevas condiciones para los sectores históricamente vulnerados, excluidos y discriminados por el Estado-nación asimilacionista, es decir, los pueblos y comunidades indígenas. Recuerda que México tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas y afromexicanos, asentados desde la zona transfronteriza con el territorio estadounidense hasta la península de Yucatán, y que el mundo indígena está presente en todo el territorio mexicano con una cosmovisión propia, con manifestaciones de su cultura, del quehacer político y de otras formas de ejercicio de su libre determinación. A pesar de que hay una importante representación indígena en el país, todavía persisten enormes desafíos para el ejercicio efectivo de libre determinación de los pueblos indígenas en sus diversas dimensiones. El capítulo apela a fortalecer la representación política indígena en los diferentes espacios de decisión; ello conlleva a superar la idea de las acciones afirmativas o compensatorias y transitar hacia una igualdad sustantiva mediante la creación de escaños o lugares destinados para los pueblos indígenas, ya sea dentro de las reglas del

derecho electoral mexicano o mediante su ejercicio de una autonomía política ajena a la dinámica de los partidos políticos.

Finalmente, Lourdes María Guadalupe Rodríguez Quiñones introduce al problema intercomunitario existente en el territorio del pueblo wixárika. Expone el caso Santa Catarina Cuexcomatitlán (Tuapurie) y San Andrés Cohamiata (Tatekie) como unidad de análisis. El caso que presenta gira en torno a dos comunidades wixaritari, que desde hace varios años litigan en tribunales un conflicto de linderos. Narra que el conflicto se remonta de tiempo atrás, desde que ambas comunidades recibieron sus títulos virreinales en el siglo XVIII, incrementándose con el reconocimiento y la titulación de las resoluciones presidenciales, que registra un territorio menor al de sus títulos virreinales. Analiza el desarrollo del juicio agrario que tiene enfrentada a dos comunidades hermanas y cómo habrá una comunidad vencedora y una vencida, ello generaría graves consecuencias para la unidad del pueblo wixárika.

Se espera que este documento pueda ser un instrumento útil para superar el déficit histórico que existe en México con relación al respeto, protección, promoción y realización de los derechos de los pueblos indígenas.



## Capítulo I

# La constante amenaza de exterminio de las comunidades autóctonas en México (siglos XV-XXI)

Sumario: I. Introducción. II. De la depredación a la asimilación como formas de exterminio. 1. La Conquista. 2. La lucha por la independencia y el periodo preconstitucional. 3. El constitucionalismo del siglo XIX. 4. La Revolución Mexicana y la Constitución de 1917. 5. El indigenismo posrevolucionario. III. El supuesto reconocimiento de sus derechos. 1. Problemática, los actos de simulación por parte del Estado. IV. Acciones para su permanencia y continuidad. V. Conclusiones. VI. Referencias bibliográficas.

Roxana Paola Miranda Torres<sup>1</sup>

### I. Introducción

El multiculturalismo es una realidad en el planeta. En la mayoría de los países existe una integración heterogénea, en México, principalmente por los pueblos y comunidades autóctonas. Sin embargo, estas han sufrido un constante exterminio y la amenaza no termina a pesar de los múltiples ordenamientos, acciones gubernamentales y políticas públicas. Este trabajo se divide en cuatro apartados en los que se analizan históricamente los diferentes actos de abuso, depredación, incorporación como formas de erradicación hacia las personas indígenas; se comprueba esta situación con datos censales y se proponen acciones para su permanencia.

### II. De la depredación a la asimilación como formas de exterminio

Cuando los conquistadores españoles llegaron a América, encontraron una serie de grupos o pobladores con un plan de vida inteligente, ordenado y completo; con instituciones, usos y costumbres definidas que explicaban perfectamente su gobierno, sus relaciones sociales y la forma de vida; sin embargo, fueron incapaces de reconocer y comprender la grandeza de estos pueblos (Morgan H. Lewis, 2004, págs. 3-10).

Los antiguos mexicanos tenían una forma de organización teocrático militar, por lo que las clases dirigentes eran los sacerdotes y los guerreros. Sus valores, principios e intereses se preservaban en sus costumbres, en la religión y en sus normas que eran políticas sociales, bélicas, religiosas, familiares, educativas y de comercio, principalmente (Miranda Torres, 2008).

Eran regidos por un *huehuetlatoani*, investido de facultades administrativas, judiciales, de guerra, comerciales, religiosas y sociales, nombrado por un *tlacotan*, cabeza de todos los *calpulli* o barrios y, a su vez, estos se regían por un *tlatoani*. La guerra era necesaria para ampliar los dominios, el comercio y la captura de personas para ser esclavizadas o sacrificadas a las deidades. Los ejércitos se

---

<sup>1</sup>Doctora en derecho y profesora investigadora de la Universidad Panamericana Guadalajara, rmiranda@up.edu.mx. Agradezco la valiosa participación como auxiliares de investigación en este trabajo a José Centeolt Covarrubias Miranda y Jesús Tlacaoel Covarrubias Miranda, alumnos de cuarto semestre de la licenciatura en Derecho de la Universidad Panamericana.

proveían de los tributos que pagaban los pueblos vencidos (Mendieta y Núñez, 1992). El cargo de guerrero pasaba de hermano a hermano o de tío a sobrino, así se confirmó por dos elecciones que se dieron ante los ojos de los conquistadores. En el pueblo mexica, Moctezuma fue sucedido por su hermano Cuitlahuac y este último por su sobrino Cuauhtemotzin. El arte, los preparativos y modos del combate, era tan importantes “que si no había alguna guerra en marcha, los mexicanos se consideraban ociosos” (Morgan H. Lewis, 2004).

En cuanto a sus normas económicas, se pagaban tributos a los mexicas; los pueblos sometidos o pacificados, los podrían hacer efectivos, pero con cierta autonomía, otros tenían el papel de recaudadores. Los comerciantes o *pochteca* servían para ampliar el comercio, dominación o hegemonía y a veces también eran espías, constituían la avanzada de futuras conquistas (Mendieta y Núñez, 1992). Los mexicas y demás tribus desconocían el hierro y no contaban con herramientas de ese metal; no tenían dinero y comercializaban con el trueque de bienes; trabajaban los metales, cultivaban con irrigación, tejían telas, construían multifamiliares de adobe, modelaban la cerámica; de los diferentes grupos presentes en América; los mexicas representaban el mejor ejemplo de una sociedad humana bien establecida (Morgan H. Lewis, 2004).

Eran polígamos, podrían tener el número de mujeres que su capacidad económica les permitiera mantenerlas como a su plebe; tenían una educación diferenciada para los niños y las niñas (Veytia, 1979); existían las clases privilegiadas en cuanto a la religión y de continuidad hereditaria; existía la esclavitud y se constituía de dos formas: por la guerra y cuando los padres vendían a sus hijos; no siempre fue por herencia. Vivían en el politeísmo vinculado a los fenómenos naturales, su cosmogonía y cosmovisión regía todo su comportamiento.

A través de este breve recuento se advierte que en el México precuahtémico existió una forma de vida bien organizada, con instituciones, costumbres y valores protegidos, el poder teocrático militar se centraba en el *huehuetlatoni* y uno de los asentamientos más importantes del planeta fue la gran Tenochtitlan, el total de la población era indígena (Miranda Torres, 2008).

## 1. La Conquista

La depredación viene del verbo “depredar o preñar”. Consiste en cazar a otro de distinta especie para su subsistencia y la de su descendencia; depredar también significa pillaje o robo con violencia y la acción injusta por abuso de autoridad o de confianza (Real Academia de la Lengua Española, 2019). Todas estas conductas las vivimos a través de la Conquista, nos creyeron inferiores o de diferente raza, se sintieron con el derecho de matar, violar, intimidarnos y saquear las riquezas de estas tierras, hubo un abuso total.

La llegada de los españoles en 1519, con sus ánimos de poder y conquista, fue terrible para los americanos, impusieron su hegemonía de forma sangrienta; se calcula que solamente en la toma de Tenochtitlan murieron entre 150 a 200 mil personas, además de las enfermedades de virus y bacterias que llegaban en los barcos de España con los enfermos (guerra bacteriológica desde entonces), lo que se consideró como actos de depredación en perjuicio de los pueblos indígenas (Esquivel Obregón, 1984).

Se estableció el virreinato como forma de organización política, en cuya persona se concentró el poder, de ahí el centralismo; se gobernó con la espada y la cruz, se impuso una religión ajena y distante de sus creencias; en lo económico fueron explotados, esclavizados y obligados a trabajar en las más excesivas faenas, como obreros en caminos, cultivos, minas y los beneficios eran sólo para los españoles peninsulares (De Solís, 1979).

La propiedad de las tierras obedeció a un modelo geopolítico, con el argumento de haber descubierto un nuevo continente, las tierras se consideraron realengas o propiedad de la corona española, consolidándose así el despojo total hacia los pueblos originarios. A través de las

capitulaciones, mercedes reales, encomiendas, se originaron los latifundios, pues estos no existían en México, y grandes extensiones de territorio pasaron a manos de la Iglesia y los gobernantes del momento; los pueblos indígenas de dueños se convirtieron en esclavos, vasallos o siervos, explotados completamente (De Solís, 1979). A partir de entonces, se da por inaugurado el “extractivismo” de los grandiosos y vastos recursos naturales, situación que prevalece hasta la actualidad (Sánchez Ángel, 2016).

Desde España se dictaron las “Leyes de Indias”, donde desconocían la realidad de los pobladores de estas tierras, contenían 80 títulos, cerca de 1 853 disposiciones, a través de estas hubo una imposición religiosa, cultural, política, nos educaron para el “mande usted”, para la sumisión (Díaz del Castillo, 1975).

Otro acto importante de depredación, fue encasillar en el término “indio”, sin serlo, a más de quinientas culturas que tenían su propia denominación: mayas, nahuas, mexicas; aymaras y quechuas, en el sur de América, por citar algunos ejemplos (Durand Alcántara, 2005). Este suceso fue una degradación de su identidad, fue una estrategia para aniquilarlos, pues su nombre anterior no importaba; su cultura, costumbres, tradiciones, lengua fueron borrados ante una nueva perspectiva colonial (Covarrubias Dueñas J. d., 2016).

Asimismo, el sistema de castas marcó el nacimiento de las desigualdades sociales: criollo, mestizo o coyote, castizo, español, mulato, morisco, salta-atrás, chino, lobo, gíbaro, albarrazado, cambujo, zambo o zambaigo, zambo-prieto, calpan-mulata, tente en el aire, no te entiendo, ahí te estás; calificativos discriminatorios y degradantes que marcaron el abuso y arbitrariedad durante siglos (Miranda Torres, 2008).

A través de este corto y doloroso recuento de los hechos más representativos de depredación en esta parte de la historia, concluimos que América vivió la desaparición de pueblos enteros, es decir, el exterminio en todas sus formas de sus pueblos indígenas o comunidades autóctonas, como muestra, en la región que hoy asienta la Ciudad de México, Anáhuac, antes del arribo de los europeos vivían en promedio 20 millones de habitantes, un siglo después fueron sólo tres millones; no existen datos precisos y según investigaciones posteriores se postuló como 60 millones de personas en todo el continente americano, en el momento del contacto con los españoles. En el primer siglo después de la Conquista entre 1519 y 1625, la población indígena se redujo hasta en 15 por ciento del total inicial. Se estima que en toda América entre 1492 y 1633 la población disminuyó hasta representar 11.9 por ciento del total antes del contacto. La pérdida de casi 90 por ciento de la población, si se atiende a las estimaciones actuales, es una catástrofe, etnocidio, golpe mortal para la continuidad y permanencia de las civilizaciones y culturas. (Heiras Carlos, 2018).

## **2. La lucha por la Independencia y el periodo preconstitucional**

Después de los siglos de dominación, a principios del siglo XIX, se iniciaron movimientos en todo el continente para la emancipación de Europa, a través de la influencia del liberalismo, individualismo y demás principios de la Revolución Francesa, se ideó la creación de instituciones como la de ciudadano, Estado y se luchó por la igualdad y la abolición de la esclavitud; se dijo a los mal llamados indios que ya no eran súbditos de la corona, sino que ahora nos convertíamos en un país libre e independiente.

En la proclamación de la independencia el 16 de septiembre de 1810, y en el bando de Hidalgo del 6 de diciembre de 1810, se abolió la esclavitud, fue una declaración de igualdad de todos los seres humanos; José María Morelos determinó que no habría más un sistema de castas, sino que todos serán considerados “americanos” (Tena Ramírez, 1999).

No hubo actos específicos de depredación hacia los indígenas, pero sí fueron carne de cañón en los ejércitos que lucharon por los ideales de independencia; además, su situación quedó sumergida en la filosofía política de esa época como resultado del ideario francés y de la revolución

norteamericana del siglo XVIII, incorporándose al constitucionalismo mexicano del siglo XIX. Las jóvenes repúblicas que logran su soberanía hacen tabla rasa de la historia para construir la nación como una asociación de ciudadanos libres, autónomos e iguales y no reconocen al indígena como tal, sino que, como todos los mexicanos, en esta categoría son sujetos de derechos (Covarrubias Dueñas, Enciclopedia Política de México, 2010). No obstante, las costumbres y acciones discriminatorias, fundadas en los antiguos conceptos del rango, atribuciones y dignidades, entremezclados con distinciones culturales y económicas continuaban vivas entre el pueblo, lo que impedía que se cumplieran tales disposiciones (Historia de México, Tomo 10, 1978, págs. 2212-2220).

Documentos como *Los Elementos Constitucionales de Rayón (1811)* y *La Constitución para la República Americana de México (1814)* de José María Tecla Morelos Pérez y Pavón, destacan las ideas descritas de proscribir la esclavitud, la igualdad y la lucha por los derechos de las personas (Tena Ramírez, 1999). De esta forma, se inicia uno de los fenómenos más importantes de asimilación que muchos años después, a principios del siglo XX, se consolida.

### 3. El constitucionalismo del siglo XIX

La Constitución de los Estados Unidos Mexicanos de 1824 no contempló un capítulo destinado a los derechos de las personas y, al copiar a los Estados Unidos de Norteamérica, estableció, con relación a las comunidades indígenas, que dentro de las facultades del Congreso de la Unión estaba en la fracción “XV. Arreglar el comercio con las naciones extranjeras, entre los diferentes Estados de la Federación y las tribus de indios”. Precepto fuera de contexto y no representó ningún avance en la situación de estos grupos.

Las leyes constitucionales de 1836 y 1837 fueron una norma rectora centralista, donde los derechos de las personas quedaron marginados; los derechos políticos eran censitarios, se requería de un capital para votar y ser votado, muy alejado de regular la situación de los indígenas, sólo prohibió la esclavitud.

La Constitución de las Bases Orgánicas de la República Mexicana, bajo la hegemonía de Santa Anna, en relación con los derechos de las personas, continuó con la línea clasista y censitaria, sólo prohibió la esclavitud, los pueblos indígenas ni siquiera se mencionan.

En el Acta Constitutiva y de Reformas de 1847, Josef Mariano Fausto Andrés Otero Mestas planteó retomar la Constitución de 1824 y establecer un apartado con los sagrados, inalienables, imprescriptibles e indivisibles derechos del hombre y del ciudadano, llamado de *Las Garantías Individuales*; además, ideó todo un sistema de controles constitucionales como el Juicio de Amparo y el control constitucional por órgano político (Covarrubias Dueñas, Mariano Otero. Aportaciones legales, obra política y documentos históricos, 2010) y, aunque por primera vez se establecieron mecanismos de protección de los derechos de las personas, no se hace alusión de forma específica a la situación de las comunidades autóctonas.

Una de las grandes innovaciones de la Constitución Política de 1857 fue el “Capítulo Primero, Primera Sección: De las Garantías Individuales”, que seguía las aportaciones de Mariano Otero; además, se estableció en su primer artículo que “el pueblo mexicano reconoce que los derechos del hombre son la base y objeto de las instituciones sociales”; se prohibió la esclavitud en el artículo segundo; se consolidó el Juicio de Amparo, la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad educativa y el establecimiento de las instituciones meramente civiles (Covarrubias Dueñas, Dos siglos de Constitucionalismo en México, 2012).

Durante el periodo de Porfirio Díaz se acentuaron los actos de exterminio hacia los pueblos indígenas. Se agitaban problemas muy viejos, pues el peón y el obrero eran indígenas “semiculturados” que eran explotados, les llamaban despectivamente como “la peonada, la indiada o la plebe depauperada”. El latifundismo tuvo su mayor desarrollo, el proletariado estaba desamparado, sin ninguna garantía; la instrucción era sólo para la aristocracia; se acentuó el abuso de autoridad, así

como el “amiguismo”, el “compadrazgo” y la tiranía en perjuicio de los peones y más desprotegidos (Historia de México, Tomo 10, 1978).

Ante la inconformidad de la situación, empezaron a surgir por todas partes brotes disidentes y conatos de liberación; sin embargo, la dictadura era incontrovertible y contaba con un ejército bien armado que reprimía los desórdenes, castigaba a los campesinos, proletarios y a todo aquel que se inconformara. Reaparecieron las antiguas formas de explotación y servidumbre del régimen colonial, la esclavitud encubierta, los indígenas de Yucatán eran comprados y vendidos como mercancías; esta situación, los malos tratos y el despojo fueron los motivos que provocaron la rebelión de muchos grupos indígenas como los yaquis y mayos en Sonora o la comunidad tamazunchale, en San Luis Potosí, las huelgas obreras de Cananea y Río Blanco (Historia de México, Tomo 10, 1978).

El sofocamiento de las corrientes en contra del régimen, provocó el abuso, la discriminación, despojo y muerte de las comunidades autóctonas, a manera de ejemplo en Chihuahua existían los apaches, comanches, chiracahúes, tarahumaras, gileños, mimbrenos, faraones, goyames, mescaleros, llaneros, lipanes, nabajoes, seminolas; en Coahuila, comanches, apaches, cheraquíes, cheríes; en Durango, huicholes, coras, comanches y apaches; en Sonora, opatas, yumas, yakis, pimas, pápagos, mayos, apaches, seris, comanches, chirachuíes, gileños, mogollones, mecaleros, onavas, copas, cocomaricopas, mascopas; en Tamaulipas, pames, seris, carrizos y tarancanhuaces; hoy la mayor parte de estos grupos están extintos (Historia de México, Tomo 10, 1978).

En 1895 se llevó a cabo el primer censo de población de la era moderna. El criterio lingüístico fue determinante para medir la población indígena. En este año, la población total era de 12 632 427 personas, de las cuales 16 por ciento era indígena, y para 1910 disminuyó a 13 por ciento de los más de 15 millones de habitantes (Heiras Carlos, 2018). Los actos de etnocidio han seguido en la historia y la población autóctona cada vez es menor, pueblos enteros enterrados y sin vestigios de su cultura.

#### **4. La Revolución Mexicana y la Constitución de 1917**

Los movimientos descritos fueron determinantes para lucha por mejores oportunidades, terminar la dictadura, por la propiedad de la tierra y mejores condiciones de trabajo, ideales de la Revolución Mexicana.

Las comunidades autóctonas también plantearon sus numerosas demandas, sobre todo para la restitución de sus tierras, educación y combate a la pobreza, mediante los siguientes documentos: *Manifiesto del Club Liberal Ponciano Arriaga de 1903*, *Programa del Partido Liberal San Louis Missouri de 1906*, *Proyecto del Programa del Partido Demócrata*; *Proyecto del Programa del Partido Democrático de 1909*; posterior al movimiento siguieron los manifiestos, como el *Club de las Hijas de Cuauhtémoc de 1911* o *La Sociedad Unificadora de los Pueblos de la raza indígena de 1912* hasta llegar a la *Ley Agraria de 1915* (Fabela, 1973).

Durante 1900 hasta la conformación del Congreso Constituyente en enero de 1916, nuestro país estuvo convulsionado, había una disputa constante por el poder y las comunidades indígenas no acapararon la atención, se olvidaron de ellos, se les sometía y explotaba. Finalmente los debates concluyeron el 31 de enero de 1917 y la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos fue promulgada el 5 de febrero de 1917; si bien fue un gran pacto, que trató de aglutinar todas las demandas de la época y fue paradigmática en el mundo por los derechos sociales; no contempló los valores, principios e intereses de las comunidades autóctonas, sino que se les encasilló como campesinos para darle solución a los problemas agrarios del momento (Diario de los Debates del Constituyente de 1917, 1987).

La población total, en 1900, era de más de 13 millones de habitantes, de los cuales 2 078 914 de personas se consideraban indígenas, es decir 15 por ciento; para 1921, se superaban los catorce millones de personas y los indígenas representaban 12.7 por ciento, hubo una reducción importante de los

pueblos originarios; situación que se acentuó durante todo el siglo XX con los actos y las políticas gubernamentales de asimilación llamadas “indigenismo posrevolucionario” (Heiras Carlos, 2018).

## 5. El indigenismo posrevolucionario

En esta época de la historia de nuestro país se trató de combatir la pobreza y marginación de las comunidades indígenas a través del mestizaje y de una completa asimilación. Se buscaba la unificación racial para un próspero futuro nacional (González Salinas, 2016). Actos, leyes, programas sociales y políticas públicas que, desde la perspectiva gubernamental tenían una buena intención, se convirtieron en el total exterminio de estos pueblos durante el siglo XX.

Plutarco Elías Calles (1924-1928) fue uno de los líderes más radicales del constitucionalismo, al seguir los ideales de Zapata, en los primeros tres años de su gobierno, entregó un gran número de hectáreas de tierra a los campesinos; no obstante, “es cuestionable si las ideologías del mestizaje y la implementación del ejido como una forma de propiedad han respondido a las necesidades de los pueblos indígenas” (Robins, 1994, pág. 35). Además, en materia educativa, el subsecretario de Educación, Moisés Sáenz, creó misiones culturales rurales y la casa del estudiante indígena, donde se les instruía en español, instando a la pérdida de su lengua nativa (Historia de México, Tomo 10, 1978).

Uno de los principales exponentes del indigenismo fue el presidente Lázaro Cárdenas del Río (1934-1940), su interés era la integración del indígena a la nación mexicana, creía que para el mejoramiento socioeconómico de estos pueblos se debería trabajar en la destrucción de su concepto y la desintegración comunitaria para adaptarse a la vida de la sociedad mexicana en ese momento histórico (Robins, 1994). Impuso la educación socialista en todos los sectores y rincones del país; este sector recibía en promedio 17 por ciento del presupuesto total y se destaca el intento de llevarla a las comunidades indígenas (Historia de México, Tomo 10, 1978). Esta forma de enseñanza propició la asimilación, pues partía desde la visión mestiza sin fomentar ni respetar la cosmogonía y cosmovisión indígena. En 1939 se funda el Instituto Nacional de Antropología e Historia, INAH para investigar, conservar y difundir el patrimonio cultural de México desde la perspectiva de la persona autóctona como parte de la historia y museos sin ser sujeto de derechos.

Durante el sexenio de Miguel Alemán Valdés (1946-1952) se fundó el Instituto Nacional Indigenista, su misión era crear el desarrollo de los pueblos indígenas a través de su integración a la cultura mestiza o “aculturamiento”; dicho proceso se consolidó mediante campañas de salud, educación bilingüe, albergues escolares y distintos programas sociales (Historia de México, Tomo 10, 1978).

En los años siguientes, continuó el proceso integrador en este afán de “elevar” las condiciones de vida de los pueblos indígenas y de propiciar su participación en la vida nacional. Durante la década de los 60 y 70 se propició la participación de industrias en la Compañía Nacional de Subsistencias Populares, se incentivaron programas sociales donde la persona indígena era beneficiaria, pero sin ser partícipe. En este período de 1910 a 1990, la población indígena se redujo considerablemente, como ejemplo podemos señalar que en 1921 representaba 12.7 por ciento; en 1930, 16; en 1940, 15; en 1950, 11.3; en 1960, 10.4%; en 1970, 7.8%, en 1980, 9.2%, y en 1990, 7.6% (INEGI, México). Después de las grandes omisiones en el constitucionalismo del siglo XIX, de las luchas de las personas indígenas y los movimientos de organizaciones internacionales, transitamos a la búsqueda del reconocimiento de sus derechos.

### III. El supuesto reconocimiento de sus derechos

Durante los años 80 y 90, bajo el régimen neoliberal, que tuvo su máxima expresión con el presidente Carlos Salinas de Gortari, se vivieron los más grandes despojos de territorios indígenas para la explotación minera o megaproyectos de desarrollo; dichas situaciones, movimientos internacionales en toda Latinoamérica, las reformas estructurales en varios países de América Latina (Colombia, Perú, Ecuador, Bolivia), la firma del Convenio 169 de la OIT, el aniversario del quinto centenario del Descubrimiento de América, las constantes luchas de estos pueblos por el reconocimiento de sus derechos ante organismos internacionales, como la Corte Interamericana de Derechos Humanos fueron el impulso para que el 28 de enero de 1992 se publicara en el *Diario Oficial de la Federación* el decreto por el que se adicionó el artículo cuarto de la constitución “La nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas...” (Miranda Torres R. P., 2019).

Después de un largo periodo se intentó subsanar la omisión en los textos constitucionales del siglo XIX, específicamente, 75 años después de la Constitución de 1917; no obstante, no fue suficiente, la reforma quedó incompleta, nunca existió una ley reglamentaria y las inconformidades continuaban, los grupos reaccionarios en el sur de México trabajaban desde los años 60; surge entonces el 1 de enero de 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, sus principales demandas consistieron en la autonomía de los pueblos indígenas, el cuestionamiento del capitalismo neoliberal, el reconocimiento de la pluralidad y el derecho de cada comunidad a autogobernarse; después de la gran conmoción que vivíamos los mexicanos por ese acontecimiento, además de la crisis económica y política, el asesinato del candidato del PRI a la presidencia y el dirigente nacional de este partido; el gobierno federal pactó con el EZLN, mediante los Acuerdos de San Andrés Larráinzar en 1996, en una nueva relación con las comunidades, el Estado y la sociedad concertaron llevar estos acuerdos a la constitución y cinco años después se presentó la iniciativa (López Bárcenas, 2005).

El 14 de agosto de 2001 se publicaron las reformas a los artículos 1°, 2°, 4°, 18 y 115 constitucionales en materia de derechos y cultura indígena; el artículo 2° es el más importante, regula en el apartado A los derechos de los pueblos y comunidades indígenas; en el apartado B, las obligaciones de la federación, estados y municipios para con ellos; se reconocen principios, como el pluralismo jurídico, el reconocimiento de sus autoridades, el pluralismo normativo y los sistemas jurídicos indígenas, principios que rompen el modelo constitucional del siglo XIX (Miranda Torres R. P., 2019).

El artículo 2° establece el ámbito personal de validez para determinar quién es indígena; garantiza la libre determinación y autonomía para decidir su organización, aplicar sus sistemas normativos; elegir a sus autoridades; preservar sus lenguas, conocimientos y tradiciones; conservar sus hábitats, acceder a las modalidades de la propiedad de las tierras; elegir representantes ante los ayuntamientos; acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Asimismo, señala que la federación, estados y municipios deberán promover la igualdad de oportunidades, evitar las prácticas discriminatorias y crear las políticas suficientes para promover el desarrollo de estos pueblos, de esta manera impulsarán el desarrollo regional; incrementar los niveles de escolaridad, favorecerán la educación bilingüe e intercultural; asegurar el acceso a los servicios de salud, mejorar sus condiciones de vida, propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo; extender sus redes de comunicación; apoyar las actividades productivas y de desarrollo sustentable; establecer políticas sociales para proteger a los migrantes indígenas; consultar a los pueblos indígenas para el Plan Nacional de Desarrollo (PND), entre otras cuestiones (Diputados, 2020).

Las reformas a este artículo han sido pocas, específicamente en 2015 y 2019 para la participación política de las mujeres indígenas y las adecuaciones en 2016 por la modificación de Distrito Federal a Ciudad de México; las entidades federativas también han fortalecido sus ordenamientos para garantizar derechos a las comunidades autóctonas, hasta ahora, 28 estados de 32 lo han hecho, están pendientes Aguascalientes, Baja California Sur, Ciudad de México y Coahuila.

## 1. Problemática, los actos de simulación por parte del Estado

El desarrollo legislativo en materia de las comunidades indígenas se ha construido lentamente, a pesar de los derechos plasmados en los ordenamientos nacionales y tratados internacionales, el reconocimiento se ha quedado en la simulación, *simulare* “hacer algo que parezca real, no siéndolo” (Real Academia de la Lengua Española, 2019).

En la realidad estos pueblos sufren discriminación, explotación, desplazamiento forzado, abuso, despojo de sus territorios, pobreza, marginación, no han parado de desaparecer, en 2000 de los más de noventa y siete millones de habitantes, 6 044 547, es decir, 7.2 por ciento, era indígena, en 2010 el porcentaje bajó a 6.7 y, según datos inter censales 2015, ahora representan 6.6 por ciento de la población (INEGI, 2020).

Los problemas más importantes que viven estos grupos desde la Conquista hasta la actualidad son, entre otros, el saqueo y abuso de sus tierras, pues la propiedad originaria no existe, el régimen ejidal, consolidado desde la Ley Agraria de 1915, se reformó en 1992, y traicionó los ideales de la Revolución Mexicana (Covarrubias Dueñas, Dos siglos de Constitucionalismo en México, 2012). En 12 años (2000 a 2012), de las 28 mil hectáreas que son parte del núcleo de las tierras de las comunidades autóctonas de nuestro país, se concesionaron alrededor de 2 173 141 para empresas mineras extranjeras, lo que quiere decir que han perdido aproximadamente 7 por ciento de su territorio, ello perjudica a los 42 de los 68 grupos existentes (Valladares de la Cruz, julio-diciembre 2018). Podemos advertir el caso de los wixaritari y su peregrinación a Wirikuta; tradición ancestral que durante mucho tiempo fue suspendida y alterada por las concesiones mineras otorgadas por el gobierno federal en Real de Catorce, San Luis Potosí (Miranda Torres R. P., 2020).

“El derecho a la consulta” existe en los tratados internacionales ratificados por México, en la misma constitución, artículo 2°, apartado B fracción IX, además de algunas legislaciones estatales y protocolos organizados por órganos no jurisdiccionales para la protección de los derechos humanos, considerado un derecho indiscutible para los pueblos indígenas cuando se trate de proyectos o decisiones gubernamentales que les afecten (CNDH, 2018), pero no se lleva a cabo adecuadamente, ni en los tiempos y sin respetar sus rangos y tradiciones, solamente se ejecuta como un requisito a cumplir en un “*check list*” para acceder a los permisos de megaproyectos o concesiones por parte del Estado.

La falta de políticas públicas y el desconocimiento para crearlas adecuadamente, son otro factor de la terrible situación de extrema pobreza y marginación que sufren la mayoría de nuestras comunidades; circunstancias que han propiciado la migración y desplazamiento en la búsqueda de recursos y mejores condiciones de vida, fenómeno que ha contribuido a los más dramáticos cambios en la distribución actual de la población indígena (Rubio, 2018).

Las entidades que propician más la expulsión de su población indígena son Puebla, Veracruz, Hidalgo, San Luis Potosí, Estado de México, Querétaro, Guerrero, Oaxaca, Campeche, Quintana Roo y Yucatán; los grupos indígenas minoritarios son los que tienen más dispersa su población, entre estos los kekchí, aguacateco, teco, quiché, chicomulteco, tepehuán, cucapá, chocho, pima, kiliwa, ixcateco, mame, jacalteco, pápago. La migración es un problema de índole laboral-económico, pero también manifiesta la desventajosa relación que tiene la sociedad y los pueblos indígenas; el caciquismo, el despojo, la escasez, los conflictos sociales y políticos, la falta de tecnología, el escaso acceso a los servicios de salud y de educación; los ha convertido en verdaderos nómadas del siglo XXI (Rubio, 2018). El problema no sólo es que cambien de lugar para vivir, sino lo que este fenómeno conlleva, como la pérdida de sus tierras, el perjuicio a su cultura, tradiciones, ceremonias, festividades y lengua, los conduce al total etnocidio.

A pesar de que el artículo 2° constitucional, fracción B, constituye las obligaciones de la federación, estados y municipios frente a estos grupos para mejorar las oportunidades y condiciones de vida; el compromiso no se ha cumplido, este sector es uno de los más desprotegidos por el rezago educativo, la falta de acceso a los servicios de salud, a la seguridad social; la precaria alimentación y la calidad de su vivienda (CONEVAL, 2018).



La protección y revitalización de su cultura es esencial para la existencia de las comunidades; sus tradiciones, costumbres, ritos, leyendas, mitos, se transmiten de forma oral, de generación en generación, de ahí la importancia de sus lenguas; en ellas se resguardan conceptos y creencias que constriñen a aquello de lo que les es posible hablar y que se puede reconocer; constituye de alguna manera su mundo (Terborg, 2011). En la actualidad, existen distintos ordenamientos y órganos que tratan de garantizar su protección, como la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas; el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas; el Padrón Nacional de Intérpretes y Traductores de Lenguas Indígenas; protocolos para la administración de justicia de la Suprema Corte de Justicia de la Nación y del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación; las 68 lenguas y 364 variantes mueren sin tradición de escritura porque están desvalorizadas, por asimilación; por procesos de poder y presión para olvidarlas. Las lenguas desaparecidas hasta 1980 en Baja California eran siete; en Chiapas y Yucatán, cinco; en la región norte de Chihuahua, Coahuila, Sonora y Sinaloa, 42; en la zona de Jalisco, Colima, Durango, Guerrero, Michoacán, Nayarit, Querétaro y Zacatecas, 52; en Oaxaca y Tabasco, cinco, y en Tamaulipas y Nuevo León, 18 (Secretaría de Educación Pública-Enciclopedia de México, 1987). Actualmente existen 64 variantes lingüísticas con altísimo riesgo de desaparición, como el ixcateco, ayapaneco, kiliwa, paipái, cucapa, ku'ahl (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, INALI, 2012).

Los escenarios expuestos expresan el trabajo y buenas intenciones por parte de la autoridad, pero falta preparación, estudio, investigación, una debida planeación, de valorización de nuestras maravillosas comunidades; de reconocer las implicaciones del pluriverso cultural y jurídico; pero sobre todo la ausencia de participación de los pueblos originarios y la carente escucha ante sus necesidades, de ahí los actos de simulación que conducen a la extinción de las personas autóctonas mexicanas.

#### IV. Acciones para su permanencia y continuidad

La deuda ancestral de justicia con los pueblos indígenas de México es grande. Las diferentes acciones, leyes, políticas públicas, gestiones para el debido reconocimiento de sus derechos y, sobre todo, para lograr que subsistan a lo largo de la historia, obedecieron a un contexto y a las decisiones de la clase dirigente del momento. El pluralismo, multiculturalismo es una realidad no sólo en México, sino en todo el mundo.

Por lo que debemos replantearnos las acciones tomadas, reconsiderar el camino, de acuerdo a más de 20 años de investigación sobre este fenómeno en América, del cual aprendemos y reflexionamos, proponemos una serie de acciones a realizar para la efectiva permanencia, persistencia y prolongación de la vida, cultura, tradiciones, costumbres, lenguas, pluralismo, por tanto, valores, principios e intereses de estos grupos.

1. Consolidar la verdadera autonomía y libre determinación como las facultades de un pueblo de gobernar a sus miembros, definir sus propias reglas internas y de organización, de elegir a sus gobernantes y autoridades; aunque están previstas en el texto constitucional, no hay una verdadera aceptación de la toma de decisiones por parte de los pueblos indígenas; sus decisiones son validadas por el sistema jurídico mexicano; la autonomía se debe dar desde todos los ámbitos, en la parte económica, en la participación política, en el desarrollo de su vida social y cultural, dentro de un territorio y con la personalidad jurídica para emprender las acciones que decidan y reciban una tutela judicial efectiva "... debe de existir un diálogo intercultural en el que el bloque hegemónico sea capaz de reconocer a los pueblos originarios como actores de su propia historia" (Durand Alcántara, 2005, pág. 35).
2. El respeto por la propiedad de origen y la explotación de los recursos naturales en su beneficio, pues en realidad son de los pobladores naturales de estas tierras desde antes de que se constituyera como los Estados Unidos Mexicanos, los indígenas deberán disfrutar de los recursos naturales y no lo harán de forma desproporcionada como lo hacemos los *teiwaris*

(mestizos en lengua wixárika); pues parte de su cosmogonía es la vida en armonía con la madre tierra, *pachamama*. De igual forma, la tierra no sólo es el espacio físico donde se asientan, sino que lo representa todo; tienen una relación religiosa, mística trascendental con sus ambientes naturales, son los guardianes, administradores y habitantes, nunca dueños, sólo parte de la naturaleza (Miranda Torres R. P., 2019).

3. El efectivo derecho a la consulta libre, previa e informada de los pueblos indígenas en cualquier acción, proyecto o decisión gubernamental que les afecte. A través de este mecanismo se reconoce y garantiza el respeto de los derechos fundamentales, la autonomía de los pueblos indígenas y abre el diálogo entre estos pueblos y el Estado por las acciones que les pudieran afectar. Está previsto en los tratados internacionales, la misma constitución mexicana, en las leyes estatales sobre pueblos indígenas; el derecho existe; sin embargo, no se lleva a cabo adecuadamente, ni en los tiempos, ni según los valores e intereses de cada comunidad, sólo como un requisito a cumplir ante los megaproyectos o concesiones. Este derecho debe constituirse como un verdadero elemento de participación efectiva de estos grupos.
4. La participación política es fundamental, que las personas indígenas ejerzan sus derechos políticos; a pesar de las reformas constitucionales de 2015 y 2019 para garantizar la participación política de los miembros de cada comunidad y en especial de las mujeres y el trabajo del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación en la resolución de casos relevantes como Tlacolulita, Cherán, Eufrosina Cruz que han sido precedentes para designación de un intérprete, la legitimación de los ciudadanos indígenas, el antiformalismo, el respeto por los sistemas normativos indígenas (Pérez de los Reyes, 2013); sin embargo, sus derechos no son claros, su participación es nula; es difícil ver al miembro de una comunidad participar en las diferentes legislaturas o como candidatos, “Marichuy” es la excepción, aunque no consiguió el número de firmas para la candidatura a la presidencia de la república en 2018. Estamos convencidos que en un diálogo intercultural se deben pactar su gobierno y representación política activa dentro de un marco autonómico.
5. La lucha por el respeto y revitalización de sus tradiciones, lenguas y demás elementos culturales de cada comunidad, los mexicanos debemos comprender que en un mismo espacio coexistimos diversas agrupaciones que protegen sus propios valores, principios e intereses; de cultura y tradiciones diferentes que enriquecen nuestra cultura; que ninguna es más o menos que la otra; debemos trabajar en su revitalización, evitar el discurso de discriminación, racista y peyorativo; México tiene un maravilloso y colorido pluriverso de tradiciones, creencias, ritos, artesanías, dioses, leyendas que han seguido una ruta desde nuestros ancestros y no se debe olvidar o exterminar.

## V. Conclusiones

Primera. Los pueblos originarios de nuestro continente tuvieron una forma de organización política, económica, jurídica y social muy bien establecida desde tiempos ancestrales, obedeció a un contexto y a sus valores protegidos. Los españoles, con su llegada a América, no comprendieron tal sistema y con el ánimo de conquista, de explotación y enriquecimiento, aniquilaron todo vestigio de su cultura, así iniciaron los actos de depredación, exterminio y etnocidio de nuestra maravillosa cultura.

Segunda. Los pueblos y comunidades indígenas nunca tuvieron un lugar importante en la historia constitucional mexicana del siglo XIX y principios del veinte; sus costumbres, identidades, organización, cultura y creencias no se tomaron en cuenta en el proceso de construcción y cimentación de nuestro país, el discurso que imperaba en aquel momento, era sobre la igualdad de los americanos y terminar con el problema de la categorización discriminatoria y excluyente desde la Conquista.

Tercera. Después de la Revolución Mexicana, y a partir de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, se instauró el “indigenismo posrevolucionario”, lo que significó una total asimilación de los pueblos originarios a la cultura mestiza, con la intención de elevar el desarrollo, se organizaron múltiples programas, acciones de gobierno y políticas públicas en su beneficio, pero sin ser partícipes en su diseño.

Cuarta. A partir de una serie de movimientos internacionales, firma de tratados y el nuevo constitucionalismo latinoamericano, los pueblos indígenas empezaron a protagonizar las normas supremas de los Estados; tal es el caso de México, donde se reconoció el multiculturalismo en 1992, fue el primer paso, pero insuficiente. En la reforma constitucional de 2001 se estableció una nueva relación entre el Estado, la sociedad y los pueblos indígenas, elementos importantes como autonomía y libre determinación; además de las obligaciones de la federación, estados y municipios hacia las comunidades autóctonas.

Quinta. El camino ha sido largo; sin embargo, a pesar del reconocimiento constitucional falta mucho trabajo por hacer, los actos de la autoridad se han quedado en la simulación. La explotación, pobreza, discriminación, desplazamiento, abuso, miseria en los pueblos indígenas, continúan, la extinción de estos grupos es evidente, lo vemos desde el primer censo en 1985 hasta el último en 2000, y los datos inter censales 2015.

Sexta. Se propone una serie de acciones mínimas para la permanencia de estos grupos; el multiculturalismo es un fenómeno actual en el planeta; debemos conservar y valorar nuestra maravillosa y colorida cultura, desbordada de riqueza ancestral.

Séptima. Con el fin de armonizar las costumbres autóctonas con las mestizas para evitar la desaparición inducida, se propone un estudio concienzudo del pluriverso, pluralismo y multiculturalismo en México, con el auxilio de metodologías científicas, tales como la nomología.

## VI. Referencias bibliográficas

- CNDH (agosto de 2018). *El derecho a la consulta de los pueblos y comunidades indígenas*. Obtenido de <https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/cartillas/2015-2016/03-Pueblos-Comunidades-indigenas.pdf>
- CONEVAL (25 de mayo de 2018). *Medición de Pobreza 2018. Población según pertenencia étnica*. Obtenido de [https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/PublishingImages/Pobreza\\_2018/POBLACION\\_PERTENENCIA\\_ETINICA.jpg](https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/PublishingImages/Pobreza_2018/POBLACION_PERTENENCIA_ETINICA.jpg)
- Covarrubias Dueñas, J. d. (2010). *Enciclopedia Política de México*. México: Senado de la República.
- Covarrubias Dueñas, J. d. (2010). *Mariano Otero. Aportaciones legales, obra política y documentos históricos*. México: Universidad de Guadalajara.
- Covarrubias Dueñas, J. d. (2012). *Dos siglos de Constitucionalismo en México*. México: Porrúa.
- Covarrubias Dueñas, J. d. (2016). *Nueva Constitución para México 2017, Necesidad de una norma rectora*. México: Porrúa.
- De Solís, A. (1979). *Historia de la Conquista de México*. México: Editorial del Valle de México.
- Diario de los Debates del Constituyente de 1917*. (1987). México: Gobierno del Estado de Querétaro.
- Díaz del Castillo, B. (1975). *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México: Editorial del Valle de México.

- Diputados, C. d. (21 de mayo de 2020). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. Obtenido de [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1\\_060320.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_060320.pdf)
- Durand Alcántara, C. H. (2005). *Derecho Indígena*. México: Porrúa.
- Esquivel Obregón, T. (1984). *Apuntes para la Historia del Derecho en México*. México: Porrúa.
- Fabela, I. D. (1973). *Documentos Históricos de la Revolución Mexicana*. México: FCE.
- González Salinas, O. F. (2016). La utopía de forjar una sola raza para la nación. Mestizaje, indigenismo e hispanofilia en el México posrevolucionario. *Historia y Memoria*, [https://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/historia\\_memoria/article/view/5207/5260](https://revistas.uptc.edu.co/revistas/index.php/historia_memoria/article/view/5207/5260).
- Heiras Carlos, Q. A. (2018). *Las Culturas Indígenas de México Atlas Nacional de Etnografía*. México: INAH.
- Historia de México, Tomo 10*. (1978). México: Salvat Mexicana de Ediciones S.A. de C.V.
- INEGI. (25 de mayo de 2020). *Lengua Indígena*. Obtenido de <https://www.inegi.org.mx/temas/lengua/>
- INEGI. (2010 de mayo de México). *Censos de población y vivienda. varios años y estadísticas históricas*. Obtenido de <https://www.inegi.org.mx/app/archivohistorico/>
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, INALI. (2012). *México Lenguas indígenas Nacionales En Riesgo de Desaparición*. México: INALI.
- López Bárcenas, F. (2005). *Autonomía y Derechos Indígenas en México*. México: UNAM.
- Mendieta y Nuñez, L. (1992). *El Derecho Precolonial*. México: Porrúa.
- Miranda Torres, R. P. (2008). *La Nomología de las Comunidades Precuahtemecas en México, siglos XV-XXI*. Oaxaca: Congreso del Estado de Oaxaca.
- Miranda Torres, R. P. (2019). *Los pueblos originarios en Latinoamérica y el derecho humano a la propiedad*. México: Tirant Lo Blanch.
- Miranda Torres, R. P. (2020). Peregrinación del pueblo Wixarika a Wirikuta: Rito ancestral incomprendido (Estado laico y costumbres religiosas en México). *Revista latinoamericana de Derecho Y Religión Vol. 6 num.1*, <http://www.revistaladerechoyreligion.com/ojs/ojs-2.4.6/index.php/RLDR>.
- Morgan H. Lewis, B. A. (2004). *México Antiguo*. México: CONACULTA INAH.
- Pérez de los Reyes, M. A. (2013). *Los derechos fundamentales de los indígenas*. México: Porrúa.
- Real Academia de la Lengua Española. (2019). *Diccionario de la Lengua Española*. México: Real Academia Española.
- Robins, W. (1994). El indigenismo posrevolucionario mexicano y la cuestión de las tierras de los pueblos indígenas. *Nueva Antropología*, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15904603>.
- Rubio, M. Á. (2018). Desarrollo, marginalidad y migración. En Q. A. Heiras Carlos, *Las Culturas Indígenas de México, Atlas Nacional de Etnografía* (págs. 181-193). México: INAH.
- Sánchez Ángel, R. (2016). El neoextractivismo: la caldera del diablo. En A. C. Ulloa, *Extractivismos y posconflictos en Colombia: reto para la paz territorial* (pág. 11). Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Secretaría de Educación Pública- Enciclopedia de México. (1987). *Enciclopedia de México, Tomo 8*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Tena Ramírez, F. (1999). *Leyes fundamentales de México: 1808-1999*. México: Porrúa.

- Terborg, R. (2011). *Muerte y Vitalidad de las lenguas Indígenas y las presiones de sus hablantes*. México: UNAM.
- Valladares de la Cruz, L. (julio-diciembre 2018). El asedio de las autonomías indígenas por el modelo minero extractivo en México. *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, número 85, año 39.
- Veytia, M. (1979). *Historia Antigua de México*. México: Editorial del Valle de México S.A de C.V.

## Capítulo II

# La espiritualidad y el territorio: un derecho indivisible de los pueblos originarios

Sumario: *I. Introducción. II. Contexto. III Marco jurídico. IV. Debate actual. 4.1 La defensa de los territorios mayo y yaqui de Loma de Bâcum. 4.2 Pueblo Wixârîka y la protección de Wirikuta. 4.3 Pueblo Zapoteca de Santa María Zaniza, en defensa de su territorio sagrado. V. Conclusiones. VI. Referencias bibliográficas.*

Tunuari Chávez González<sup>2</sup>  
Melina Gil Meza<sup>3</sup>

### I. Introducción

Dimensionar a los pueblos indígenas como entes colectivos implica, necesariamente, comprender el territorio y la espiritualidad como un todo, como una unidad imposible de fragmentar.

La disolución se acerca más a un pensamiento ajeno que a lo que históricamente los originarios llaman madre a la tierra y que reconocen a sus ancestros en las piedras, en los ríos, los manantiales, las montañas, las plantas o los animales a los que llaman hermanos mayores.

La espiritualidad de los pueblos y su relación con el territorio o la naturaleza se comprenden como “creencias” que, de manera práctica, han representado la posibilidad material de una relación sustentable de los elementos naturales y la composición de los paisajes que los rodean, se asume que la “energía vital” debe cuidarse entre todos los seres que interactúan y debe existir un permiso de los “dueños espirituales”, pues, de lo contrario, enfermedades y malos tiempos pueden azotar al pueblo (Alarcón, Chávez y Chávez, 2013).

Desde la cosmovisión indígena, es necesario establecer relaciones de respeto entre las personas y los ancestros o deidades que cuidan el territorio, son los sabios o chamanes quienes establecen el equilibrio y armonía mediante ofrendas o negociaciones rituales.<sup>4</sup>

Sin embargo, la indivisibilidad cultural constantemente es amenazada por dinámicas capitalistas del extractivismo minero metalúrgico, maderero, explotación del agua, paisaje, cultura (comercializada como folklor), recursos energéticos y hasta las “externalidades positivas” de los ecosistemas que se venden y compran como “servicios ambientales”.

---

<sup>2</sup>Ing. en Recursos Naturales y Agropecuarios, especializado en Aspectos Hidrogeológicos de la Minería, en el Centro Internacional de Hidrología Subterránea con sede en Barcelona, España. Es coautor de los libros “Wirikuta, Defensa del Territorio de un Pueblo Originario”, “Yrameka; Maíz, Venado y Peyote” y “Wirikuta y el Proyecto Minero de Real Bonanza”. Desde 2017, encabeza la Unidad de Análisis y Contexto y el Grupo Especializado de Personas Defensoras de Derechos Humanos y Periodistas de la CEDHJ. Actual coordinador del Nodo Wirikuta de la Red de Patrimonio Biocultural del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

<sup>3</sup>Periodista de investigación desde 2009, ha colaborado con medios informativos de Michoacán, Jalisco; cuenta con publicaciones en La Jornada, Grupo Reforma y Newsweek en español. A partir de 2018, participa en la Unidad de Análisis y Contexto y en el Grupo Especializado de Personas Defensoras de Derechos Humanos y Periodistas de la CEDHJ.

<sup>4</sup>Se trata de acuerdos con sus abuelos espirituales que se asocian a animales, rocas, montañas u otros elementos que merecen un alto respeto; cada elemento tiene su propio origen y territorio, y su existencia está siempre asociada a la identidad cultural y cosmo-percepción

Por medio de una metodología documental, este capítulo aborda el debate sobre la comprensión de la unidad que integra la suma de la cultura, la espiritualidad y la identidad indígena respecto al territorio que habitan o usan de manera tradicional, desde el nivel regional hasta el local.

En primer término, se realiza una revisión contextual de la imposibilidad de disociar la perspectiva espiritual y el territorio ancestral desde la investigación académica transdisciplinaria, que ha derivado en la noción de bioculturalidad. Asimismo, se muestra una recapitulación del marco jurídico que aborda el entendimiento del binomio territorio-espiritualidad indígena y las ausencias que prevalecen al respecto.

Posteriormente, se aborda la complejidad práctica para defender la natura-cultura a través del recuento de casos emblemáticos resueltos en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos, así como los conflictos paradigmáticos en México que revelan los retos del entendimiento de la indivisibilidad cultural en materia indígena; la lucha por los territorios mayo<sup>5</sup> y yaqui de Loma de Bácum, Sonora, frente al desarrollo del proyecto Gasoducto Sonora segmento Guaymas - El Oro; la defensa del pueblo wixárika de su lugar sagrado *Wirikuta*, ya que el capital minero trasnacional sostiene proyectos de explotación de plata, oro, zinc y antimonio y; el conflicto de la comunidad zapoteca de Santa María Zaniza, en el que un proyecto de explotación de hierro pone en riesgo los sitios donde se concentra la base espiritual de su identidad indígena.

El objetivo de este capítulo es la divulgación de información que aporte a la defensa de los derechos humanos, desde una perspectiva pluricultural, para que se dilucide el pensamiento indivisible de espiritualidad y territorio, y se establezca plenamente la ontología indígena como fuente de derecho.

## II. Contexto

A partir de las últimas décadas del siglo XX ha permeado la comprensión sobre la complejidad de la identidad indígena, ello permite entender que elementos disociados, desde la visión occidental, son indivisibles en la pluriculturalidad. Al respecto, en 1986, José Martínez Cobo, entonces relator especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías de las Naciones Unidas, afirmaba:

Es esencial que se conozca y comprenda la relación especial profundamente espiritual de los pueblos indígenas con sus tierras, como algo básico en su existencia como tales y en todas sus creencias, costumbres, tradiciones y cultura. Para los indígenas, la tierra no es meramente un objeto de posesión y producción... la tierra no es mercadería que pueda apropiarse sino un elemento material del que debe gozarse libremente (párr. 196-197).

Para Liffman, el concepto de territorio es un conjunto de lugares socialmente producidos con un dinamismo cambiante, donde participa la naturaleza y el paisaje mediante la historia, las guerras, el despojo y por las luchas (Gutiérrez, 2013, p. 330). De esta manera, la valoración del espacio no es física ni siquiera tangible: es una forma de mirar en el mundo.

En ese sentido, coincide Escobar (2015, p.33) al destacar como inherente la dimensión ontológica en la discusión del territorio. Desde esta perspectiva interdependiente, se han construido concepciones como la bioculturalidad (Toledo y Barrera-Bassols, 2008), que conecta a la diversidad natural con la étnica, distinguiéndose a México como ejemplo de esta relación, en Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Yucatán, Puebla, Hidalgo, Michoacán (Toledo, 2013, p.56).

---

<sup>5</sup> La vulneración se cometió a los derechos humanos de las comunidades de Navojoa, Álamos y Huatabampo del Pueblo Mayo

### III. Marco jurídico

El Convenio Internacional del Trabajo 107 Sobre Poblaciones Indígenas y Tribales (1957) y el Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989) constituyen un hito en el reconocimiento práctico de los elementos que fundamentan la cosmovisión indígena, donde destaca el territorio.

Artículo 13:

1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular los aspectos colectivos de esa relación.
2. La utilización del término tierras en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorios, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.

Asimismo, el principio 22 de la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo (1992) determina:

las poblaciones indígenas y sus comunidades, así como otras comunidades locales, desempeñan un papel fundamental en la ordenación del medio ambiente y en el desarrollo debido a sus conocimientos y prácticas tradicionales. Los Estados deberían reconocer y apoyar debidamente su identidad, cultura e intereses y hacer posible su participación efectiva en el logro del desarrollo sostenible.

A nivel regional, la Convención Americana sobre Derechos Humanos o Pacto de San José (1969), los artículos 21, 1.1 y 2° sobre derecho a la propiedad privada, la obligación del reconocimiento de derechos sin exclusión por motivos étnicos, entre otros, así como el deber de armonización jurídica para el derecho de libertades, fundamentan el andamiaje para la diversidad en la región. Asimismo, el artículo 23 de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas establece que los pueblos son titulares de derechos de propiedad y dominio sobre las tierras y recursos que han ocupado históricamente.

No obstante, la legislación mexicana aún no refleja las aspiraciones internacionales que buscan la más alta protección de la pluriculturalidad.

Las figuras de protección que considera la Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, en los artículos 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54 y 55 son limitadas para defender la perspectiva biocultural de los pueblos y comunidades indígenas.

### IV. Debate actual

Existen actualmente vacíos legales, incluso epistemológicos sobre la protección jurídica del complejo natura-cultura. Sin embargo, desde el siglo XX hay esfuerzos encaminados a proteger territorios por su valor histórico o natural, incluso la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) incorpora el concepto de "Patrimonio de Cultural", el cual se describe como:

... un producto y un proceso que suministra a las sociedades un caudal de recursos que se heredan del pasado, se crean en el presente y se transmiten a las generaciones futuras para su beneficio. Es importante reconocer que abarca no sólo el patrimonio material, sino también



el patrimonio natural e inmaterial. Como se señala en Nuestra diversidad creativa, esos recursos son una “riqueza frágil”, y como tal requieren políticas y modelos de desarrollo que preserven y respeten su diversidad y su singularidad, ya que una vez perdidos no son recuperables (UNESCO, 2014 p.132)

Parte del debate se da por la división en “natural” y “cultural”, ello representa en la práctica acciones de gobierno insatisfactorias y políticas públicas poco aplicables en los territorios de los pueblos indígenas, pues los criterios de protección de los derechos humanos al territorio y a la cultura se han supeditado a las dinámicas que encausan los mercados.

El impacto de estos mercados en la economía mundial es grande. El sector cultural, en 2007 representó 3.4 por ciento del PIB mundial, con un valor de 1.6 billones de dólares (UNCTAD, 2008, p.9). También, las exportaciones internacionales de bienes y servicios creativos han tenido una tasa mundial de crecimiento anual de 14 por ciento, en el período 2002-2008 (UNCTAD, 2010, p.61).

Cuando la cultura y el territorio son bienes o servicios que se rigen por el mercado, los derechos humanos de los pueblos se encuentran también a la deriva de la oferta y la demanda. En cambio, cuando son los derechos sociales, económicos, culturales y ambientales los que se anteponen con un criterio de respeto biocultural, se traduce en certeza y garantía de la dignidad humana, de la protección y conservación de las tierras y territorios y, sobre todo, de una preservación de las identidades colectivas.

Para los pueblos indígenas la tierra y, en general, la naturaleza, tienen una cualidad sagrada que está casi ausente del pensamiento occidental. La tierra es venerada y respetada y su inalienabilidad se reflejada en prácticamente todas las cosmovisiones indígenas. Los pueblos indígenas no consideran a la tierra meramente como un recurso económico. Bajo sus cosmovisiones, la naturaleza es la fuente primaria de la vida que nutre, sostiene y enseña. La naturaleza es, por lo tanto, no sólo una fuente productiva sino el centro del universo, el núcleo de la cultura y el origen de la identidad étnica. En el corazón de este profundo lazo está la percepción de que todas las cosas vivas y no vivas y los mundos social y natural están intrínsecamente ligados (principio de reciprocidad) (Toledo, 2013, p. 77).

Es preciso partir de la certeza de que la cosmo-percepción que mantienen los pueblos y comunidades indígenas, traducidas en historias y prácticas religiosas vinculadas siempre a puntos específicos del territorio, son suficientes para argumentar derechos territoriales y humanos reconocidos en instrumentos nacionales, regionales e internacionales desde el ámbito jurisdiccional y no jurisdiccional.

La Corte Interamericana de Derechos Humanos (CoIDH) ha generado determinaciones en la consideración del respeto a la territorialidad indígena como condicionante para su existencia cultural.

En la lucha contenida en el Caso de la Comunidad Moiwana *vs.* Surinam, la corte declaró que la propiedad territorial va más allá de su reconocimiento judicial, pues se trata de una posesión ancestral, de sus costumbres y la relación espiritual con la tierra. Conceptualizó la vinculación “omnicomprensiva” y definió la relación donde el territorio no se centra en el individuo, sino en la comunidad como un todo (CoIDH, 2005, p.57).

Se documentó cómo la comunidad de Moiwana fue atacada durante 1986 por fuerzas militares, ello provocó muertes, personas heridas y desplazamientos forzosos de las tierras de origen.

En una perspectiva similar se resolvió el Caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku *vs.* Ecuador.

En la década de 1990, Ecuador otorgó un permiso a una empresa petrolera para explorar y explotar en territorio del pueblo kichwa de sarayaku sin consulta. Derivado del hecho, en 2003, se

destruyó, al menos, un sitio sagrado llamado *Pingullu*. Para la comunidad sarayaku la destrucción de árboles sagrados provocó una vulneración en su cosmovisión y creencias culturales.

El *yachak* (líder espiritual), Sabino Gualinga, narró ante la corte cómo el derrumbamiento de los árboles impidió la actividad espiritual y la afectación física de una familia a causa de la situación (CoIDH, 2012, p.29). La llegada de helicópteros a la montaña *WichuKachi*, también provocó un daño permanente en la cosmovisión del pueblo, ello derivó en el señalamiento de la pérdida de fertilidad de la tierra y la huida de animales, según la narración de Gualinga:

se fueron la mitad de los amos que preservaban el ecosistema [...]. Ellos son los que sostienen la selva, el bosque. Si se destruye [...] también se derrumban las montañas. Nosotros vivimos en la cuenca del Bobonaza y eso se afecta totalmente. Todos los que quieren hacer daño no saben lo que están haciendo. Nosotros sí lo sabemos porque nosotros vemos eso (CoIDH, 2012, p.69)

En el informe antropológico-jurídico de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la compañía petrolera, se describió la interrupción de festividades para la renovación del vínculo con el territorio y los lazos sociales, necesarios para la conservación de la paz entre las y los integrantes de kichwa de sarayaku (CoIDH, 2012, p.30).

El cambio de actividades de la población y la dedicación de las personas adultas para la defensa del territorio tuvo un impacto en la enseñanza de niños y jóvenes, respecto a sus tradiciones y ritos culturales; asimismo, se perturbó el conocimiento espiritual de los sabios.

Debido al irrespeto del territorio, en la sentencia del 27 de junio de 2012, la CoIDH encontró al Estado de Ecuador responsable por la violación de los derechos a la consulta, a la propiedad comunal indígena y a la identidad cultural.

Años más tarde, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) argumentó, de manera similar, cómo las formas de organización social y cultural se entretajan con el vínculo del espacio en el Caso de la comunidad Garífuna Triunfo de la Cruz y sus miembros vs. Honduras (CoIDH, 2015). En estos hechos, el pueblo se vio afectado por la venta de su territorio, el traspaso municipal a una organización sindical, la creación de proyectos turísticos en el área, ello generó un clima de violencia con el registro de amenazas y cuatro muertes de miembros de la comunidad.

En la sentencia, la CoIDH mantuvo en cuenta que las comunidades indígenas, por el hecho de su propia existencia, sustentan un derecho de posesión sobre las tierras, otorgándoles el derecho de vivir libremente en sus territorios y admitió que la estrecha relación que los pueblos indígenas sostienen con la tierra se debe reconocer y comprender como la base fundamental de sus culturas, su vida espiritual, su integridad y su sistema económico. De esta manera, encontró al Estado de Honduras como responsable por la violación del derecho a la propiedad colectiva (CoIDH, 2015).

#### **4.1 La defensa de los territorios mayo y yaqui de Loma de Bácum**

En el contexto nacional, la defensa de los territorios mayo<sup>6</sup> y yaqui de Loma de Bácum, Sonora, frente al desarrollo del proyecto Gasoducto Sonora, segmento Guaymas – El Oro, es una lucha paradigmática de la historia reciente, que pone de manifiesto cómo se configura la vulneración cultural con el espacio ancestral. Desde los principios de interdependencia e indivisibilidad, se observa irrefutablemente que la negación de la libertad sobre la tierra transgrede el derecho a la identidad cultural. La CNDH sostiene:

---

<sup>6</sup> La vulneración se cometió a los derechos humanos de las comunidades de Navojoa, Álamos y Huatabampo del pueblo mayo.

el derecho a la propiedad colectiva es un medio para preservar y transmitir a las generaciones futuras su identidad cultural, y a través del cual se protege los elementos corporales e incorporeales susceptibles de tener un valor dentro de una comunidad (2018, p.20).

El proyecto es un sistema de transporte de gas natural de 30 pulgadas de diámetro con una longitud de casi 328 kilómetros, adjudicado a una empresa privada mediante una licitación pública internacional abierta (CNDH, 2018, p.5).

El gobierno federal, a través de la Secretaría de Energía (Sener), concretó un procedimiento de consulta a una parcialidad de población indígena, ello resolvió el pago por derecho de vía y un contrato de servidumbre voluntaria, continua y aparente de paso. El pueblo yaqui de Loma de Bácum externó explícitamente su oposición al proyecto; las comunidades de Navojoa, Álamos y Huatabampo, del pueblo mayo, fueron completamente excluidas de la consulta. El hacer de los actores con intereses de usufructo energético, respaldados por un andamiaje jurídico que facilita el debilitamiento de los derechos colectivos indígenas,<sup>7</sup> conflagró un contexto conflictivo aún irresuelto (Bnamerica, 2020, párr.1-15).

El caso muestra un patrón de enfrentamiento entre la visión occidental, donde el territorio tiene valía según su posibilidad de usufructo y se concibe a la población originaria como poco hábil para la administración de un recurso, imponiéndose modelos de progreso de la cultura dominante.

En la Recomendación General 26/2016, la CNDH documenta la exclusión estructural de los pueblos indígenas en la preservación y protección territorial. Al menos 80 de las 177 áreas protegidas decretadas en marzo de 2016 están habitadas por indígenas (CNDH, 2019, p.69); sin embargo, “en muchos casos el establecimiento de áreas protegidas, o su gestión y administración sin la participación activa de ellos, ha afectado sus derechos, intereses y medios de subsistencia” (CNDH, 2016, p.71 y 72).

#### **4.2 Pueblo wixárika y la protección de Wirikuta**

Wirikuta se ubica en San Luis Potosí y se compone por la Sierra de Catorce y la altiplanicie a sus faldas. Fue declarado sitio sagrado natural, con una superficie de más de 140 mil hectáreas distribuidas en territorios de Catorce, Charcas, Matehuala, Villa de Guadalupe, Villa de La Paz y Villa de Ramos.

En muchos sentidos, se puede decir que es uno de los lugares sagrados más importantes del pueblo indígena wixárika que habita en Jalisco, Nayarit y Durango, y conserva su identidad espiritual que se remonta a más de dos mil años, existen evidencias de carbono 14 que muestran que el consumo del peyote se remonta a más de cinco mil años. Asimismo, estudios genéticos realizados a personas indígenas en diversos puntos de la geografía nacional, afirman que los wixaritari comparten particularidades genéticas con indígenas rarámuris, pápagos, pimas y pames, todas ellas culturas del desierto “lo cual comprueba que los wixaritari provienen del mismo del hábitat del peyote y que posteriormente fueron migrando hasta la Sierra Madre Occidental” (Chávez y Chávez, 2013).

En la cosmo-percepción wixárika, en Wirikuta se consolidó el proceso de creación de todo lo que conocemos como humanidad, ahí se fraguaron los acuerdos primordiales para que exista la vida, pero estos no fueron estáticos. Se trata de pactos que deben renovarse día a día y año tras año para que

---

<sup>7</sup> Las legislaciones energéticas incluyen principios como “utilidad pública”, “interés social” y “orden público” y “preferencia”, empoderando su rol frente a patrimonios como el indígena.

continúe la existencia de la vida. Así lo describe el mara'akame Antonio Candelario<sup>8</sup>, en un diálogo durante una ceremonia de "Hicuri Neixa":

Esto es un acuerdo... la vida se va desde el mar hasta el desierto, y regresa y se mueve hacia toda la tierra, lo hacemos hoy, y deberemos hacerlo el año que viene, y también nuestros nietos lo harán según lo que hayan aprendido de los ancianos y de lo que está escrito en el peyote, mientras exista el peyote nuestro costumbre estará... (A. Candelario, comunicación personal, 7 de mayo de 2010).

Además de la importancia en términos culturales, en Wirikuta existe la diversidad de cactáceas más importante en el planeta. Muchas de esas especies con categorías de amenazadas o en peligro de extinción, según la Norma Oficial Mexicana (NOM-059-Semarnat). En la zona se reportan también anidamientos del águila real, símbolo de México<sup>9</sup> (Alarcón, Chávez y Chávez, 2013, p.15).

En 2012 la CNDH emitió la Recomendación 56/2012, dirigida a 13 autoridades distintas de los tres niveles de gobierno. Dicha resolución representa un instrumento que posibilita avanzar a la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (Semarnat) y a todo el gobierno federal en la protección efectiva del patrimonio biocultural en Wirikuta ante la amenaza de proyectos de exploración y explotación minera. La CNDH, en conjunto con la Mesa Técnico Ambiental del Frente en Defensa de Wirikuta, documentó los pasivos ambientales dejados por la minería del pasado y los riesgos potenciales a los sistemas ambientales, entre ellos se encuentran manantiales importantes en la cultura Wixárika.<sup>10</sup>

En la opinión de la Mesa Técnica-Ambiental del Frente en Defensa de Wirikuta – TamatsimaWahaa, constituida por científicos e investigadores con amplia trayectoria nacional e internacional en diversas áreas del conocimiento, cualquier esquema de protección territorial de la naturaleza en un sitio de alto valor biocultural como Wirikuta, debe reconocer y basarse en el respeto de la relación entre cultura y naturaleza como "un binomio indisoluble" (Alarcón, Chávez y Chávez, 2013, p.63).

Es de esta manera que en Wirikuta es preciso garantizar el respeto de los derechos culturales del pueblo wixárika, en el que se anteponga la comprensión sinérgica de la cultura y el territorio y que además se respeten los derechos territoriales de los pobladores campesinos que habitan en la región.

Una muestra de la vinculación indivisible del territorio y la espiritualidad indígena puede leerse en las palabras de don Simón de la Cruz, indígena wixárika mara'akame y defensor de su comunidad de Uweni Muyewe - Bancos de San Hipólito, Durango, quien, previo a su muerte, a los ciento seis años, de manera verbal, y con el objetivo de sensibilizar a la sociedad en el contexto de su defensa jurídica sobre el concepto integral del territorio, narró:

Un asesor, Kauyumari, les dijo que para que la riqueza de la tierra tuviera valor, habría que buscar un sello con el símbolo de un águila. Se preguntaron - ¿quién de nosotros se anima a hablarle a un águila? - Llamaron a un mara'akame para que lo hiciera. Era Tsauexirika. Llamó a un águila que se paró en Santa Teresa. Les dijo que iba a volar a Guadalajara y de ahí hasta

---

<sup>8</sup> Sacerdote de la cultura wixárika. Antonio Candelario además es una autoridad moral destacada debido a su persistencia en la lucha territorial y su profundo conocimiento de la cosmovisión indígena.

<sup>9</sup> Especie que además que encabeza la lista del programa nacional de conservación de "especies prioritarias".

<sup>10</sup> Entre los manantiales que corren el riesgo de desecarse y contaminarse por la operación del proyecto minero, está el de Mazauhata, donde todo niño Wixárika debe mojar su cabeza antes de cumplir cinco años para poder tener una vida sana y próspera.

México. Estando ahí se paró en un nopal y los antepasados se preguntaron - ¿cómo la vamos a dibujar? - alguien contestó- la dibujaremos cuando traiga un animal-

El águila voló varias veces y se volvía a parar en el mismo lugar, mientras ellos pensaban cómo la iban a dibujar, se paró hasta cinco veces distintas, hasta que el águila abrió las alas y tomó una serpiente con su garra (xayé).

-Este es el símbolo del valor- pensaron -cualquiera la vamos a respetar para toda la vida. También el dinero tendrá este símbolo -pero entonces se preguntaron- ¿de qué material vamos a hacer ese dinero? - decidieron flechar al águila real, otra muy parecida a la anterior. Esa sangre chorreo, escurrió, las montañas, las piedras. Así aparecieron las minas y sus vetas de plata y oro que hay en Real de Catorce (Wirikuta). Se dijeron -vamos a poner una máquina para fabricar todo, libros, sellos, máquinas-hicieron unos planos de todo lo que era México.

Entre los dioses de la sierra se repartieron sus terrenos. Todos tenían sus planos, su dinero y su territorio y todos tenían su raíz en México. Entonces fue cuando un mestizo de España se vino a México y comenzó a matarlos para quitarles sus cosas, sus banderas, sus sellos, sus minas.

El español traía armas y los indígenas se defendieron como pudieron. Murieron muchos. Hicieron herramientas con punta. Cargaban hondas (tewipawe), se defendieron bien. Pusieron después los mestizos al presidente quien hizo los ejidos. Vinieron muchos mestizos a pedir terrenos. Vino la época de los ejidos y los de Zacatecas comenzaron a pedir mucho terreno, llegando hasta Huazamota (Duque, Chávez y Chávez, 2013, p.38)

Es así que no es factible pensar en la posibilidad de que exista la espiritualidad del pueblo wixárika sin que existan íntegramente sus lugares sagrados donde sucedieron los eventos en que los dioses dieron lugar a la existencia del mundo y las rutas de peregrinación que realizaron esas deidades desde el mar hasta el desierto.

#### **4.3 Pueblo Zapoteca de Santa María Zaniza, en defensa de su territorio sagrado**

La comunidad de Santa María Zaniza se encuentra entre los paralelos 16°34' y 16°42' de latitud norte; los meridianos 97°14' y 97°28' de longitud oeste, dentro de un rango altitudinal que va de los 600 a los 2 mil 500 metros sobre el nivel del mar. Colinda al norte con Santiago Textitlán; al este con Santiago Textitlán y Santo Domingo Teojomulco; al sur con Santo Domingo Teojomulco, Santa Cruz Zenzontepec y Santiago Amoltepec; al oeste con Santiago Amoltepec y Zapotitlán del Río. Ocupa 0.17 por ciento de la superficie de Oaxaca, cuenta con siete localidades y una población aproximada de mil 800 habitantes.

Se trata de una comunidad indígena zapoteca que, con el transcurso de los años, el idioma tradicional ha sufrido un proceso de transformación y pérdida entre los jóvenes, actualmente sólo los ancianos son hablantes.

A pesar de ello, la comunidad mantiene una intrínseca relación con su territorio, el cual está íntimamente ligado con sus prácticas religiosas y espirituales que dan sentido a su identidad zapoteca, pues estas prácticas suceden en cuevas, manantiales, montañas, ríos y cascadas que integran su territorio comunal.

Colectivamente realizan fiestas, ritos y ceremonias religiosas celebradas en diferentes temporadas del año, donde visitan los 39 sitios de importancia cultural denominadas por la población local como "lugares encantados o sagrados".

Cuenta la historia zapoteca de Santa María Zaniza que los primeros que habitaron la comunidad eran originarios de la Sierra de Juárez y en una larga migración hacia el sur, vivieron en

Textitlán, donde la escasez de agua los obligó a continuar con la migración para asentarse algunos en San Lorenzo Texmelucan y otros en Santa María Zaniza, nombre que en lengua zapoteca quiere decir “lugar de agua”.

Pese a su cohesión comunitaria y municipal<sup>11</sup>, largas luchas agrarias que han generado decenas de muertes para lograr sus derechos territoriales (Alarcón, 2011, párr.1-6), hoy se mantienen vigentes dos lotes mineros: Delta 1 y Delta 2, concesionados a la empresa minera Altos Hornos de México S.A. de C.V., que pretenden explotar grandes yacimientos de hierro que se sobreponen a los lugares “encantados” donde la comunidad recrea sus prácticas espirituales.

La mayor parte de la superficie concesionada a la minera está en Santiago Textitlán (16 mil 406 hectáreas). Particularmente en el territorio sagrado de Santa María Zaniza, desde febrero de 1949, el Instituto Nacional para la Investigación de Recursos Minerales realizó los primeros estudios geológico-mineros, en el que se efectuaría un tonelaje de 12 millones 315 mil toneladas métricas a la vista, distribuidas en parajes donde el pueblo realiza ceremonias y ritos.

El proyecto de explotación se enmarca en un complejo y más ambicioso esquema, en el que los más de 400 millones de toneladas métricas de hierro que existen en Zaniza serán transportadas por más de 283 kilómetros de tuberías para propulsar el mineral hasta Salina Cruz, con la ayuda de importantes cantidades de agua proveniente de manantiales considerados sagrados, lo que implicaría una explotación de los recursos hídricos y en particular del “agua bendita” de la comunidad.

De acuerdo con la Manifestación de Impacto Ambiental Comunitaria, realizada sobre el proyecto minero y su impacto “socio-cultural”, se realizaron asambleas y talleres comunitarios, así como visitas de campo para conocer la relación cultural existente entre la identidad zapoteca de Santa María Zaniza, respecto al territorio que ocupa tradicionalmente, incluso antes de que se extendiera la resolución presidencial.

Se convocó a los ancianos y se reconstruyeron metodológicamente las historias desde los saberes tradicionales sobre el origen cultural y territorial. De los 39 lugares sagrados, 35 están distribuidos dentro de las 8 mil 993 hectáreas de Santa María Zaniza que se encuentran adjudicadas a la empresa minera dentro de las concesiones Delta 1 y Delta 2.

El vínculo entre la espiritualidad y el territorio, como un derecho indivisible del pueblo zapoteca, puede leerse en la historia recuperada por los ancianos de la comunidad sobre el origen del lugar sagrado denominado La Ciénega, localizado sobre más de 350 mil toneladas de hierro, uno de los sitios de mayor interés para la empresa Altos Hornos de México:

... un punto en la salida sureste de la comunidad, al que se le nombra “La Ciénega” hay un pequeño espejo de agua y algunas plantas de caña rodeándolo, pero la historia cuenta que en el principio del mundo, el espejo de agua era mucho más grande, de hecho era una laguna.

Cuenta la historia que en la orilla de la laguna había un árbol grande de naranja, lo cual no era extraño, pues en esos tiempos el río Zaniza estaba bordeado por muchos naranjos de todos los tamaños. En esos tiempos había mucha abundancia de alimento y de lluvia, incluso las cosechas también hablaban de la prosperidad, “la gente tenía mucho maíz.”

Cuentan los viejos que, en esos tiempos primeros del mundo, llegó una víbora de color blanca, muy grande, llamada Lugush va`a, que por lo regular estaba enrollada al pie del naranjo de la laguna. Se sabía que mientras la víbora estuviera ahí la prosperidad también permanecería.

---

<sup>11</sup> En Santa María Zaniza, el gobierno municipal es electo por usos y costumbres, en asamblea y mediante las formas que colectivamente de deciden, por ello existen tres entes de gobierno, el tradicional o religioso, el agrario y el municipal.

De las bondades que traía la víbora se supo en toda la región y muchos deseaban la buenaventura que vivían aquellos primeros habitantes de Santa María Zaniza.

Lugush va`a estaba contenta ahí, incluso la historia habla de que un día un niño se acercó al lugar donde descansaba el animal, éste se sorprendió mucho al verlo y por poco decide matarla, pero en ese momento recordó lo sagrado que era esa víbora para la comunidad y decidió no asesinarla, cosa que hizo feliz al reptil.

Un día llegó un señor muy sabio y poderoso originario de San Pedro el Alto, se trataba de un Nahual<sup>12</sup>, quién llegó a las tierras de Santa María Zaniza para intentar convencer a la víbora de que lo acompañara a San Pedro el Alto, que iba a estar mejor, que la alimentaría y tratarían bien a cambio de llevar la prosperidad a ese pueblo. La víbora aceptó la oferta del Nahual y abandonó Zaniza para ir a San Pedro el Alto (Comunidad Santa María Zaniza, 2010, p 28.)

Se acabó la abundancia que reinaba en Zaniza, ahora estaba en San Pedro el Alto. La laguna se secó en Zaniza hasta quedar reducido al pequeño cuerpo de agua que existe actualmente.

Cuentan que estando en San Pedro, la víbora vivió bien hasta que una misteriosa gran piedra cayó del cielo aplastando a Lugush va`a. Actualmente hay un palo largo y verde que sale en dirección al cielo, se dice que es la punta de Lugush va`a que no fue dañada por la piedra. Existe una versión diferente en la que Lugsh va`a no se murió en San Pedro el Alto, sino que no le gustó ahí, y se fue mejor a un lugar llamado “La Espiga”, pero tampoco le gustó y al final decidió regresar a Zaniza, y de ahí se fue nuevamente, pero en esta ocasión sin rumbo alguno, solo se elevó al cielo y se dispersó en una tormenta.

La Ciénega sigue estando en la salida de Zaniza y es reconocido como un lugar encantado muy importante, tan importante que se dice que si éste fuera destruido, se acabaría Zaniza y seguramente el mundo se desecaría y posteriormente se colapsaría por completo.

## V. Conclusiones

El pensamiento occidental que disocia a la naturaleza de la cultura representa, en la práctica, acciones de gobierno y políticas públicas transgresoras de derechos humanos en los territorios de los pueblos y comunidades indígenas.

Como luchas paradigmáticas de tales actuaciones, a nivel regional, se encuentran los casos del pueblo kichwa de sarayaku, en Ecuador y de la comunidad garífuna Triunfo de la Cruz, en Honduras. En el caso de México, es visible la defensa de los territorios mayo y yaqui de Loma de Bácum; el caso wixárika y la protección de Wirikuta y la defensa del territorio sagrado del pueblo zapoteca de Santa María Zaniza.

Cuando la cultura y el territorio son bienes o servicios que se rigen por el mercado, los derechos humanos de los pueblos se encuentran también a la deriva de la oferta y la demanda. En cambio, cuando son los derechos sociales, económicos, culturales y ambientales los que se anteponen con un criterio de respeto biocultural, se traduce en certeza y garantía de la dignidad humana, de la protección y conservación de las tierras y territorios y, sobre todo, de una preservación y conservación de las identidades colectivas.

---

<sup>12</sup> Nahual, en el contexto de la cultura zapoteca, se les llama a los sabios, a las personas de conocimiento profundo de la espiritualidad, la cultura y la naturaleza.

Actualmente existen vacíos legales, incluso epistemológicos, sobre la protección jurídica del complejo natura-cultura. La legislación mexicana aún no refleja las aspiraciones internacionales que buscan la más alta protección de la pluriculturalidad: las figuras de protección que considera la Ley General de Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente, en los artículos 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54 y 55, son limitadas para defender la perspectiva biocultural de los pueblos y comunidades indígenas.

Asimismo, falta la adopción práctica que garantice el derecho a la consulta previa, libre, informada, culturalmente adecuada y de buena fe, en las actuaciones gubernamentales, pues la exclusión estructural de los pueblos indígenas en la preservación y protección territorial se presenta aún como una constante.

Es preciso reforzar tanto el marco jurídico como las acciones ante los sistemas jurisdiccionales y no jurisdiccionales en los mecanismos universales y regionales que protegen los derechos humanos para lograr que el Estado mexicano, a través de su poder judicial, interprete, con un enfoque de máxima protección, los estándares internacionales.

El siguiente reto será materializar una reparación integral del daño, la cual deberá cubrir los daños ambientales a través de medidas de mitigación, remediación o compensación ambiental, pero, sobre todo, como garantía de no repetición, crear el esquema jurídico, aún inexistente en México, que tenga la amplitud y flexibilidad para respetar las ideas de conservación ambiental que emerjan desde la libre determinación.

## VI. Referencias bibliográficas

- Alarcón, P., Chávez, T. y Chávez, C. (2013). *Wirikuta. Defensa del territorio ancestral de un pueblo originario*. Morelia, México: Frente 'en Defensa' de 'Wirikuta' Tamatsima6Wahaa
- Alarcón, G. (2011, 17 de agosto). Resurgen rencillas entre Zaniza y Amoltepec. *Quadratin*. <https://oaxaca.quadratin.com.mx/Resurgen-rencillas-entre-Zaniza-y-Amoltepec/>
- Chávez, T. y Chávez, C. (2013, 20 de abril). Wirikuta: El epicentro del porvenir. *La Jornada del Campo (Suplemento informativo de La Jornada)*, 67, 17.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). (2016). *Recomendación General 26/2016*. <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-general-262016#:~:text=Sobre%20la%20falta%20y%20Fo,Nacional%20de%20%C3%81reas%20Naturales%20Protegidas.>
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH). (2018). *Recomendación 07/2018* [https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Recomendaciones/2018/Rec\\_2018\\_017.pdf](https://www.cndh.org.mx/sites/default/files/doc/Recomendaciones/2018/Rec_2018_017.pdf)
- Comunidad Santa María Zaniza (2010). *Manifestación de Impacto Ambiental Comunitaria*.
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (CoIDH). (2005). *Caso de la Comunidad Moiwana vs. Surinam*. [https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_124\\_espl.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_124_espl.pdf)
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (CoIDH). (2012). *Caso del Pueblo Indígena Kichwa de Sarayaku vs. Ecuador* [https://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_245\\_esp.pdf](https://corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_245_esp.pdf)
- Corte Interamericana de Derechos Humanos (CoIDH). (2015). *Caso de la comunidad Garífuna Triunfo de la Cruz y sus miembros vs. Honduras* [https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec\\_305\\_esp.pdf](https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_305_esp.pdf)
- Diálogo estancado y COVID-19 tienen frenado ducto Guaymas-El Oro*. (2020, 19 de mayo). Bnamerica. <https://www.bnamericas.com/es/noticias/dialogo-estancado-y-covid-19-tienen-frenado-ducto-guaymas-el-oro>



- Duque, L.A, Chávez, T. y Chávez, C. (Eds.) (2013) *Y+rameka; Maíz, Venado y Peyote*. Guadalajara, México: Asociación Jalisciense de Apoyo a Grupos Indígenas.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Cuadernos De antropología Social*, (41), 25-37. <https://doi.org/10.34096/cas.i41.1594>
- Gutiérrez, A. (2013, enero-junio). Paul Liffman. La territorialidad wixárika y el espacio nacional. *Revista de El Colegio de San Luis*. <https://www.redalyc.org/pdf/4262/426239579016.pdf>
- Martínez Cobo, J.R. (1987). *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*. <https://undocs.org/pdf?symbol=es/E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4>
- Toledo, V. (2003). *Ecología, espiritualidad y conocimiento* <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/362.pdf>
- Toledo, V. y Barrera-Bassols. (2008). *La memoria biocultural. La importancia ecológica de las sabidurías tradicionales*. Barcelona, España: Icaria Editorial
- Toledo, V. (2013, marzo-junio). *El paradigma biocultural: crisis ecológica, modernidad y culturas tradicionales*. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=455745075004>
- UNCTAD. (2008). Informe sobre la economía creativa 2008 (Resumen). [https://oibc.oei.es/uploads/attachments/70/Informe\\_sobre\\_la\\_Econom%C3%ADa\\_Creativa.pdf](https://oibc.oei.es/uploads/attachments/70/Informe_sobre_la_Econom%C3%ADa_Creativa.pdf)
- UNCTAD. (2010). Informe sobre la economía creativa 2010. <https://unctad.org/es/paginas/PublicationArchive.aspx?publicationid=946>
- UNESCO (2014). *Culture for Development Indicators: Methodology Manual/UNESCO*. París, Francia: UNESCO.

## Capítulo III

# El agua y el derecho a la diferencia

Sumario: *I. La autodeterminación ontológica. II. El mundo, los dioses, la gente y la milpa. III. El mar, el inframundo y la temporada de las lluvias. IV. Las madres del agua. V. La circulación de agua y sangre en el cosmos. VI. Soñar a la lluvia. VII. Conclusiones. VIII. Referencias bibliográficas.*

Johannes Neurath<sup>13</sup>

### I. La autodeterminación ontológica

Respetar los derechos y la autonomía de los pueblos indígenas implica hacer el esfuerzo de aprender a valorar el derecho a la diferencia. Cuando hay gente, como una comunidad wixárika, que tiene el deseo de mantenerse diferente, sabemos que esto tiene que ver con lo cultural y lo religioso, o con la forma de la propiedad de la tierra, con los sistemas de gobierno, con usos y costumbres. Todo esto son luchas importantes, pero en un sentido más amplio, también hay una lucha por el derecho a la existencia en un mundo ontológicamente diferenciado. Esto suena tal vez un poco abstracto, así que en este texto quisiera explicar qué significa esto y por qué es tan importante.

En reconocimiento del derecho a la diferencia de un pueblo como los wixaritari o huicholes,<sup>14</sup> debemos aprender a mirar más allá de lo que se llama el naturalismo occidental. En combinación con el relativismo cultural, éste plantea que hay un mundo natural objetivamente dado, pero cada pueblo o cada cultura tiene su manera cultural de verlo o de entenderlo. El problema con el naturalismo es que cancela la posibilidad de vivir en un mundo ontológicamente diferenciado. Así me adscribo a la tendencia que considera que el naturalismo es una ideología eurocéntrica, incluso colonialista, y que propone desarrollar un pensamiento más adecuado para entender la pluralidad de mundos. Un primer paso es abstenernos de hablar de “creencias” y “conceptos” que “ellos” –los indígenas– tienen sobre el mundo. Hay que aceptar la posibilidad que la cosmovisión o cosmología de los huicholes describa una realidad en sí y, por ende, sea una teoría con el mismo rango epistemológico que una establecida por las instituciones de las sociedades autoproclamadas “modernas”, como las universidades y la ciencia.

Este enfoque no es mi invento, sino que se adscribe a una tendencia reciente en los estudios etnográficos que algunos han llamado “antropología del giro ontológico”.<sup>15</sup> El punto principal es que argumentos donde prácticas de conocimiento ajenas se conciben como simples “creencias” no son aceptables cuando se quiere producir una antropología que, como dice el antropólogo brasileño Marcio Goldman, “activamente evita descalificaciones” (Goldman 2016).

En este trabajo me enfocaré en el agua, porque este “elemento” es de especial importancia para entender las comunidades wixaritari y cómo ellos desarrollan su vida en un cosmos complejo. Lo que expongo está basado en conversaciones bastante prolongadas, iniciadas en 1992, sobre todo en Santa Catarina Cuexcomatitlán Tuapurie, Mezquitic, Jalisco. En parte, retomo trabajos previos, como el libro *Las Fiestas de la Casa Grande* publicado por la UdeG (Neurath 2002). Sin embargo, algunos aspectos de mis primeros textos sobre antropología wixárika ya no me parecen adecuados. Encontré errores, pero,

<sup>13</sup> Museo Nacional de Antropología, INAH

<sup>14</sup> Huichol es una versión del término *wixárika* que surgió a partir de las dificultades que tenían hablantes del náhuatl y del español en pronunciar correctamente esta palabra. En realidad, hasta ahora no se sabe muy bien cuál es la etimología correcta de *wixarika*. Recomiendo desconfiar de las diferentes hipótesis que se han publicado al respecto.

<sup>15</sup> Para conocer más sobre esta corriente recomiendo los trabajos de Roy Wagner (1981), Eduardo Viveiros de Castro (1992; 1998; 2002), Bruno Latour (1993), Philippe Descola (1996; 2010; 2012), Anne-Christine Taylor *et al.* (2006), Isabel Martínez (2012), Neurath (2013; 2015), Marcio Goldman (2016), Martín Holbraad y Morten Axel Pedersen (2017).

sobre todo, ya no me gustan una serie de formulaciones y expresiones que usaba. Supongo que aún no contaba con la experiencia necesaria para entender ciertas cosas, así que ahora quiero aprovechar la oportunidad de actualizar lo que decía en textos previamente publicados.

Por otra parte, estoy consciente que mis escritos pueden sonar muy complicados, casi como tratados de teología o metafísica wixárika. Quiero aclarar que mi idea no es que la persona lectora quede abrumada con cantidades enormes de información etnográfica detallada, sino que pretendo ofrecer una síntesis, una interpretación de algo muy complejo, que, sin embargo, es importante conocer si queremos tomar en serio la autonomía intelectual indígena y avanzar hacia una antropología que respete la diferencia ontológica.

En mi trabajo de campo converso con *mara'akate*, es decir, con “aquellos que saben soñar”, que es gente de mucho prestigio y funge como especialistas rituales, cantadores y chamanes. Pero también me interesan las ideas de la gente no-iniciada, de los jóvenes, artistas y otros comuneros sin un estatus tan especial como los *mara'akate*. Esto es importante, porque me di cuenta como entre los mismos wixaritari siempre se expresan diferentes teorías y versiones sobre cómo funciona el mundo, sobre quiénes los crearon, y todos estos temas. Los wixaritari no son una cultura dogmática, sino una que valora la especulación y la reflexión, y donde permanentemente surgen nuevas hipótesis. Además, entre los huicholes no hay ninguna autoridad central que pueda establecer una versión canónica de la cosmología. La obligación es participar, pero cada quien tiene la libertad de elaborar reflexiones y teorías.

## II. El mundo, los dioses, la gente y la milpa

Hablando de las diosas huicholes del agua, que es un grupo muy diverso de seres y que habitan en muchos lugares, es importante que no estemos pensando en una “simbolización”, es decir, en algo que pueda parecer curioso o interesante, pero al fondo resulta ser una concepción errónea. La ciencia, con todos los méritos que tiene, no es imparcial cuando afirma que solamente ella sabe, por ejemplo, que el hidróxido de hidrógeno es H<sub>2</sub>O, mientras que todos lo demás manejen meras “creencias”. Tampoco hablaremos de una “etno-teoría”, porque el uso del prefijo “etno-” implica que esta teoría solamente refiera a una visión particular, suponiendo que las “etnias” al fondo no entienden lo universal.

Podemos afirmar que, en el mundo como lo entienden los huicholes, el agua y la sangre son sustancias muy similares, casi iguales, aunque la sangre es algo como la verdadera agua, con más potencia y más concentrada. El agua es algo como una sangre un poco aguada. Pero esta diferencia nunca es tajante. El agua/sangre es parte del cuerpo y del cosmos, sin que haya una diferencia ontológica grande entre ambos. Es más bien una cuestión de escalas. Lo que pasa en el cuerpo, pasa en el cosmos y *viceversa*. El cuerpo es un micro-cosmos y, al revés, el cosmos es un macro-cuerpo. De manera similar, el mundo (*kiekari*) es, simultáneamente, un objeto ceremonial, como una jícara, un patio de danza de mitote, un rancho, un centro ceremonial, o el mundo entero con sus cinco rumbos.<sup>16</sup>

Por otra parte, los seres que viven en el cuerpo-mundo son múltiples. Hay un grupo de seres que destaca, que se llaman los *kakauryarite*, y que comúnmente se conocen como “dioses”, aunque es una terminología que igualmente habría que cuestionar, por ser influenciada por conceptos del politeísmo que fueron creados al espejo del monoteísmo cristiano. Traducir el término *kakauryarite* es complicado, pero hablar de ancestros o “personas antiguas” es hasta cierto punto adecuado. Después de todo, sus nombres son términos de parentesco que refieren a gente mayor y de un cierto rango: *Tatewari* – Nuestro Abuelo, *Tayau* – Nuestro Padre, *Tamatsi* – Nuestro Hermano Mayor, *Takutsi* – Nuestra Abuela, *Tatei* – Nuestra Madre, etc. Pero no hay que olvidar que siempre se trata, además, de animales y de lugares en el paisaje. Estos dioses-animales-lugares-parientes son seres múltiples y relacionales. Como vimos en otros estudios (Neurath 2002, 2011), vinculan el sistema de parentesco con el paisaje, pero también implican relaciones entre cazador y presa, como entre animales

---

<sup>16</sup> Sobre *kiekari* recomiendo el trabajo de Paul Liffman (2011).

depredadores y venados. Sobre todo, comprenden un devenir, un inventarse, la iniciación: el acto de transformarse en dioses e, incluso, volverse mundo.

Hablar de gente, los humanos (*tewi*), seres que aún no son dioses, es tomar en cuenta su relación íntima con el maíz.<sup>17</sup> *Waxa*, la tradicional milpa (que en el Occidente de México se llama *coamil*) es de temporal. Salvo en algunas cuantas localidades, no se usan sistemas de riego y se cultiva exclusivamente durante la temporada de las lluvias. Como en otras regiones donde predomina este tipo de cultivo, el calendario ceremonial suele estar estructurado por la alternancia de las temporadas de lluvia y secas. Entre los wixaritari de Jalisco, Nayarit y Durango el ciclo ritual se enfoca en tres momentos de la vida del maíz: cuando se siembra el *coamil*, cuando se dan los primeros elotes y cuando el grano seco es guardado en los trojes. Las fiestas de la siembra y del elote corresponden a las transiciones estacionales de la temporada de las secas a la de las lluvias y *viceversa*. La fiesta del grano seco (esquite) corresponde a los trabajos de preparación (“limpia”) de la milpa durante la temporada más calurosa del año.

Los verdaderos seres humanos no son los humanos, sino las plantas de maíz. Sólo al cultivar maíz, el hombre adquiere una verdadera humanidad. En la fiesta de la siembra se celebra lo que se ha llamado la “boda del maíz”: el cultivador se casa con las muchachas maíz (Preuss 1907). En consecuencia, resulta problemático alimentarse de maíz. Es que se trata de un tipo de canibalismo. La solución es esta: al cosechar los primeros frutos, se celebra un rito de iniciación para el elote (la fiesta *Tatei Neixa*). El maíz se convierte en un ancestro que, transformado en un venado, se entrega al cazador y, de esta forma, se deja comer por los seres humanos.

Es importante aclarar que el ritual gira alrededor del cultivo de la milpa, pero la economía de los huicholes se ha diversificado. Hoy en día la agricultura de subsistencia es tan sólo uno de los trabajos que ellos realizan.<sup>18</sup> Para muchas familias el comercio y el trabajo asalariado son actividades mucho más importantes, sobre todo cuando se aplican criterios estrictamente económicos. Sin embargo, en términos rituales, la milpa es una ocupación central. Cultivar el maíz criollo sagrado de los cinco colores (blanco, azul oscuro, morado, amarillo y “pinto”) es, de hecho, una obligación para los miembros de una comunidad wixárika. Cuando alguien se ausenta por un tiempo prolongado debe encargar su maíz a alguien más.

Debido a la relación tan estrecha que el cultivo de la milpa tiene con el clima monzónico, prácticamente no existe dentro del ciclo ritual huichol una ceremonia en donde el agua no esté presente. Lo mismo se puede afirmar de la sangre sacrificial. En todos los ritos importantes se matan animales domésticos (sobre todo toros y vacas) y se cazan animales salvajes (normalmente venados de cola blanca).

Muchos se preguntan ¿por qué son los ritos huicholes tan sangrientos? En realidad, el mundo es un lugar aún más sangriento, pero mucha de la sangre que circula los humanos la percibimos como agua. Pero el agua es, en realidad, u originalmente, sangre de los seres ancestrales. Ellos la donan. Aunque se ve mucha sangre en las ceremonias huicholas, no se enfatiza la violencia sacrificial, sino la idea del autosacrificio. Los animales se entregan y donan su sangre, por eso devienen dioses o seres ancestrales.

El mundo es un cuerpo donde circula la sangre. Los primeros seres humanos se transformaron en diferentes aspectos del mundo al practicar sacrificios. Los ríos, arroyos y corrientes subterráneas de agua son venas que los ancestros donaron en un acto voluntario. De esta manera, toda el agua que circula en un cosmos era originalmente y es, en realidad, sangre. En otras palabras, la sangre como líquido vital es el líquido por excelencia. No puede haber lluvia y agua en los ríos sin que fluya la sangre sacrificial y se hagan sacrificios. De manera equivalente, el movimiento de las nubes de lluvia es la respiración del mundo, su alma. Su habla se escucha en el lenguaje de los truenos y relámpagos.

---

<sup>17</sup> Furst (1994) ofrece una recopilación muy lograda de las historias huicholas sobre el origen del maíz.

<sup>18</sup> Incluso hay indicios que en el pasado esto no era tan diferente (ver Neurath 2002).

### III. El mar, el inframundo y la temporada de las lluvias

La tarea de los seres humanos es mantener el mundo con vida, mediante los sacrificios de los ancestros, ello evita que se paren los movimientos que hacen vivir el mundo. Por eso el ritual huichol consiste en gran medida de secuencias de sacrificios y peregrinaciones, donde se trata de transportar sangre y agua de un extremo del mundo al otro. La sangre sacrificial se lleva a los lugares de culto en el paisaje donde hay manantiales, lagunas u ojos de agua. Ahí mismo se recoge “agua bendita” que se junta en los patios rituales donde más adelante se realizan los sacrificios. El agua de los ojos de agua del desierto se lleva al mar, el agua del mar se lleva al desierto y en todos lados se entrega sangre sacrificial. Este ritual nunca termina.

Uno de los puntos que siempre se visitan es la piedra blanca de San Blas, Nayarit. Esta gran roca blanca solitaria (conocida bajo el nombre de *Waxiewe*) se encuentra dentro del mar, a una cierta distancia del Estero del Rey, que es un lugar que hoy en día lamentablemente se encuentra amenazado por proyectos turísticos de gran escala.

Esta piedra blanca que, por su forma, parece una cabeza de una mujer gigante que mira hacia el oriente, marca el extremo occidental de la geografía ritual. Es el punto de partida del viaje iniciático de los dioses ancestrales que lleva hasta la Montaña del Amanecer (*Paritek+a*), en el otro extremo del tiempo-espacio. *Waxiewe* es considerado el primer objeto sólido del cosmos. La diosa del mar se arroja contra la roca para convertirse en vapor y lluvia. Según la lógica sacrificial de la cosmogonía huichola, se convierte en la misma roca. Se arroja contra sí misma para convertirse en ella.

El poniente (*tat+ata*), el mar y la costa de Nayarit se ubican “abajo”, en una zona “oscura” que se equipara con el inframundo. Los huicholes más antiguos son los lobos. Por esta razón, el poniente y la costa también se llaman *Kam+kita*, “lugar de los lobos”. Pero los lobos dejaron la costa y se dirigieron hacia “arriba” para buscar el lugar del Amanecer, y ahí se convirtieron en los demás ancestros de los huicholes.

Cuando los huicholes hablan del mar, se refieren principalmente al Océano Pacífico, lo que es lógico, ya que la costa de Nayarit se encuentra en relativa cercanía a su territorio tradicional, ubicado en la Sierra Madre Occidental. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que algunos huicholes sostienen que el mar se extiende por debajo de la tierra, conectándose así con el “mar de Veracruz” (el Golfo de México) ubicado en el oriente. La tierra flota sobre el mar, a manera de una gran isla, bajo la consideración de que el agua rodea toda la superficie terrestre, además de ser la parte baja del mundo. Como ha documentado ya el explorador noruego Carl Lumholtz, quien visitó la Sierra a finales del siglo XIX:

Los huicholes consideran que el mar está rodeando al mundo y es considerado por su movimiento ondulatorio la mayor de todas las serpientes, la gran devoradora, y le atribuyen dos cabezas. El sol se sumerge al pasar sobre sus abiertas fauces cuando el día se hunde en la noche y las tinieblas cubren la tierra, y con el sol desaparecen los seres humanos que la misma serpiente devora (Lumholtz 1902,2: 234).

La zona oscura de “abajo en el poniente” es la región más fértil del universo huichol, la más rica en recursos acuáticos y se considera fuente de una vitalidad desenfrenada. En un principio, toda el agua (o sangre) que circula en el mundo proviene del mar, de la diosa madre que se (auto)sacrifica arrojándose contra la roca blanca de San Blas para revivir como el rocío y las nubes que se levantan al cielo. Por otra parte, a través de canales subterráneos, las “venas de la tierra”, entregadas originalmente por los dioses en un acto de autosacrificio, todos los manantiales y ojos de agua están conectados con el mar.

Equiparada con el inframundo, el ámbito de la oscuridad, la costa se denomina también *t+karita* (“lugar de la medianoche”) o *y+wita* (“donde está oscuro [negro]”). La misma metáfora del día y la noche se aplica a las estaciones del año. De esta manera, la época de las lluvias (*witarita*) se llama *t+karipa*, “cuando es medianoche”, mientras que la temporada de las secas es *tukaripa*, “cuando es mediodía”. El solsticio de invierno (y la temporada de la cosecha) es el amanecer y el solsticio de verano (la temporada de la siembra) es el atardecer.

Al principio del universo, la temporada de las lluvias era permanente, “todo el tiempo llovía”, “todo el mundo fue oscuro” y la tierra aún era blanda. La marisma de la costa de Nayarit (ubicada en el Parque Nacional Marismas Nacionales) es un ecosistema que, efectivamente, corresponde a este estado original de un mundo acuático que no es mar, pero tampoco tierra. Se trata de la parte del universo donde los orígenes aún están presentes.

En el mar y en la costa viven toda clase de monstruos peligrosos que son sobrevivientes de aquellos tiempos primordiales: ballenas, serpientes aladas, vampiros y “chupacabras”. La región oscura también es zona de peligros morales, donde uno fácilmente sucumbe ante el alcohol u otros placeres. Repetidamente, se me ha contado que en la costa existen seductoras “sirenas” que tienen colas de culebra y tratan de “atrapar” a los hombres que visitan la zona. Ellas están al servicio de los hechiceros y de los dioses de la muerte que se llaman “señores de la medianoche” (*T+kakate*) o “atrapadores de la vida” (*tukari nawakate*).

Una clase distinta de seres, que anteriormente vivieron en la costa, eran los gigantes *hewiixi*. En algunas versiones, los *hewiixi* se consideran los antepasados de los huicholes, pero normalmente se asocian con los mestizos. A veces se menciona una gran batalla primordial donde los gigantes terminaron vencidos por los antepasados de los huicholes identificados como “seres de arriba”. También los monstruos marinos son los enemigos de los “de arriba”. Cuando los monstruos se disponen a salir (con el propósito de devorar a la gente o a inundar el mundo en un nuevo diluvio), *Xurawe*, el lucero del alba, u otros astros los matan con tiros de estrellas fugaces.

“Abajo del poniente” es donde habitan los muertos o, al menos, una gran parte de ellos. Los mosquitos, tan abundantes en la zona de San Blas y en la marisma, son las personas fallecidas. En especial, se afirma que los muertos que viven en la costa del Pacífico son aquellos que cometieron muchas transgresiones sexuales durante su vida. La existencia de estos “pecadores” no necesariamente es triste, ya que pasan el tiempo bailando da danza circular mitote y emborrachándose. Sería erróneo pensar que el inframundo sea un ámbito completamente negativo. Una concepción así no cabría en el pensamiento huichol.

#### IV. Las madres del agua

La mayoría de los personajes femeninos del panteón huichol son diosas de la lluvia. ¿Pero qué tanto debe uno imaginarse estas deidades como personas? Como mencioné, los dioses son antepasados, parientes a los cuales uno se dirige con términos de parentesco, pero también son animales y lugares concretos del paisaje: personas-topónimos, como propone Regina Lira en un trabajo reciente (Lira, 2014). En este sentido, todas las madres de los manantiales, lagunas, de la lluvia y de las nubes son personas humanas, pero también se describen como serpientes. Como el origen de todas las aguas, el mar es la mayor de todas las serpientes. Otras diosas madres son conocidas con el nombre de *haikuterixi*, “víboras de nube”, término que también refiere al “aliento” o “soplo de la vida” (*iyari*).

*Tatei Nia'ariwame*, “Nuestra Madre la Mensajera [de la Lluvia]” era una niña chillona y berrinchuda. Su padre (el roble) y su madre (el pino) ya no la soportaban y, por eso, la dejaron afuera de la casa. Sin que sus padres se dieran cuenta, la niña se transformó en una culebra y se fue hacia un arroyo o lago donde desapareció (Preuss 1907: 190). La serpiente primero “apareció” en cada uno de los cinco rumbos (y dio origen a los cinco lugares de *Nia'ariwame*). Después, se transformó en una nube de lluvias y se fue. Al iniciar la época de las lluvias regresó en forma de una terrible tormenta y mató a sus padres con rayos que salieron de su boca.

En cada uno de los cinco rumbos cardinales hay una diosa de la lluvia. En la comunidad de Santa Catarina, la clasificación más recurrente de las diosas de la lluvia es la siguiente:

Sur:	<i>Tatei Nia'ariwame</i>	Al sur del cañón del río Guayabas, cerca de Santa Catarina (Jalisco).
Norte:	<i>Tatei Y+rameka</i>	Al poniente del cañón del río Chapalagana, cerca del pueblo mestizo de El Bernalejo (entre Durango y Zacatecas).
Oeste:	<i>Tatei Kiewimuka</i>	Al poniente del pueblo cora de La Mesa del Nayar (Nayarit).
Este:	<i>Tatei Matinieri</i>	Agua Hedionda, al norte de Salinas, en el semidesierto de San Luis Potosí.
Centro:	<i>Tatei Aitsarika</i>	Cerca de <i>Te'akata</i> .

Otras comunidades, que no conozco tan bien, manejan sistemas similares.

La diosa *Takutsi Nakawe*, “Nuestra Abuela Carne Vieja”, es el ser más antiguo del universo. También se dice que fue la primera gobernante y *mara'akame* (chamana-cantadora). Sin embargo, un día se negó a cantar, solamente exigía más y más cerveza de maíz (*nawa*) y la planta alucinógena *kieri* (entonces todavía no existía el peyote). Además, como era un monstruo caníbal, se quería comer a los niños. Finalmente, sus mensajeros y policías (*topiles*) se rebelaron contra ella y la mataron. Cuando la descuartizaron, de las distintas partes de su cuerpo nacieron diferentes especies de plantas y animales. Estas historias de plasmaron de manera magistral en algunas de las tablas de Tutukila Carrillo y José Benítez Sánchez publicadas en el catálogo *The Huichol Creation of the World* (Negrín 1975). En otras versiones, estas criaturas más bien se forman de los cabellos de la diosa.

La mítica rebelión contra la diosa implica una advertencia contra gobernantes y *mara'akate* que abusan de sus poderes. Por otra parte, la temporada de las lluvias es la época del año durante la cual se restablece el dominio de *Takutsi*. Esto se expresa también en la versión huichola de la historia del diluvio, cataclismo que, de forma moderada, se repite en cada temporada de las lluvias. La historia huichola del diluvio, que ha sido documentado por numerosos autores, narra cómo *Takutsi* anuncia el diluvio a *Watakame*, el primer agricultor. Este fabrica una canoa en que se salvan *Takutsi*, él mismo, una perrita negra y algunas semillas de maíz, frijoles y otros cultivos. Primero viajan hacia el norte. Ahí *Takutsi* deja su bastón milagroso que se transforma en el cerro *Hauxamanaka* (“lugar de la madera flotante”), el cerro Gordo en Durango. Después viajan hacia el sur pasando por el centro. En el sur dejan la canoa que se transformó en la laguna de Chapala, *Tatei Xapawiyeme* (“Nuestra Madre, el chalate [la higuera] de lluvia”).

El esposo del monstruo *Nakawe* es *Na+r+*, el dios de las lluvias torrenciales y de la “lluvia de fuego” (*na+*) –el fuego no controlado, como apareció originalmente. *Tatewari*, el dios del fogón o de la fogata, es la pareja de *Takutsi* en su aspecto domesticado. El fuego del cielo es el sol, Nuestro Padre (*Tayau*). Su esposa es la diosa del cielo, *Tatei Wierika Wimari*, la joven águila real, identificada con la Virgen de Guadalupe y con el águila del Escudo Nacional de México.

*Xapawiyeme*, el “cholate [higuera] de lluvia”, es el árbol de *Takutsi* que se encontraba en la isla de Alacranes en la laguna de Chapala. El árbol fue talado por los mestizos locales, pero el lugar todavía es importante para los huicholes. La laguna es una transformación de la canoa de *Takutsi* y *Watakame*. Ellos la dejaron allí cuando terminó el diluvio. Cuando el sol llega al sur, acercándose al solsticio de invierno, termina la temporada de las lluvias. Como ya mencioné, el diluvio es una gran temporada de lluvias.

## V. La circulación de agua y sangre en el cosmos

El sacrificio ritual de un animal doméstico (que puede ser un toro, becerro, vaca o chivo), es un ritual que se realiza en numerosas ocasiones. Casi siempre se hace en la mañana o madrugada, después de una noche de vigilia y canto chamánico. Durante la sesión de canto de la fiesta, el chamán consulta a las deidades ancestrales para saber si los sacrificios son suficientes, pero raras veces lo son. Normalmente los dioses piden más sacrificios y más ofrendas a llevarse a cabo en fechas posteriores. A veces demandan sacrificios de animales más grandes, por ejemplo, de un toro en lugar de un becerro. Durante el mismo proceso de negociación, también se pregunta al animal que se sacrificará si está conforme con su destino. Por supuesto que lo está.

En la madrugada, después de toda una noche de cantos, el último preparativo para el sacrificio es pasar las sogas que se amarrarán al cuello del animal, por las espaldas de los participantes de la fiesta. Este procedimiento es considerado una manera de purificarse. Amarradas las patas, se jala los animales hacia el lugar del sacrificio, en frente del altar o enfrente de la puerta del adoratorio *xiriki*. Cuando lo hay, al momento del sacrificio, el cuello de la res o del chivo estará justo encima de un *tepari*, una piedra circular de sacrificio, que suele estar enterrada en el piso frente al templo. El animal debe posicionarse con la cabeza hacia el este y las patas volteadas hacia el sur. La cuerda enlaza el cuello del animal con el altar donde están esperando las flechas, jícaras y todos los demás objetos votivos que recibirán la sangre y se entregarán en los lugares de culto del paisaje. Se encienden todas las velas y, con la ayuda de adultos, los niños llamados “angelitos” (*hakeri*) sostienen crucifijos e imágenes de santos sobre el lomo del animal. Algunas veces, una mujer todavía le ofrece al animal una taza de chocolate con galletas de animalitos.

Los sacrificios de reses suelen realizarse con un simple cuchillo que se clava en la carótida. Inmediatamente, en pequeños recipientes de toda clase (botes de cerveza, sartenes, jícaras), se recoge la sangre que brota de la herida. Las velas se untan con la sangre del animal aún agonizante, igual que las flechas y jícaras votivas, las piedras de sacrificio *tepari* y demás objetos rituales. En fiestas que se celebran durante la temporada de las lluvias, la sangre también se lleva a las milpas y se unta en algunas matas de maíz.

Después del sacrificio, el animal es desollado y destazado, trabajos que suelen realizarse en un terreno cercano al patio festivo. Los cuernos, la lengua y el corazón son ofrendados en el altar. El cantador recibe una pierna y la lengua como parte de su pago, junto con refrescos y cervezas o algunas botellas de mezcal, tequila u otro tipo de alcohol. Con la sangre y las tripas se prepara moronga (*kwinuri*) y el resto de la carne se usa para hacer “picadillo” y un “caldo” (*itsari*). Los dioses ancestrales solamente consumen la parte más preciosa del animal sacrificado, la sangre que brota de la yugular del animal aún agonizante. El resto se deja generosamente para los “hermanos menores” de los dioses, los seres humanos reunidos en la comida festiva.

Quienes ofrecen los sacrificios y donan los objetos con sangre sacrificial mantienen una relación recíproca con los dioses ancestrales (o personas-topónimos) de quienes se espera que obsequien vida, es decir, salud, fertilidad y lluvia. Primero se invita a los dioses a que vengan de los lugares sagrados del paisaje, que son sus moradas, para asistir a las fiestas que se celebran en los patios y para dialogar con el cantador. En peregrinaciones posteriores a las fiestas, se entregan las ofrendas con la sangre de los animales sacrificados en los lugares sagrados, que son las moradas de las deidades.



Para cada lugar y dios se tendrá por lo menos una vela, una flecha y una jícara. Cada uno de estos objetos llevará unas cuantas gotas de sangre sacrificial. Esta sangre no sólo es un alimento para los dioses, también “hace hablar” a las ofrendas y permite que los dioses escuchen las oraciones. En su regreso de estos sitios, los peregrinos traen “aguas benditas”, líquidos que se “juntan”, posteriormente, en las ceremonias.

Cada fiesta huichola implica una serie de viajes hacia los extremos del mundo que tienen que realizarse antes y después de la celebración de la fiesta. Los intercambios rituales entre los seres humanos y sus antepasados deificados son la razón principal de que las fiestas y peregrinaciones siempre vayan juntas. La fertilidad y la vida dependen de la circulación de líquidos. En caso de que no llueva, una medida de emergencia es transportar agua de una fuente sagrada del desierto hacia el mar y viceversa, ello provoca que las aguas quieran regresar a sus lugares de origen (Lumholtz 1902,2: 94). De manera análoga, puede decirse que el cosmos funciona porque la sangre continúa en circulación. Los seres humanos ofrendan objetos untados con la sangre aún viva de los animales sacrificados moribundos. El agua de la lluvia que los dioses obsequian como contra-don, que, en un principio, no puede ser otra cosa que este mismo líquido vital, obsequiado por los dioses.

## VI. Soñar a la lluvia

Durante la época seca del año (octubre/noviembre-mayo/junio), las actividades rituales se relacionan más que nada con el desierto, región que, por su aridez y su inhospitalidad, proporciona el lugar adecuado para practicar la austeridad, el autosacrificio y la búsqueda de visiones. La preeminencia del oriente se debe a tres razones principales: es ahí donde crece el peyote (*Lophophora williamsii*), el cactus psicotrópico denominado en huichol *hikuri*. También es donde sale el sol en la mañana y donde se observa el nacimiento de las primeras lluvias de la temporada, que llegan desde el Oriente, la dirección del amanecer. Sin duda, la llamada “peregrinación” huichola a *Wirikuta* es de las prácticas más conocidas de este grupo: los jicareros (*xukuri'+kate*) o peyoteros (*hikuritamate*), se dirigen al desierto de *Wirikuta*, en el Oriente, donde recolectan el peyote. Luego, suben al cerro del Amanecer (*Paritek+a o Reu'unari*) en la Sierra de Real de Catorce, que es el lugar donde sale el sol tras vencer a los animales nocturnos y a los monstruos del inframundo.

Durante todo el viaje, los jicareros se someten a prácticas de austeridad y purificación: ayuno, abstención del sueño y confesión. Se alejan de todo que pueda tener que ver con el mar y con la noche. No ingieren sal, se abstienen del sexo extramarital y casi no duermen. Solamente así podrán obtener *nierika*, “el don de ver”, llegar al desierto e ingerir peyote. La idea es que los jicareros buscan el Lugar del Amanecer. Cuando, al inicio de la travesía salen del mundo oscuro abajo en Poniente, el Amanecer todavía no existe. Hasta al final del camino encuentran o, más bien, inventan la luz en el Oriente, porque logran transformarse en peyote.

Un efecto casi inmediato del alucinógeno es que todo se ve más luminoso y brillante. De hecho, lo que define a un peyotero (una persona-peyote) es haber obtenido esta perspectiva, la capacidad de ver como un peyote. Esta perspectiva les permite, por cierto, encontrar peyote. El peyote mismo es un ser que se revela en las visiones de peyote. En la lógica perspectivista (Viveiros de Castro 1998), los peyoteros ven como un peyote y también se visten como uno. Por esto usan sombreros con adornos circulares hechos de plumas blancas de guajolote, un elemento que se identifica con las flores de peyote (*tutu*). Así, al vestirse como peyotes, devienen peyotes.

Los antepasados fueron los primeros en hacer este viaje, en hacer todos estos sacrificios y en probar *hikuri*. La experiencia visionaria permitió que se transformaran en dioses ancestrales. Al reactualizar esta experiencia y obtener *nierika*, los jicareros tienen la oportunidad de convertirse en *mara'akate*, personas iniciadas, médicos tradicionales y especialistas rituales.

Sin embargo, el viaje a *Wirikuta* también se relaciona con el ciclo agrícola. Como saben todos lo que siguen al *blog* de los activistas en defensa de los lugares sagrados, *Wirikuta* también se llama

*Tamatsima Wa Ha*, “el agua de nuestros hermanos mayores”. En la ruta de esta peregrinación se encuentran algunos ojos de agua sumamente sagrados –entre ellos *Tuymayau* y *Tatei Matinieri*, donde los peregrinos realizan una serie de rituales prominentes–. En pleno desierto, los peyoteros también sueñan con la serpiente de la lluvia (la diosa *Nia’ariwame*), que habita en estos ojos de agua. La serpiente de nubes seguirá el camino de regreso de los peregrinos que la llevarán hasta la sierra. De esta manera, cada ciclo ritual agrícola comienza con la búsqueda de visiones en *Wirikuta*. En la gran fiesta de *Hikuri Neixa*, “la danza del Peyote”, o “fiesta del esquite”, que se celebra hacia el final de la temporada de secas, los jicareros realizan una compleja coreografía que expresa el arribo de la serpiente de la lluvia desde el desierto. El puntero de la danza viste un traje de plumas blancas que evoca la serpiente de nubes y porta una vara que es también esta misma deidad. De esta manera, la diosa *Nia’ariwame* aparece tres veces en un mismo ritual.

En la fiesta subsecuente, el ritual de la siembra (*Namawita Neixa*), la diosa vuelve a aparecer, pero ahora como las cinco diosas de la lluvia que corresponden a los rumbos del cosmos (ver la tabla arriba). Los personificadores de las cinco *Nia’ariwamete* bailan y con sus guaraches especiales, que tienen suelas de cuero, apagan el fuego sagrado del gran templo. La temporada de lluvia ha comenzado.

## VII. Conclusiones

Al final de este breve resumen sobre aspectos de *yeiyari*, “el caminar sobre las huellas de los ancestros”, también conocido como “costumbre”, quisiera retomar mi reflexión inicial sobre la producción de diferencia que practican los huicholes. Nada de lo que llamamos “naturaleza” está dado, porque todo lo importante se crea y se inventa en experiencias rituales de sacrificio y visiones. Los dioses ancestrales huicholes existen porque los huicholes practican ritos que dan existencia a los dioses. Sin el viaje a *Wirikuta* no hay dioses huicholes y quedaríamos todos en la costa, en este estado original de las cosas que ni es líquido, ni sólido. En la cultura wixárika la invención y la creación son altamente valoradas. Lo dado no es mejor, ni más relevante que lo creado por el hombre (Wagner 1981). Al contrario. *Wirikuta* es tan especial, no porque es “natural”, sino porque es “artificial”. Cada vez que se le visita, *Wirikuta* vuelve a encontrarse, se vuelve a crear. Lo mismo se puede decir de la lluvia. El mundo respira y las nubes se mueven porque los huicholes hacen que el mundo viva.

Sería sumamente problemático afirmar que todo esto sea una ilusión que la ciencia no pueda comprobar. Nuestro naturalismo es tan sólo una forma posible de entender el mundo. Si pretendemos respetar la autonomía de un pueblo indígena debemos respetar sus teorías sobre el ser y el funcionamiento del mundo. Capaz que podemos aprender algo, pero, sobre todo, no podemos continuar con la reproducción de un discurso donde solamente los individuos que trabajamos en la academia tenemos la autoridad de definir cuál es la naturaleza de las cosas, de los animales y de los humanos.

## VIII. Referencias bibliográficas

- Descola, Philippe (1996): *The Spears of Twilight: Life and Death in the Amazon Jungle*. Traducción de Janet Lloyd. Nueva York: New Press.
- (2010): *La Fabrique des Images*. París: Musée du quai Branly, Somogy Éditions d’Art.
- (2012): *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Furst, Peter T. (1994): “The Maiden who Ground Herself: Myths of the Origin of Maize from the Sierra Madre Occidental, México”, *Latin American Indian Literatures Journal. A Review of American Indian Texts and Studies*, vol. 10 (2), pp. 101-155.
- Goldman, Marcio (2016) “Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías”, *Cuadernos Antropología Social* 44, pp. 27-35.

- Holbraad, Martin, y Morten Axel Pedersen (2017): *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Latour, Bruno (1993): *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Liffman, Paul (2011): *Huichol Territory and the Mexican Nation: Indigenous Ritual, Land Conflict, and Sovereignty Claims*, University of Arizona, Tucson.
- Lira Larios, Regina (2014): *L'alliance entre la Mère Maïs et le Frère Aîné Cerf: action, chant et image dans un rituel wixárika (huichol) du Mexique*, Tesis de doctorado, EHESS, Paris.
- Lumholtz, Carl S. (1902): *Unknown Mexico. A Record of Five Year's Exploration Among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and Among the Tarascos of Michoacan*, 2 vols., Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- Martínez, Isabel (2012): *Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro*, tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Negrín, Juan (1975): *The Huichol Creation of the World. Yarn Tablas by José Benítez Sánchez and Tutukila Carillo*. Sacramento: E. B. Crocker Art Gallery.
- Neurath, Johannes (2002): *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: Universidad de Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- (2011): "Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes", en: *La noción de vida en Mesoamérica*, Johannes Neurath, Perig Pitrou y María del Carmen Valverde (editores), CEM-CEMCA, México, pp. 205-230.
- (2013): *La vida de las imágenes. Arte huichol*, Artes de México, CONACULTA, México.
- (2015): "Shifting Ontologies in Huichol Ritual and Art", *Anthropology and Humanism* 40 (1), pp. 58-70.
- Preuss, Konrad Theodor (1907): "Die Hochzeit des Maises und andere Geschichten der Huichol-Indianer. Reisebericht III von K. Th. Preuss", *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde* 91 (12), Brunswick, pp. 185-193.
- Taylor, Anne Christine, Eduardo Viveiros de Castro, Stéphane Breton, y Michael Houseman (2006): *Qu'est-ce qu'un corps?* Flammarion, París: Musée du Quai Branly.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1992): *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1998): "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism". *Journal of the Royal Anthropological Institute* N.S. 4, pp. 469-488.
- (2002): *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. Sao Paulo: Cosac & Naify.
- Wagner, Roy (1981): *The Invention of Culture*. Chicago: Chicago University Press.

## Capítulo IV

# Tecnologías rituales para enlazar el mundo

Sumario: *I. Introducción. II. Cazar venado. III. Tejer y ensamblar imágenes. IV. Relacionarse con los otros. V. Técnicas de memoria. VI. El mundo es uno. VII. Referencias bibliográficas.*

Regina Lira Larios<sup>19</sup>

### I. Introducción

Los pueblos originarios de México sostienen teorías sobre el funcionamiento del mundo, las prácticas que lo mantienen y la fragilidad latente que lo amenaza, sobre las cuáles hemos puesto mayor atención ante el reconocimiento de los efectos destructivos de la actividad humana sobre los procesos de vida en la tierra y la búsqueda de alternativas para reflexionar ante estos desafíos.

A pesar de que persisten discursos que folklorizan y simplifican este conocimiento a favor de las necesidades de consumo de un público no indígena ávido de imaginarios y esencialismos, la antropología ha indagado diversos caminos para reflexionar sobre las prácticas y teorías a partir de las cuales se establecen las relaciones con aquello que entendemos como naturaleza. Por ejemplo, a través del análisis de los mitos, como el mesoamericano de la lucha cósmica entre las fuerzas solares y oscuras que rigen el universo, que advierte sobre el desorden y el caos que de manera latente amenazan la vida en la tierra y requieren de las acciones rituales humanas para atenuar la fertilidad desenfrenada de los tiempos primigenios. El lenguaje codificado de los mitos ha sido interpretado como un sistema de símbolos que dan cuenta de formas de pensamiento o cosmovisiones indígenas, cuyo armazón en oposiciones binarias ha permitido su transmisión oral por generaciones y refuerzan las identidades colectivas.

Los estudios de las prácticas colectivas como las realizadas durante las fiestas, procesiones y peregrinajes, o lo que los antropólogos llamamos “rituales”, también han ofrecido algunas interpretaciones sobre las relaciones entre religión y naturaleza en torno a los conceptos de sacrificio y territorio. En este caso, el ritual sería la expresión en actos del mito y los actores la personificación de las fuerzas de la naturaleza, cuyas acciones sacrificiales aseguran la reproducción de las relaciones de poder y los derechos sobre el territorio y la cultura, y cumplen una función estabilizadora de la estructura socio-ecológica. Estas prácticas han sido estudiadas a partir de las acciones performativas, orales e iconográficas que distinguen a los rituales de otras formas de acción social, en ellos los problemas humanos son recontextualizados a través de interacciones que implican la negociación o el conflicto, la rivalidad o la complementariedad, y crean la posibilidad para la emergencia de formas de relación novedosas capaces de generar transformaciones sociales y ecológicas.

Las aproximaciones más recientes a las relaciones con la naturaleza se han desplazado del marco explicativo de la cultura para adentrarse en sus dimensiones políticas. Estudios sobre la ecología y la política de los territorios amerindios han ampliado el marco de comprensión del territorio para entenderlo como espacio “de conflicto y de fricción entre modos de existencia con diferentes valores morales y políticos” (Fujigaki 2020, p.8). Esta perspectiva incita a repensar la distinción entre lo natural y lo cultural, y con ello a cuestionar las nociones más asumidas de la “cultura occidental” como la individualidad, la sociedad y la humanidad, al reconsiderar la idea de persona a partir de las relaciones que sostiene, a la sociedad como algo que no está dado, sino que debe ser creada continuamente, y a la

---

<sup>19</sup> Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

humanidad como incluyente de una diversidad de seres, más allá de las fronteras que la sociedad mestiza y eurocéntrica reconoce como “humano”.

Para quienes hemos trabajado en la sierra wixárika y nos ha interesado el estudio de la actividad ritual, los términos para nombrar la complejidad de lo observado y de lo experimentado son un desafío intelectual permanente. Gracias a la paciencia y al diálogo continuo con amigas y amigos, a quienes he conocido a lo largo de los años que llevo visitando distintas comunidades wixaritari, en especial Tuapurie Santa Catarina, he indagado maneras de aproximarme y de reflexionar sobre el conjunto de prácticas y de teorías movilizadas por una forma precisa de hacer, de hablar y de crear en colectivo, del modo en que se aprende y se transmite, que he llegado a entender como una tecnología compleja y poderosa (Lira, 2017).

La tecnología ritual puesta en marcha por los wixaritari comprende una serie de procedimientos técnicos, entre los cuales cazar, tejer y ensamblar, que vinculan en una misma red a seres diferentes que entran en interacción y se transforman mutuamente: mujeres, hombres, niños y ancianos wixaritari, venados, vacas, fuentes de agua, madres-maíz, hermanos mayores-venado, abuelo-fuego, mestizos, ancestros, etcétera. En este texto describiré algunos procesos implicados por esta tecnología ritual que sostiene la unidad del mundo-*kiekari*, que en el lenguaje de los cantos rituales forman parte de un conjunto de técnicas para “enlazar el mundo”. Mediante el trabajo colectivo y coordinado, estos actos forjan la memoria grupal en “un solo corazón” y ponen al descubierto los vínculos conflictivos que unen a seres diferentes y la necesidad de encontrar acuerdos que, aunque inestables, son vitales para sostener el sistema socio-ecológico que sustenta la vida.

## II. Cazar venado

Cuando Konrad Preuss visitó diversas localidades wixaritari a inicios del siglo XX, escribió “¿Cómo explicar el enorme esfuerzo por realizar actos mágicos que, en el fondo, son todos lo mismo, es decir, cacerías de venado?” (1998, p.277). Con esta pregunta, Preuss reconocía una técnica común a diversos ámbitos de la vida capaz de producir transformaciones que llama “actos mágicos”. Preuss fue el primero en interpretar lo que ocurre en el ritual según el modelo astrológico, asoció la cacería de venados a la cacería de las estrellas que cíclicamente se sacrifican al ser devoradas por la serpiente acuática que las lleva a recorrer el mundo de abajo, o inframundo. Entonces comprendió que la técnica con la que se cazan venados, estrellas, pero también peyotes o leños, replica los movimientos del sol en su paso por el inframundo: del poniente al oriente de noche al día, y de sur a norte del solsticio de invierno al de verano.

Además de esta técnica especializada que vincula diversos ámbitos de la actividad sociocósmica, la cacería es una actividad en la que se plantean los problemas de la existencia humana, la relación entre la depredación y la reciprocidad de la que depende el sustento, donde se propicia un espacio de reflexión y de transmisión sobre los principios éticos y morales del comportamiento humano. Requiere de relaciones estables y de solidaridad entre miembros de una familia extendida para conformar el grupo de hombres cazadores: desde los pequeños que participan para aprender, los jóvenes en proceso de aprendizaje y los de más experiencia, que orientan a los demás. No es sólo un trabajo masculino, sino que requiere de la colaboración de las mujeres de la familia. Antes de salir, el cantador limpia a los cazadores y sus esposas, quienes se comprometen a un comportamiento cuidadoso sin transgresiones sexuales, se respetan los ayunos y reglas de alimentación, que son parte de los sacrificios que colectivamente realizan en busca del éxito. Los instrumentos de caza también son sometidos a un tratamiento ritual y, como parte de un mismo colectivo, el grupo emprenderá el viaje tras solicitar el permiso a su autoridad local y a la municipal, en busca del venado de cola blanca que merodea los bosques meridionales de la Sierra Madre Occidental. En ocasiones, estos permisos no son respetados y sus objetos de caza violentados, comprometiendo el trabajo sociocósmico implicado.

Cantos previos, durante y posteriores a la cacería, son necesarios para solicitar permiso y negociar con las madres y padres de los venados y el abuelo fuego, el guía de la cacería en el mundo de los ancestros, a los que además se ofrecerán una serie de ofrendas y de agua proveniente de manantiales como parte de un sistema de intercambios que busca persuadirles de sacrificar a un hijo o hija venada. Estos actos preparatorios modifican o alteran las identidades cotidianas de los hombres que asumen una nueva posición ante el grupo familiar, y desde entonces son nombrados como los primeros cazadores registrados por la historia wixárika. Los dirigentes asumirán las identidades de los cazadores más astutos, como el jaguar, el lobo, el lince y el puma, asociados a su vez a los rumbos del universo.

Juntos emprenderán la búsqueda, coordinados en un eje de sur a norte, y de poniente a oriente, hasta atrapar la presa, proceso que puede tomar hasta varios días. Se dice que un buen cazador es reconocido por el venado que lo ve como su hermano, y se le entrega voluntariamente, se refuerza su corazón-*iyari* con el aliento de vida, *kipuri*, de su presa. Para ayudarme a comprender las implicaciones de su trabajo, Luis, un cazador, me compartió que el éxito depende de un dominio de sí, de pensamientos positivos y sin envidias, “Es como una meditación, si tu corazón está enredado, no logras nada”. Cazar venado es un acto de sumo prestigio, un acto que lo une a la tradición de sus antepasados y lo inicia al proceso de conocimiento colectivo que le implican responsabilidades a lo largo de un ciclo agrícola. Estas obligaciones, desempeñadas durante varias semanas, afectarán con mayor intensidad quién es, los contornos entre su identidad ordinaria, la del cazador y la de la presa se empalman. Del venado cazado, serán cuidadosamente extraídas y destazadas sus partes más valoradas: su corazón, su hígado, su lengua, sus huesos, su piel, su carne, su sangre conservada en sus intestinos, su rostro y cornamenta, su cola blanca.

La cacería es un acto poderoso que detona una tecnología transformadora. Cada uno de los objetos, desde las herramientas de caza hasta los órganos de la presa, son parte del hermano mayor venado y son catalizadores del proceso de transformación que conllevará al crecimiento de la milpa: las trampas y rifles se depositan en el altar familiar y son sometidos a un tratamiento ritual con el conjunto de las ofrendas, las cornamentas son tomadas por el cantador o *mara'akame* que las llama “mi rostro” (*nenierika*) y le permitirán ser reconocido por los ancestros deificados en los cantos y rituales subsecuentes, la sangre es untada en todas las ofrendas para “firmarlas” y fertiliza la tierra del coamil, su carne preparada en caldo y distribuido a cada uno de los miembros del grupo familiar. Es la primera etapa del ciclo ritual que puede variar entre varios días hasta meses, si se trata de una ceremonia familiar o comunal, por lo que, sin venado no hay maíz. A partir de entonces, el conjunto de hombres es nombrado *Tamatsima*, Nuestros Hermanos Mayores.

Desde la perspectiva del trabajo grupal entre mujeres que permaneció en el templo familiar, sus formas de hacer también implican actos transformadores de sus identidades y de las relaciones que estas habilitan. Desde sus casas, sus pensamientos, resguardo, ayunos y actos cotidianos, contribuyen al trabajo de cacería. El éxito depende de un trabajo coordinado, tanto al interior de cada grupo como del conjunto. Cuando los hombres regresan de la cacería, ellas, como Nuestras Madres de la lluvia y la noche, *Tateteima*, reciben al animal desmembrado en su manto, un gesto que demuestra el cuidado que se le dedica a un pariente engendrado. Mientras los hombres se dedican a la quema de los coamiles, ellas, como Nuestras Madres Maíz, *Tatei Niwetsika*, los reciben cada atardecer en el templo. Ellas preparan cada día los alimentos, los tamales, las gorditas, los frijoles, el atole, para sostener a sus maridos, padres e hijos, y ofrecerles a las y los antepasados en el templo familiar o comunal al caer el sol. Son las responsables de realizar actos cotidianos cada atardecer durante los días de preparación de los coamiles, portan en su manto a la madre del maíz, la *teiyari*, al interior de las jícaras-ancestros heredadas por generaciones pasadas, en recorridos que van entre el altar al interior del templo, al pozo ritual al centro del patio y el fuego al poniente, asociados con el mundo de abajo, el de en medio y el de arriba, también acompañan al sol en su tránsito de la noche al día. Después de la cacería y de la preparación de los coamiles, que ha implicado un trabajo separado del grupo de hombres y del de mujeres, se inicia la fiesta que implica al conjunto.

### III. Tejer y ensamblar imágenes

Como la cacería entre los hombres, tejer es una técnica femenina que las inicia en un proceso de aprendizaje que produce transformaciones poderosas al vincular la creación de imágenes con la fertilidad y la procreación. Según un mito documentado por S. Schaeffer entre mujeres tejedoras de la comunidad de Tatei kie:

Takutsi puso todos sus pensamientos y todo su conocimiento en la rueca. Hilar es como acordarse de lo que pasó antes, de la historia y del costumbre. En la rueca, todo su conocimiento gira alrededor del mundo. Cuando Takutsi hila, hila sus pensamientos para hacer dibujos para la gente, para que podamos vivir, para que podamos tener la vida. (...) La rueca hace que el mundo gire y que podamos hacer platos y cosas en cerámica. La rueca es el mundo que gira. La rueca es como el rayo que hace la lluvia. Takutsi hizo la rueca, y cuando hilamos, es como dar la vida. (2003, p.145)

Como la antepasada Takutsi Nakawé, que hila y gira la rueca para que el mundo se mantenga en movimiento, las mujeres wixaritari también crean imágenes que hacen el mundo, tejen el poniente, el centro y el oriente en sus recorridos por el espacio ceremonial, pintan las ofrendas con sangre sacrificial, modelan venados y trampas de cacería con masa de maíz, con chaquiras y cera de Campeche al interior de las jícaras votivas, o con diseños bordados o tejidos en las ropas y morrales que todos portan. Como Madres de la lluvia y la noche, las prácticas creativas femeninas las posicionan frente a la alteridad masculina como creadoras de vida, una técnica que transmiten a través de una manera de vivir su cuerpo en movimiento.

La confección y tratamiento dado a los artefactos en las fiestas familiares y comunales captura la imaginación tanto por su belleza como por su constante manipulación en los patios ceremoniales. Hacer imágenes no es sólo un trabajo estético, sino que, como me han explicado algunas mujeres, hay que hacerlo bien para que se vea bien. Es decir, la imagen debe estar bien hecha para que sea vista y reconocida por la o el ancestro a la que es destinada. Este cuidado al hacer es indicador de si una persona “tiene corazón” o *iyari*, concepto que remite tanto al órgano vital como a la habilidad de una persona para recordar, según me explicó un cantador.

En cada ciclo ceremonial, así como en cada fiesta dentro del ciclo agrícola, hombres, mujeres y antepasados coproducen lo que a simple vista llamamos ofrendas u objetos rituales, pero que, entendidos en el seno de las relaciones que los engendran a base del trabajo colectivo, son más que eso. En mi caso, poner atención sobre este tratamiento especial me llevó a entender que los objetos rituales son el núcleo en torno al cual se organizan las secuencias de acciones entre hombres, mujeres y el conjunto familiar. La fiesta inicia con su fabricación al atardecer, prosigue con su manipulación entre el altar ubicado al interior del templo familiar (Este), el pozo en el patio (Centro) y junto al fuego (Oeste) en el curso de la madrugada, y culmina con su ensamblado al amanecer y al medio día para finalmente ser desagregados y entregados a cada sitio sagrado-ancestro en las semanas subsecuentes.

En el curso de su fabricación y manipulación tienen la capacidad de afectar a sus creadores, al establecer procesos de identificación con las madres y los ancestros a quienes son destinadas: las mujeres que fabrican las jícaras son también llamadas Nuestras Madres de la lluvia y la noche, *Tateteima*, los hombres que fabrican las flechas son también Nuestros Hermanos Mayores, *Tamtasima*, es decir, los artefactos son los dispositivos catalizadores de estas transformaciones que hacen que identidades diferentes se empalmen. Como lo ha expresado Johannes Neurath (2013), la dinámica ritual crea una serie de situaciones ambivalentes de modo que los papeles de donador y recipiente de ofrendas se confunden, así como lo hacen los roles del cazador y su presa, del sacrificador y la víctima del sacrificio.

Durante los rituales agrícolas que se desenvuelven en torno a la Madre Maíz *Tatei Niwetsika*, hay momentos clave del curso solar que son especialmente conmovedores. En ellos la imagen de la Madre Maíz es restituida y hecha visible en el patio ceremonial y provoca muchas lágrimas entre las y

los involucrados. Por ejemplo, al amanecer, en el centro del patio, sobre el pozo ritual que vincula el mundo de arriba con el de abajo, el cuerpo de la vaca sacrificada se extiende como un campo fértil, sobre ella se colocan las ofrendas mientras de su cuello degollado gotea la sangre que alimenta la tierra y de su cuerpo-tierra se coloca, erguida, una mazorca de maíz. Al medio día, en el mismo centro del patio, una mujer sentada, con las ofrendas colocadas sobre su cabeza es iluminada por las velas prendidas cuya luz parece expandirse hasta el sol de mediodía. Ambas imágenes recrean diferentes etapas en el proceso de crecimiento del maíz, uno de los grandes temas gráficos más representados en el arte wixárika de tablas de estambre y también del arte mesoamericano. La niña-jícara en nacimiento, la Madre Milpa Joven en crecimiento, la Madre Águila y la Virgen de Guadalupe que está en el cielo, son aspectos de Nuestra Madre Maíz *Tatei Niwetsika*, la que es dadora de vida, la que sacrifica a su hijo venado, la que porta una falda de estrellas, la que es maíz, virgen y mexicana. En su creación se actualiza una memoria colectiva: la de una vida de sacrificios continuos. Mediante la técnica del ensamblado, estos momentos fugaces crean una fusión de espacios-tiempo en el que los wixaritari y sus ancestros coexisten en un “solo corazón”.

Este espacio compartido a través de formas de hacer, hablar y crear, se traduce en los cantos rituales con la expresión “un solo corazón”. En la traducción de Stacy Schaeffer, corazón *'iyari*, designa una memoria compartida que reside en el corazón. Más para adquirir esta memoria, que remite tanto al pensamiento como al entendimiento, se debe tener un “corazón límpido”, como lo ha escrito Juan Negrín en el caso de la producción artística (1985, p.35). Así se crea la experiencia de la totalidad, que es irremediamente efímera, al unirse en un solo corazón-memoria, *ta'iyari*. A esto se le llama el costumbre, o *tayeiyari*, “nuestro andar”, según se le nombra en wixárika, y es sólo al caminar y hacer la fiesta que se aprende y se transmite. Hacer las cosas, es hacer memoria y recordar juntos. Así me lo intentó explicar un joven participante, “¿Cómo ves el costumbre de los huicholes? Tenemos que usar mucho la cabeza y ver cómo vamos a acordarnos. Hay que memorizar y memorizar. Entonces ya hacemos la fiesta, y ya está”.

#### IV. Relacionarse con los otros

Cazar venado, sembrar maíz y crear imágenes son labores que no pueden lograrse sin redes sociales estables. Cada una de las fases implicadas para su realización exitosa depende del trabajo coordinado entre mujeres, hombres y el conjunto. Así se aprende el comportamiento ideal masculino y femenino, y se transmite de grandes a pequeños. De las diferencias sexuales y de las diferentes jerarquías que cada uno ocupa en el proceso ritual se funda la necesidad de su colaboración y complementariedad. El trabajo que cimienta el sustento de la vida y el culto a los ancestros, venerado y renovado en cada templo familiar durante la temporada de secas y de lluvias, implica el establecimiento de acuerdos entre miembros de una misma familia, así como entre estos y los ancestros mediante una serie de intercambios que conllevan el sostenimiento de una red de seres vivos: los venados, las fuentes de agua, las vacas, los cinco colores de maíz, así como todos los materiales con los que fabrican las ofrendas, desde las jícaras, las flechas, y los demás artefactos rituales.

La diferencia sexual no es la única distinción de la que depende el trabajo ritual. Durante la fiesta, la colaboración y complementariedad entre el trabajo femenino y el masculino produce una nueva transformación. Esta será fundamental para alcanzar una nueva fase en el proceso de transformación que involucra a la totalidad de participantes. Se trata del tratamiento ritual y sacrificio de una vaca (o toro) al amanecer de la fiesta, acción que orienta la dinámica colectiva de la fiesta y se asocia al sacrificio del sol que en los mitos es devorado por la serpiente acuática y nocturna. Este proceso es recreado a través de desplazamientos en el patio ceremonial encabezados por el grupo de mujeres que conducen a un hombre joven encargado de realizar el sacrificio, en el curso de la noche. El sacrificio realizado al alba es el acto transformador por excelencia. De la sangre extraída de la



víctima, así como de su corazón, hígado, lengua, y cuernos, se alcanzará la última etapa en la producción colectiva de sustancias que alimentan y fertilizan la tierra para la siembra de maíz.

Según el lenguaje poético y complejo de los cantos rituales, la víctima sacrificial es una entidad de naturaleza enigmática y ambivalente. En un canto de la comunidad de Tuapurie, a la víctima se le nombra *xuturi* o flor y se le atribuyen cualidades infantiles en proceso de crecimiento, hasta identificarse con el sol, Nuestro Padre *Takaïye*. En cantos documentados por Denis Lemasitre (2004) en la comunidad de Tatei kie, la víctima a veces es nombrada *teiwari* (vecino o mestizo) y asociada a Jesucristo. Su comportamiento ambivalente puede ser tanto benéfico, al brindar su fuerza para el crecimiento de la vida, el maíz, como dañino, al provocar enfermedades y sequía que amenazan la salud y la vida en la tierra. En la narrativa mitológica, según lo ha escrito Rafael López de la Torre:

Poco antes de arrojar a la hoguera [el niño] se dirigió a los presentes y les advirtió que no miraran al horno porque podrían contaminarse y enfermarse. (...) En ese momento el niño se hundió bajo la tierra y muchos de los presentes lo recibieron en ese tiempo del misterio. Tamatsi Xautarika cambió su nombre por el de Takaïye, que significa “nacimiento del gran poder”, e infiltró en su ser a sus guardianes permanentes y les dio indicaciones para retornar a este “Tiempo del Misterio” en sus procesiones y peregrinaciones (López de la Torre 2006, p. 24-25).

Sin el calor y la luz solar no habría vida en la tierra, de las acciones rituales humanas, esta fuerza puede ser hasta cierto punto controlada para propiciar su acción benéfica y atenuar la destructora, siempre latente.

Los especialistas rituales, como el *mara'akame* entre los wixaritari, son aquellos sobre los que recae la responsabilidad de ordenar, negociar y atenuar los conflictos que pueden desencadenarse entre seres diferentes. La naturaleza ambivalente del sol, que puede ser tanto un padre poderoso como un mestizo destructor, es uno, entre otros ancestros, que dan cuenta de las tensiones latentes que forman parte de la existencia humana. Entre la diversidad de otros que el ritual y la mitología ponen en escena, se encuentran las deidades con las que se establecen relaciones de parentesco por alianza y se remiten a ámbitos como la ganadería y la música. Los wixaritari reconocen la importancia de establecer alianzas y acuerdos con estas entidades poderosas a las que se le identifican personalidades volubles, engañosas, ambiguas, semejantes al comportamiento de los *teiwarixi*, vecinos o mestizos, con quienes pueden tenerse relaciones conflictivas. El Hermano Viento Azul (o Vecino Azul), *Tamatsi Teiwari Yuavi*, se identifica también a Cristo y al sol nocturno que, como Johannes Neurath (2013) ha escrito, representa el estereotipo indígena del colonizador amenazante, imprevisible y déspota, pero que también tiene el poder de transmitir conocimientos del ámbito oscuro ligados al mundo de abajo, o también transmite el lenguaje de la música. Este personaje, tiene su equivalente en otras deidades veneradas en el Gran Nayar. Entre los náayarite, Sautari se hace presente durante la Semana Santa bajo la figura de cera del Nazareno, que como escribió Jesús Jáuregui (2003, p. 264) porta un sombrero de ala ancha como un sombrero de charro, con bigote y larga barba, un sable plateado y un falo “descomunal”. Entre los o'dam, Antonio Reyes (2019) ha escrito también sobre entidades poderosas y exigentes, desde los santos hasta fuerzas de la naturaleza, como el viento, con quienes también se mantienen relaciones de parentesco por alianza vinculados a ámbitos como la ganadería, la escuela y el narcotráfico. Entablar intercambios rituales con ellos implica compromisos que, de no cumplirse, pueden traer calamidades que se extienden a la persona o la familia. Estos intercambios hacen posible su “domesticación” y cierto control sobre sus imágenes confinadas a espacios, como los templos católicos.

Tras esta complejidad se devela un modo de conocimiento que reconoce que las relaciones entre diferentes, requieren de alianzas. Diferencias entre hombres y mujeres, entre humanos y ancestros, entre huicholes y mestizos, entre humanos, animales y fuerzas de la naturaleza, crean dinámicas que están lejos de desenvolverse en un estado armónico, sino que pueden implicar rivalidad, conflicto, violencia o destrucción. Por lo tanto, en encontrar acuerdos y trabajar en conjunto como una

red extendida de parentesco, pese a la inestabilidad de estos acuerdos, subyace una ética y una moralidad necesarias para el sostenimiento de la vida.

## V. Técnicas de memoria

La técnica social del enlazado es compartida entre las sociedades del Gran Nayar. Entre los mexicaneros de Durango, Neyra Alvarado (2012) ha escrito sobre el trabajo de entrelazar territorio, linaje, miembros de la comunidad, patrimonio y ancestros a través de acciones rituales que “los atan”, o en náhuatl, *titaĩlpi*, “nos atamos”. Al nacer, una persona se ata con un hilo blanco de algodón a una cueva, y al morir, se troza con un hilo negro que se corta y se quema durante la corrida del alma del difunto. Atarse, enredarse, trozarse y desenredarse, son técnicas para protegerse del peligro y unirse a los ancestros, para forjar vínculos y conectar dimensiones espacio-temporales.

Entre los wixaritari, también hay figuras que, mediante la técnica del tejido, crean asociaciones entre diferentes escalas espaciales y temporales. Una de las imágenes que representa gráficamente el territorio es el quincune, bien conocida en el arte wixárika y también náayari (Jáuregui, 2003). Su forma romboide es entretejida al centro, cada una de sus puntas se asocia a un rumbo cardinal. También remite al ojo de dios o *tsikiri*, un artefacto fabricado durante la Danza de Nuestras Madres en la que participan niñas y niños identificados a los maíces tiernos de octubre. Esta figura es también un cosmograma y una técnica de memoria. Sus extremos evocan los lugares en los que la mitología registra los eventos que dieron forma al mundo: al poniente la Waxiewe, el islote en la costa de San Blas, de donde emergieron nuestras madres y nuestros ancestros, Xapawilleme, al sur las lagunas de Chapala y Magdalena (hoy desecada), en Jalisco, donde nació el árbol del chalate y se desataron las aguas del gran diluvio, al norte Hauxamanaka, en las montañas de Durango, donde ancló la canoa del hermano mayor Watakame tras el diluvio, al oriente Re'unar, en la cima del cerro del Quemado, en el desierto del altiplano potosino, donde el padre sol subió al cielo, y Te'akata, el centro del territorio wixárika y lugar de nacimiento del fuego, nuestro abuelo. Según la técnica para unir o entrelazar sus extremos, puede implicar tanto un movimiento en sentido levógiro y concéntrico, a manera de un espiral y semejante a los recorridos trazados en el patio ceremonial durante las danzas y procesiones, o al unir los extremos en forma de cruz, como los movimientos que replican el sol según la técnica de cacería. Estos diseños también los reconocemos en las pinturas faciales que los peregrinos portan en su regreso de Wirikuta.

Con su voz, el *mara'akame* recorrerá los hilos del quincune que lo conducen por esta vasta geografía ritual. La técnica que une un nudo con otro es también una técnica terapéutica, ya sea para diagnosticar el origen de una enfermedad y negociar su curación, despedir el alma de un difunto, o solicitar buenas lluvias y fertilidad para la milpa, el ganado y la familia. Sentado en su equipal, frente al fuego, mirando el oriente, emprende el vuelo de su canto, su voz será desplegada como una bocina con el eco de sus segunderos y la melodía de la guitarra y el violín que lo acompañan, a la que progresivamente se unirán los demás presentes, pues como él dice, “no puedo solo”. En el mundo cantado, el *mara'akame* se desplaza con la agilidad de un venado hacia el norte, el sur, al poniente y al oriente, pero también emprenderá el vuelo como un águila hacia la derecha, a la izquierda, hacia atrás y hacia delante, y también hacia arriba y hacia abajo. Entonces no son los límites del mundo wixárika más conocidos los que contienen el espacio desplegada en el canto. El poniente no es sólo un islote, sino *Haramaratsie*, el mar, el templo del origen, el lugar de abajo, húmedo, de la noche y de la oscuridad, “el tiempo de los misterios” como le llama Rafael de la Torre (2006), del que nacen Nuestras Madres. El oriente no sólo remite a la cima del cerro donde nació el sol, sino a Wirikuta, el lugar de arriba, del día y de la luz radiante que devela el rostro de Nuestros Ancestros, pintado de rojo cuando nació el sol y subió en lo alto del Cerro del Amanecer.

El canto recuerda y recrea la forma primigenia del mundo. Ahí, donde ahora está una laguna desecada desde hace 50 años por una fábrica, el canto recuerda un lugar frondoso del que nace el árbol del chalate. En los manantiales del desierto que ahora son remanentes frágiles de un antiguo sistema de acuíferos, el canto hace ver el lugar de las flores, el nacimiento de la vida, que resguarda la entrada

a Wirikuta. También estos sitios albergan la historia de los antepasados y de sus vecinos. Al poniente, rumbo al mar, se visita el sol de occidente, antiguo centro religioso de toda la Sierra del Nayar, donde residía el antiguo gobernante cora (o náyeri), el tonati o Nayarit, y la cueva de Kiewimuka, madre de los venados y madre sacrificadora de su hijo en la hoguera. Estas veredas andadas con la palabra hilan el mundo (Lemaistre, 2003), enlazan en una *nana* o enredadera a las hogueras de los templos familiares de los *xirikite*, los templos comunales *tukipa* y los centenares de sitios de los ancestros-topónimos (Liffman, 2011). Al andar estos caminos se recuerdan y recrean las hazañas de los antepasados que dieron forma al mundo tal y como lo conocemos cuando quedaron congelados en forma de manantiales, lagunas, montañas, cactáceas, cuevas, rocas o peñascos, formas del paisaje que albergan su *íyari*, corazón-memoria. La enredadera, fortalecida durante los caminos y peregrinajes, las sustancias unguadas y rociadas, los artefactos intercambiados y las acciones poderosas como los sacrificios y las imágenes colectivas, hacen posible que lo que sucede en alguno de estos puntos sea replicado en los otros, donde se vinculan múltiples espacios-tiempos. Más a pesar de los esfuerzos de los wixaritari por fortalecer el *íyari* de los ancestros-topónimos, estos frágiles ecosistemas están bajo amenaza constante: las presas hidroeléctricas en tierra náayeri, la extracción de los minerales por las empresas transnacionales en Wirikuta, las concesiones turísticas en la costa nayarita, la tala indiscriminada de bosques, los proyectos carreteros, el despojo e invasión de tierras comunales... que continuamente crean la necesidad de extender las redes de colaboración y de alianza para su protección (Lira 2018).

En wixárika, *kiekari*, traducido por lingüistas y etnólogos como “casa”, “pueblo”, “territorio” y “mundo” engloba en sí formas de ver, de hacer, de mantener y de experimentar. Paul Liffman (2011) ha indagado sobre la red de significaciones de esta teoría indisoluble de las prácticas que traduce como “rancheridad”, “territorialidad” o como un “ecosistema cosmológico”. Visto desde la tecnología ritual, el *kiekari*, no es algo dado, sino que debe ser engendrado con sacrificios continuos, mediante una serie de técnicas de cacería, tejido, hilado, ensamblado que implican acuerdos y negociaciones entre seres diferentes. Mantenerlo unido o enlazado es producto de este esfuerzo colectivo, pues la unión no es el estado ordinario de las cosas, sino algo que se aprende, que se busca, que se trabaja. Llegar a ver su forma unida en su estado de completud, es producto también de la búsqueda de visión o *nierika*, que como lo escribió Olivia Kindl (2007) según su trabajo en San Andrés Cohamiata, el concepto de *nierika* (del verbo *nieriya*), es un modo de conocer, de comprender la totalidad.

## VI. El mundo es uno

Como me explicó mi sabio amigo Antonio, de la comunidad de Tuapurie, “el mundo es uno, aunque lo percibamos como dividido o en partes: en montañas, ríos, nubes y así”. Cazar, tejer, ensamblar, cantar, son algunas de las técnicas con las que los wixaritari lo mantienen como uno.

Lo que he querido resaltar es que estas prácticas, además de movilizar sentidos estéticos o simbólicos, constituyen modos de hacer, estar y andar que ponen al descubierto las fricciones y tensiones, trágicas y dolorosas que vinculan a los seres diferentes que componemos el mundo, relaciones que los wixaritari piensan e integran al trabajo ritual. Conforme cada ciclo ritual se desenvuelve, las diferencias que las interacciones rituales ponen en evidencia, se multiplican y se intensifican: hombres y mujeres, niños y ancianos, wixaritari y *teiwarixi* (“vecinos”, “mestizos”), humanos y antepasados, humanos y animales, plantas, cuerpos celestes, pero también, cazadores y presas, madres e hijos, sacrificadores y víctimas. De los actos rituales, la creación de artefactos y la circulación de sustancias, las posiciones de los unos ante los otros son transformadas, afectándose los unos a los otros y se trastocan los referentes más esenciales de la identidad y la humanidad que comparten. En esta nueva configuración dada por el contexto ritual se crea conjuntamente un espacio de reflexión y un tipo de lenguaje en el que las diferencias son superadas y renombradas, se enlazan personas-maíz, personas-venado, personas-cerros, personas-manantiales, personas-mestizos, personas-sol, etcétera, en una red familiar o gran tejido, pese a las diferencias éticas, ontológicas y políticas que los distingue. La tecnología poderosa que mantiene esta red sociocósmica tiene la

capacidad de hacer el mundo-*kiekari* como un solo corazón- '*iyari*, aunque sea de manera fugaz y efímera. Entonces, el *mara'akame* enunciará en su canto: *kiekari m'apai retiwí* (el mundo así se enlazó).

Reconocer la complejidad y sacrificio implicados por las tecnologías rituales que enlazan y sostienen el mundo-*kiekari* wixarika como uno, provoca a reflexionar sobre los sistemas tecnológicos que nuestras acciones humanas activan, cuyas afectaciones sobre los procesos de vida en la tierra pintan un futuro cada vez más incierto y preocupante. Los sacrificios extraordinarios que dedican los wixaritari, secas, tras lluvias, tras secas, no sólo expresan o evocan cosmovisiones ancestrales, sino que tienen efectos reales sobre la vida presente y futura de todos los seres que cohabitamos el mundo. Dejar de andar el costumbre, es dejar de trabajar en colectivo y volcarse hacia la individualidad, es olvidar y descuidar la red de seres vivos que mantiene el sistema socio-ecológico que para los wixaritari sostiene la vida, desde el mar, los manantiales y bosques de la sierra, hasta el desierto. Olvidar es descuidar. Entonces los efectos destructores predominarían: desecamiento de manantiales, desertificación, pérdida de especies, tala indiscriminada de bosques, inundaciones ...

## VII. Referencias bibliográficas

- Alvarado N. (2012), "Los hilos de la vida. Concepción espacio-temporal en rituales del norte de México", en *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles* (A. Gutiérrez del Ángel ed.), San Luis Potosí: El Colegio de San Luis/El Colegio de la Frontera Norte, p.159-176.
- Fujigaki A. (2020), "Camino rarámuri para sostener o acabar el mundo. Teoría etnográfica, cambio climático y Antropoceno", *Mana*, 26 (1), 1-35.
- Jáuregui, J., "El *cha'anaka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el *tamoancan* de los mexicanos", en *Flechadores de estrellas* (J. Jáuregui y J. Neurath eds.), Mexico: INAH, Universidad de Guadalajara, p.251-285.
- Kindl, O. (2007), *Le nierika des Huichol: un «art de voir»*, tesis de doctorado en etnología, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Paris.
- Lemaistre, D. (2003), *Le chamane et son chant*, Paris: L'Harmattan.
- Liffman P. (2011), *Huichol territory and the Mexican nation. Indigenous ritual, land conflict and sovereignty claims*, Tucson: University of Arizona Press.
- Lira R. (2017), "Nuestra Madre Milpa Joven: una imagen de la totalidad efímera en un ritual wixárika", *Journal de la Société des Américanistes*, 103 (1):151-178.
- López de la Torre, R. (2006), *El respeto a la naturaleza, legado de los antepasados Wixarika*, Guadalajara: Amaroma Editores.
- Negrín, J. (1985), *Acercamiento histórico y subjetivo al huichol*, Guadalajara: EDUG/Universidad de Guadalajara.
- Neurath, J. (2013), *La vida de las imágenes. Arte huichol*, México: Artes de México.
- Preuss, K. (1998 [1908]), "Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental", en *Fiesta Literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss* (J. Neurath y J. Jáuregui eds.), México: INI – CEMCA, pp. 213-233.
- Reyes, A. (2019), "La visión y la creación de imágenes entre los tepehuanes del sur", en *Culturas visuales indígenas y las prácticas estéticas en las Américas desde la antigüedad hasta el presente* (S. Savkic ed.), Berlín: Iberoamerikanisches Institut, p.329-346.
- Schaeffer, S. (2003), "El telar como objeto de poder sagrado en la cultura huichola "en *Flechadores de estrellas* (J. Jáuregui y J. Neurath eds.), Mexico: INAH, Universidad de Guadalajara, p.143-160.

## Capítulo V

# El derecho a una educación propia: reflexiones jurídicas para establecer un marco normativo que garantice la pervivencia del pueblo wixárika

Sumario: *I. Introducción. II. México, un Estado multicultural. III. Otra forma de enseñar y aprender; la educación propia IV. Ejes centrales de la educación propia del pueblo wixárika. V. El derecho a la identidad indígena, eje principal en la educación propia. VI. Propuesta de marco legislativo para el reconocimiento y protección constitucional del derecho a la educación propia en Jalisco. VII. Conclusiones. VIII. Referencias bibliográficas.*

Etsiérame (Delfino) Díaz Carrillo<sup>20</sup>

### I. Introducción

México tiene un importante número de pueblos originarios, en su mayoría en aislamiento involuntario. Los wixaritari, en su unidad cultural, constituyen sólo una expresión de la pluriculturalidad del país. Este pueblo habita en el oeste central de México, en la Sierra Madre Occidental, particularmente en las colindancias de Jalisco, Nayarit, Durango y partes de Zacatecas.

El pueblo wixárika ha experimentado distintas transformaciones importantes, es decir, ha tenido distintos procesos históricos que han configurado su realidad actual, donde la participación del Estado mexicano ha estado presente a través de distintos programas y políticas públicas que se han desarrollado en sus territorios desde su instauración. Uno de los programas del Estado que más ha transformado la realidad sociocultural de los integrantes de pueblos wixárika es sin duda el del programa educativo destinado a esta población, punto central que se abordará para reflexionar en torno a la educación impartida en las comunidades wixaritari de Jalisco.

Desde años recientes los pueblos originarios del país han puesto sobre la mesa el interés de diseñar y desarrollar sus propios contenidos educativos. Una de las propuestas educativas más interesantes resulta ser la que han promovido integrantes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)<sup>21</sup>, desde la Selva Lacandona, en Chiapas. Tal como Baronnet (2009) lo describe “han venido surgiendo desde 1997 cientos de escuelas autónomas zapatistas que funcionan paralelamente o reemplazando a las escuelas de los maestros oficiales” (p.1) Se trata de escuelas que promueven la realidad regional de estos pueblos originarios, la identidad propia, la lengua, su filosofía; y que reconocen, promueven y garantizan las transferencias continuas de las herencias culturales de sus

---

<sup>20</sup>Cuenta con el título de Experto en Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Cooperación Internacional por la Universidad Carlos III de Madrid, España. Cursó la licenciatura en Antropología en el Centro Universitario del Norte (CuNORTE) de la Universidad de Guadalajara. Es integrante del pueblo wixárika. Actualmente es el responsable del Grupo de Trabajo Especializado en la Agenda de Derechos de Pueblos Originarios y Comunidades Indígenas de la Comisión Estatal de Derechos Humanos Jalisco. Correo electrónico: delfino.17\_89@hotmail.com.

<sup>21</sup> Desde el levantamiento zapatista, este grupo sigue impulsando fuertes propuestas de transformaciones sociales, que la mayoría de las veces resultan contrarias a las previstas en los proyectos nacionales de las distintas administraciones (Baronnet, 2009).

antepasados en toda su dimensión. Otra de las propuestas que más se ha promovido recientemente en los territorios indígenas es la construcción de un modelo educativo que implique la convivencia de dos culturas, la mestiza -o criolla- y la de algún pueblo originario, aunque en nuestro periodo actual la educación en las comunidades indígenas se configure, generalmente, desde la implementación de la “educación indígena”.

En México, la discusión académica sobre una educación “desde adentro” o una “educación propia” resulta todavía un tema poco explorado, pues, al parecer, la implementación de una educación que promueva los saberes y valores propios sería un elemento que podría dar pie a la materialización del derecho a la autonomía de los pueblos originarios, y esto no es algo que el Estado esté dispuesto a propiciar. En su lugar se ha discutido por mucho tiempo respecto a la educación indígena y, posteriormente, sobre la educación intercultural. Uno de los factores por los que no ha existido un debate amplio sobre la implementación de otras propuestas educativas con mayor pertinencia cultural responde a la dinámica política y al objetivo del proyecto nacional en los que se han fundado los pilares del México actual, la homogenización nacional.

La ausencia del debate sobre este y otros temas, evidencia la falta del diálogo y de voluntad política por parte del Estado para solventar los compromisos en el ámbito de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas, generados a partir de la firma o ratificación de convenciones y declaraciones de nivel internacional.

En el caso del pueblo wixárika han surgido propuestas educativas propias de las comunidades, tal es el caso de las escuelas interculturales -o escuelas interculturales bilingües- existentes en las comunidades indígenas que se dispersan en Nayarit, Durango y Jalisco, principalmente, proyectos que se han mantenido funcionales hasta hoy. En el proceso de construcción de estas nuevas propuestas educativas los precursores y las precursoras tuvieron que delinear el sistema educativo que más armonizara en los territorios indígenas, lo que ya en sí es un tema muy relevante, pues se expresa el interés de adaptar la educación a la realidad local para fortalecer y garantizar la transferencia continua de los elementos constitutivos de esta cultura milenaria.

Los integrantes del pueblo wixárika, y algunos otros actores, proponen un cambio de paradigma en la forma de educar a la población originaria, mediante una transformación de fondo en el sistema educativo, aun cuando se puede constatar que los modelos que recientemente se han propuesto -el intercultural y el intercultural bilingüe- han sido funcionales y, sobre todo, aportan en el fortalecimiento de las culturas. No obstante, las instituciones educativas que buscan este cambio sustancial en su sistema son marginadas por parte del proyecto de nación, pues no reciben apoyo integral para su operatividad.

Para transformar de fondo la realidad educativa y los graves efectos de pérdida cultural que ha suscitado en el territorio wixárika, se exigen respuestas desde las distintas disciplinas; la del derecho es, para este caso, tal vez la más importante, por el carácter jurídico de protección y garantía que constituyen un marco legal, pues se requiere de una genuina y puntualizada protección jurídica para una adecuada oficialización en el reconocimiento de los nuevos modelos educativos que se proponen.

En este capítulo tendremos por objeto de análisis el proceso de asimilación que ha tenido el Estado como una política central a través del sistema educativo y los subsistemas educativos alternativos. Pero nuestros esfuerzos se centrarán en realizar una reflexión en torno al derecho a una “educación propia”, y la discusión sobre la existencia de un marco jurídico en nuestra constitución que lo garantice y regule como manifestación del derecho a la identidad indígena, consagrado precisamente en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), en su artículo 2º,

párrafo III;<sup>22</sup> exigible jurisdiccionalmente y cuyos titulares son los miembros de los pueblos originarios y comunidades indígenas.

Lo que interpretamos es que el derecho a una educación propia es una cristalización o materialización de los derechos a la identidad indígena y, en consecuencia, a la identidad cultural, pues creemos que es indispensable que se integren leyes reglamentarias con los requerimientos mínimos para consolidar una educación propia de las comunidades indígenas, donde participen activamente los integrantes de pueblos originarios y comunidades indígenas en el diseño y desarrollo de los contenidos educativos. Además, consideramos que el Estado sea quien promueva este tipo de sistemas educativos propios bajo la obligatoriedad de proteger y garantizar el derecho de los pueblos y comunidades indígenas a decidir sus formas internas de organización social, consagradas en el artículo 2° de la CPEUM, inciso A, párrafo primero<sup>23</sup> y segundo.<sup>24</sup>

Hasta el día de hoy, quienes han sido formados desde el sistema educativo formal, asumen que la escuela pública tiene aún, como objetivo principal, la homogenización cultural, y para cumplir con este objetivo propone la lengua española como dominio lingüístico en las mallas curriculares de los programas educativos que se imparten en las comunidades indígenas.

## II. México, un estado pluricultural

En este apartado reflexionaremos sobre la evolución del Estado mexicano para luego analizar las características jurídicas que debe contener un Estado pluricultural como México. No ahondaremos mucho en los tipos de Estado que el país ha adoptado, pues consideramos que, si bien es tema importante para nuestro objetivo, el objeto de análisis para esta sección únicamente es el Estado actual y su perspectiva pluricultural.

El Estado mexicano ha experimentado diferentes sucesos sociales y momentos históricos donde ser indígena ha quedado invisibilizado. Al no ser reconocidas por el Estado, las poblaciones indígenas han quedado desprotegidas legalmente, por lo que, en la transición hacia el reconocimiento de una nación pluricultural,<sup>25</sup> en todos los acontecimientos previos, no se consideró la diversidad cultural y lingüística existente en el país, menos se tomaron en cuenta las diferencias culturales y lingüísticas entre los pueblos originarios que constituyen esta gran nación.

Además, durante el proceso de construcción del Estado mexicano se priorizó la edificación de una sociedad homogénea, se omitió conscientemente la construcción de una política estatal dirigida a la construcción de una sociedad no sólo multicultural, sino multiculturalista. Como una consecuencia de ello, muchos integrantes de pueblos originarios ocultaron en algún momento del proceso su “verdadera identidad cultural”, pues, se trasladaron a las grandes ciudades para tratar de “perdersé” entre las otras personas, dicho de otro modo, se entregaron a la homogenización cultural, exponiéndose a la “aculturación”, situación que sigue vigente.

Nuestro máximo ordenamiento nacional ha sufrido una serie de transformaciones que han permitido la confección de nuestro Estado actual; ejemplo de ello tenemos una serie de promulgaciones y reformas. Pero en toda esta confección de Estado, no habían sido considerados los

---

<sup>22</sup> Reconocido en la CPEUM en su artículo 2°, párrafo III; La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

<sup>23</sup> Esta constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

<sup>24</sup> Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

<sup>25</sup> Tal y como se lee en la CPEUM, en su artículo 2°, párrafo II. La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

pueblos originarios como beneficiarios de los derechos que se han configurado para constituir el actual ordenamiento jurídico que da vida al Estado mexicano.

Un hecho muy importante ha sido la promulgación de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos el 5 de febrero de 1917, como parte del proceso de la Revolución Mexicana, que sienta un precedente histórico, al incluir los derechos sociales, lo que posteriormente daría pie para que los pueblos originarios exigieran los derechos colectivos y una serie de derechos específicos a través del movimiento indígena abanderado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Hay quienes interpretan una relación semántica entre derechos sociales y derechos colectivos, para los pueblos indígenas queda claro la protección individualista que defienden los derechos sociales. Existe una larga discusión al respecto, pero la omitiremos para centrarnos en el fin último que teóricamente debieran proteger ambos conceptos, los intereses y el bienestar colectivo de los grupos sociales. La promulgación pues, es un hecho que proponía una transformación para el reconocimiento de los sujetos de derechos, pero que hoy vemos que esa transformación en el principal ordenamiento jurídico de nuestro país omitió la inclusión en su contenido jurídico los intereses de los pueblos originarios y las comunidades indígenas, más bien, sobresale un marco jurídico que da pie a una política asimilacionista durante todo el siglo pasado. Al iniciar una política asimilacionista se entiende que el Estado reconoció implícitamente la existencia de personas que pertenecían a grupos culturales distintos, por lo que a partir de este reconocimiento sobreentendido se harán esfuerzos para que estos grupos se integren a la cultura dominante bajo el estandarte de mantener la unidad cultural. De esta manera se vivió un siglo de asimilación cultural de los pueblos originarios. Uno de los principales instrumentos para hacer realidad la unidad cultural tan anhelada de esos tiempos fue a través de la educación que fue llevada hasta los actuales territorios indígenas.

El reconocimiento de los pueblos originarios y de las propias comunidades indígenas en México se ha dado bajo un proceso de fuertes tensiones entre el Estado y los pueblos originarios, ejemplo de ello tenemos las luchas de distintos grupos sociales: el movimiento obrero, y recientemente, el movimiento del EZLN, quienes, desde la década de los 90, iniciaron procesos de lucha y resistencia a través de la exigencia de la implementación de sus autogobiernos; a partir de ahí el Estado mexicano incorporó paulatinamente en su principal referente jurídico, la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, el reconocimiento parcial de los derechos de los pueblos indígenas.

Actualmente, podemos observar el reconocimiento textual sobre la composición pluricultural de México en la constitución mexicana, ello significa un salto importante para las exigencias históricas de los pueblos originarios, ya que se reconoce a los pueblos originarios como parte de la composición del Estado de la siguiente manera:

La nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917, artículo 2°)

Por ello afirmamos que actualmente el Estado mexicano se autodefine como pluricultural, pero ¿cuál ha sido su perspectiva pluricultural hacia los pueblos originarios? Ante esta interrogante se asevera que, si bien existe el reconocimiento legal que se expresa jurídicamente en el máximo ordenamiento jurídico mexicano, no es posible aceptar que las políticas de Estado tengan una perspectiva que respete y garantice la identidad cultural de los pueblos originarios, es decir, los programas públicos destinados a desarrollarse en territorios indígenas carecen de una pertinencia cultural.



### III. Otra forma de enseñar y aprender; la educación propia.

En este apartado se realizará un pequeño análisis sobre la institucionalización de la educación y, en consecuencia, al modelo educativo vigente en las comunidades indígenas, específicamente la implementada en las comunidades wixaritari.

Hasta nuestros días, la institucionalización de la educación es de origen occidental y en sí todas las manifestaciones que se desprendan de este. La escuela se creó para generar y mantener la homogenización nacional en el occidente. Una de sus características más distintivas, como una manifestación de la obligatoriedad de esta, es que generalmente ha sido presencial y las clases se desarrollan al interior de cuatro paredes, esta realidad prevalece en los institutos que están en los territorios indígenas.

A lo largo de la historia ha resultado difícil el acceso a una educación gratuita y de calidad para los integrantes de pueblos originarios y comunidades indígenas, pero también hay otros elementos que complican el acceso y permanencia de los estudiantes indígenas en la educación oficial, como el diseño de los contenidos curriculares descontextualizados de la realidad indígena, es decir, contenidos que no integran su realidad cultural: filosófica, cosmogónica y lingüística; ello propicia la deserción escolar. Sumado a lo anterior, están los factores sociales y económicos que experimentan los estudiantes como una barrera importante para concluir con los estudios básicos.

Es preciso reflexionar sobre las carencias infraestructurales que padece el sistema de educación indígena en la mayoría de las comunidades indígenas de México. Además, algunos pueblos han evidenciado que la educación formal que impone el Estado en las comunidades indígenas está descontextualizada en cuanto a la aplicabilidad y adaptabilidad de los programas educativos diseñados a lo largo de la historia, pero también en cuanto a la pertinencia cultural de los contenidos curriculares que se ofrece al alumnado como el medio ideal para que los alumnos puedan alcanzar, en el mejor de los casos, un cambio de vida que aporte a los intereses nacionales, como la profesionalización de los estudiantes –aunque más adelante analizaremos qué tan necesario resulta que los integrantes de pueblos originarios se formen bajo un arquetipo occidentalizado que busca mano de obra profesionalizada–. Se ha demostrado en varias investigaciones que este modelo de educación indígena, lejos de ofrecer conocimientos pertinentes que permitan la reproducción y la pervivencia de las culturas originarias, ha funcionado como un instrumento que ha fragmentado la unidad de los pueblos, y por muchos años ha fungido como un medio para alcanzar la homogenización cultural, elemento que implícitamente la enseñanza pública actual presenta.

Uno de los factores que limita el acceso a la educación pública de la población originaria es sin duda el agente económico –en las zonas urbanas y rurales– porque, aunque en el máximo ordenamiento jurídico de nuestro país se exprese que la educación “además de obligatoria, será universal, inclusiva, pública, gratuita y laica” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917, artículo 2°), sabemos que en la realidad casi la mayoría de las escuelas públicas piden “cuotas voluntarias” que al final se configuran como pagos obligatorios. Para la población originaria se vuelve una situación complicada el cumplir con las contribuciones que les solicitan a lo largo de un ciclo escolar, sumándole a ello que la mayoría de los integrantes de pueblos originarios están en una situación de pobreza o pobreza extrema, según datos oficiales.

#### IV. Ejes centrales de la educación propia del pueblo wixárika

En el caso del pueblo wixárika, según el Diagnóstico Municipal de Mezquitic del Instituto de Información Estadística y Geográfica de Jalisco (IEEG), se visibiliza la existencia de una pobreza multidimensional en sus comunidades (IEEG, 2019). De acuerdo con la concepción de pobreza multidimensional del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval)<sup>26</sup>, una persona se considera en situación de pobreza multidimensional cuando tiene:

... más de una carencia social (en los seis indicadores de rezago educativo, acceso a servicios de salud, acceso a la seguridad social, calidad y espacios de la vivienda, servicios básicos en la vivienda y acceso a la alimentación) y su ingreso es insuficiente para adquirir los bienes y servicios que requiere para satisfacer sus necesidades alimentarias y no alimentarias (Coneval, 2018).

El sistema educativo formal exige, a través del cuerpo jurídico del artículo 3° de la CPEUM, que la educación sea obligatoria, sin considerar que en las comunidades wixaritari existe una enorme carencia social, infraestructural y tecnológica que da pie al rezago educativo, pues la mayoría de los hogares no cuenta con algún equipo de cómputo y solamente un porcentaje mínimo de los estudiantes (cuando no falla el servicio eléctrico en temporada de lluvia), tienen acceso a internet; además, muchos de los hogares no cuentan con energía eléctrica o solar, por lo que todo este conjunto de elementos dificulta aún más los modelos de enseñanza, o las estrategias de educación-aprendizaje que se plantean desde estos modelos educativos.

Las evaluaciones que realiza el sistema educativo formal a los conocimientos adquiridos durante el ciclo escolar califican de competente o incompetente al alumno, esto adquiere un sentido de estigmatización a los que no obtienen la calificación aprobatoria. Ello no quiere decir que los alumnos no desarrollen ciertas habilidades y destrezas relacionadas con los conocimientos tradicionales y a su entorno cultural, que frecuentemente son más valoradas al interior de las propias comunidades.

Si bien la educación intercultural o intercultural bilingüe, propone un modelo educativo que tiene como eje central la “convivencia entre culturas” –es decir, que los contenidos curriculares contengan elementos que pertenezcan a ambas culturas, la cultura dominante y la dominada, al presentar un esquema de educación que fortalece y permite que la identidad cultural de los alumnos se conserve, dando oportunidad de valorar y hacer propios los conocimientos locales tradicionales–, se considera que se debe implementar otras estrategias educativas en las comunidades wixaritari, que se adapten y respondan a la realidad geográfica, social, económica, infraestructural y tecnológica y, lo más importante, que aseguren la pervivencia de la cultura wixárika.

Una vez que hemos analizado la realidad integral en la que se imparte la educación pública – formal– en los asentamientos de los integrantes del pueblo wixárika, abordaremos la propuesta de una educación propia de las comunidades o pueblos originarios. Pues es justo la realidad la que nos obliga a pensar y repensar estrategias que permitan, por un lado, no acrecentar las diferencias de acceso a recursos educativos por parte de los estudiantes que pertenecen a pueblos originarios y, por el otro, dejar de entender a la educación oficial como sinónimo de “civilización”.

---

<sup>26</sup> El concepto de pobreza multidimensional ha sido tomado sobre la definición que propone entre pobreza y pobreza multidimensional el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, que puede consultarse en el siguiente enlace:

<https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/Glosario.aspx#:~:text=Pobreza%20multidimensional%3A%20Es%20la%20misma,Ley%20General%20de%20Desarrollo%20Social.&text=Pobreza%20por%20ingresos%3A%20Estimaciones%20realizadas,la%20medici%C3%B3n%20de%20la%20pobreza.>

Por ello, se propone la educación propia como una alternativa que, por un lado, sea el instrumento para enseñar-aprender sobre la realidad cultural del pueblo wixárika a manera de establecerse como modelo (sistema) propio de educación formal, propuesta y diseñada desde adentro; y por el otro, que permita la reproducción y pervivencia de la cultura wixárika.

La educación propia a la cual se alude, propone que los contenidos curriculares sean diseñados desde las propias comunidades wixaritari, con todos los elementos que las autoridades tradicionales, docentes, los propios alumnos y la sociedad en general definan como componentes de aprendizaje-enseñanza, que refuercen la cohesión cultural y aseguren la transmisión de conocimientos tradicionales para hacer posible la pervivencia cultural.

Esta propuesta de enseñanza-aprendizaje plantea que se debe de desplazar el pensamiento que sostiene que la enseñanza es sinónimo de escolarización, pues la educación propia propone la configuración de conocimientos a partir de los aprendizajes obtenidos fuera del aula; para los integrantes del pueblo wixárika queda claro que los estudiantes encuentran en la familia y la comunidad conocimientos y prácticas que fortalecen al desarrollo integral de su persona, que deben de ser considerados en la “educación formal propia”, por ejemplo, la participación en las ceremonias tradicionales, en las prácticas de cultivo, peregrinaciones a centros de adoración, incluso en la participación de las cacerías tradicionales de caza de venado, en sí, en toda la vida cultural en la que se desarrolla la sociedad wixárika.

Uno de los principales ejes en los que se centra la propuesta de una educación propia es la necesidad de contar con un calendario escolar flexible y adaptable a las necesidades y realidades comunales, para que los alumnos participen en festividades y ceremonias que fortalecen la identidad wixárika –como una manifestación del derecho a la identidad indígena<sup>27</sup>– y las prácticas culturales; el fortalecimiento y rediseño de modelos educativos interculturales que se imparten en las escuelas indígenas y multigrado; la simplificación de los contenidos de los nuevos planes y programas de estudios, donde se priorice la existencia de algunos básicos globales, nacionales, que sean complementados con contenidos locales, regionales y estatales, los cuales tendrán una mayor pertinencia contextual y cultural, por mencionar algunos. Ello da cuenta de que el sistema educativo propio no pretende desvincularse del sistema de educación oficial, pero en esta propuesta se priorizará la transmisión de conocimientos culturales y se desarrollará bajo la filosofía y los conocimientos tradicionales del pueblo wixárika, por lo que sólo un pequeño porcentaje de la realidad occidental se incluirá en este nuevo proyecto educativo. Por ello es de vital importancia replantear la urgente necesidad de diseñar nuevos lineamientos de enseñanza y aprendizaje en lengua propia, así como proyectar en wixárika los planes y programas de estudios para inicial, preescolar, primaria y secundaria; según la obligatoriedad que señala la CPEUM para cursar la educación básica. Se trata de crear un modelo curricular que favorezca la materialización de un subsistema de educación propio que garantice la pertinencia cultural y lingüística de las comunidades indígenas, pero que permita principalmente la transmisión de conocimientos tradicionales y garantice la pervivencia de la cultura wixárika.

## **V. El derecho a la identidad indígena, eje principal de la educación propia**

Es con la reforma a la CPEUM en 2001, que se asume una política de protección a los integrantes de pueblos originarios y comunidades indígenas de nuestro país, a través del reconocimiento a la identidad indígena y de la incorporación explícita de algunos de los derechos fundamentales que deben de gozar los integrantes de pueblos originarios y comunidades indígenas; concretándose dicho reconocimiento, para el caso mexicano, en el artículo 2° de la actual Constitución.

---

<sup>27</sup> Este derecho está consagrado en el artículo 2° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Para introducirnos a una reflexión más profunda acerca del derecho a la identidad indígena, debemos de citar el significado de identidad. La Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) define a la identidad como:

... el conjunto de rasgos que caracteriza a un individuo o a una colectividad frente a los demás. En el primer caso, el individual, resalta el hecho de que cada individuo es único y diferente debido a las particularidades comunes que distinguen a los seres humanos del resto del reino animal. En el segundo caso, el colectivo, una persona se representa como tal cuando se reconoce a sí misma y a otras personas como miembros de una comunidad (Comisión Nacional de los Derechos Humanos [CNDH], 2016, p. 5).

Se infiere que la identidad se construye a partir de experiencias socioculturales por las que transitamos durante nuestras vidas, es decir, nuestra identidad se configurará según el contexto sociocultural en el que nacemos y nos desarrollamos. En el caso de la conformación de la identidad indígena, y en el caso específico, la de la wixárika (con sus particularidades sociales y culturales), los integrantes del pueblo wixárika tienen muy bien definida su identidad individual y colectiva, tan es así que son reconocidos constitucionalmente, en la legislación estatal. Hay muchos elementos constitutivos de la identidad wixárika, como el arte, la gastronomía, su organización social y cultural, sus prácticas tradicionales, su cosmovisión particular; pero también hay otros componentes socioeconómicos, que identifican a la población wixárika como uno de los pueblos originarios más marginados y discriminados estructural e institucionalmente en nuestro país. La plena vigencia del derecho a la identidad indígena resulta entonces insostenible, debido a que solamente se puede garantizar mediante la aplicación de otros derechos que están relacionados en la construcción de la identidad indígena. Para nuestro caso, la identidad wixárika se construye con la convergencia e interacción de algunos derechos, como el derecho a la tierra y el territorio, a mantener y preservar sus tradiciones, a la lengua, al acceso a los recursos genéticos existentes en sus territorios y el derecho a una educación que garantice la transmisión de conocimientos ancestrales y la pervivencia de la cultura wixárika.

Se considera que la identidad de un integrante perteneciente al pueblo wixárika se construye a partir del conocimiento de su origen, con la valorización de su riqueza cultural y tradicional, sus formas de organización social y, lo más importante, conocer la visión única de convivencia con la Madre Tierra.

Con la propuesta de la instauración de una educación propia procuramos que los integrantes del pueblo wixárika refuercen su identidad cultural, pues creemos que, para tener una identidad propia, no necesariamente tiene que ser a través de la obtención de un acta de nacimiento, donde se plasman los nombres y apellidos que “le dan vida” a la identidad. Por el contrario, se busca que, a partir de conocer los elementos más importantes que constituyen al pueblo wixárika, se pueda llegar a decir “yo soy orgullosamente wixárika”, que el derecho a la identidad<sup>28</sup> desde su nacimiento sea no un nombre, sino el haber nacido en una gran cultura originaria y permanecer en ella. Por lo tanto, es necesario crear instituciones de distinta índole en los territorios indígenas, que sirvan como instrumento de organización y administración y que apunten al desarrollo comunal, con sus propios parámetros de bienestar –entre ellos, los educativos–.

Como lo sostiene la Comisión Nacional de Derechos Humanos, “las identidades grupales son importantes y se componen de varios elementos: la construcción de una representación de quiénes somos y qué define a una cultura, e involucra entorno, historia, lengua, tradiciones, costumbres y educación” (CNDH, 2016, pág. 7).

---

<sup>28</sup> En 1989 se reconoció la identidad como un derecho, al incorporarse en la Convención sobre los Derechos del Niño.

De la identidad individual indígena relacionada con los integrantes de pueblos originarios y comunidades indígenas pasamos a la identidad cultural<sup>29</sup>, que tiene que ver con el sentido colectivo. Este derecho está garantizado desde 1966 en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, que señala en su artículo 27:

En los Estados donde existan minorías étnicas no se les negará a sus miembros el derecho que les corresponde, en común con los demás miembros de su grupo, a tener su propia vida cultural, a profesar su propia religión y a emplear su propio idioma. (como se cita en CNDH, 2016, p. 8)

Así como el derecho a la identidad cultural está garantizado en este pacto internacional, también se encuentra consagrado en varios instrumentos internacionales: el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT); la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial; la Declaración sobre Diversidad Cultural; la Declaración sobre la Raza y los Prejuicios Raciales; la Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas; la Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional; la Recomendación sobre la Educación para la Comprensión, la Cooperación y la Paz Internacionales y la Educación Relativa a los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales.

Vemos fundamentado jurídicamente el derecho a la identidad en nuestro marco legal nacional pero también tenemos garantizado el derecho a la identidad cultural en instrumentos internacionales del cual México es parte; por ello, el Estado mexicano está obligado a asegurar el derecho a la identidad indígena y cultural, tal y como lo señala el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes (1989): “Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar, con la participación de los pueblos interesados, una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y a garantizar el respeto de su integridad”(artículo 2°). Entre las acciones que se implementen en los territorios indígenas –además de considerar la participación de los integrantes del pueblo wixárika como lo establece el presente convenio para el diseño de un sistema educativo propio– los Estados deberán asegurarse de “que [se promueva] la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones” (Convenio No 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, 2014, Art. 2, párr. 2).

La implementación de un sistema educativo propio del pueblo wixárika se fundamenta principalmente en el derecho a la identidad indígena, en el derecho a la identidad cultural y, principalmente, en el derecho a la identidad wixárika, ambos consagrados en instrumentos locales, nacionales e internacionales.

## **VI. Propuesta de marco legislativo para el reconocimiento y protección constitucional del derecho a la educación propia en Jalisco.**

Lo que se busca con todo lo planteado sobre la actual educación indígena que se imparte en las comunidades wixaritari en el norte de Jalisco es llegar a una propuesta constitucional sobre un tema poco abordado por juristas u operadores del derecho en nuestro país y estado, situación que explica por qué no hay bibliografía abundante sobre el derecho a una educación propia como derecho

---

<sup>29</sup> Según la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, la cultura debe ser considerada como el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social y que abarca, además de las artes y las letras, los modos de vida, las maneras de vivir juntos, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias.

constitucional. Además de ello, se pretende plantear una posición ante la ausencia de propuestas legislativas en esta materia, por lo que enlistaremos proposiciones para que la Comisión Estatal de Derechos Humanos de Jalisco formalice la solicitud ante el poder Legislativo y Ejecutivo de Jalisco para generar un debate, así como delimitar y configurar los contenidos del derecho a la educación propia para la región wixárika (EPRW), aunque para este capítulo sólo resulte un elemento reflexivo e informativo.

Con los antecedentes jurídicos que se han señalado en materia de reconocimiento de las poblaciones originarias de México, como manifestación del derecho al reconocimiento a la identidad indígena, consagrado en el artículo 2° constitucional, y mediante un análisis sobre el reconocimiento legislativo del derecho a la educación plurilingüe e intercultural, reconocidos textualmente tanto en la Constitución nacional y local, debemos señalar que este apartado tiene como objetivo principal responder al siguiente cuestionamiento: ¿En nuestro ordenamiento jurídico estatal existe un marco normativo que garantice el derecho a una educación propia como respuesta al derecho a la identidad indígena y, en consecuencia, al derecho a la identidad cultural, exigible jurisdiccionalmente y cuyos titulares son los integrantes del pueblo wixárika?

Hay que tener en cuenta que en nuestra normativa jurídica local no existe una disposición constitucional que regule expresamente el derecho a una educación propia como derecho constitucional, situación que complica en mayor medida su exigibilidad jurídica, ya que, en principio, no se le consideraría como un derecho constitucional, al no estar regulado de forma tajante en nuestra carta magna. Sumado a lo anterior, está también el difícil acceso a la justicia<sup>30</sup> positiva que enfrentan los pueblos originarios para exigir este derecho fundamental a la transferencia de conocimientos tradicionales y a la pervivencia de la cultura wixárika a través de su educación propia.

Merecen particular atención los artículos 2° y 3° de nuestro principal ordenamiento jurídico, que entre otros derechos prescribe el derecho a la autonomía y a la libre determinación y, en consecuencia, a definir sus formas internas de organización social, así como a “preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2020, artículo 2°). En el mismo artículo, pero en el apartado B, la carta magna mandata a:

La federación y las entidades federativas y los municipios para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades, las cuales deberán ser diseñadas y operadas conjuntamente con ellos (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2020, artículo 2°).

En el mismo apartado también se mandata a las autoridades federales, estatales y municipales para abatir las carencias y rezagos que afectan a los pueblos y comunidades indígenas, además de garantizar e incrementar los niveles de escolaridad y favorece la educación bilingüe e intercultural, la alfabetización, la conclusión de la educación básica, que deben definir y desarrollar:

[... programas educativos de contenido regional que reconozcan la herencia cultural de sus pueblos, de acuerdo con las leyes de la materia y en consulta con las comunidades indígenas. Impulsar el respeto y conocimiento de las diversas culturas existentes en la nación] (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2020 art. 2°).

---

<sup>30</sup> Puede consultarse el Informe especial sobre la situación de los derechos humanos del Acceso de Justicia de quienes integran pueblos originarios y comunidades indígenas en el estado de Jalisco 2019, que elaboró la Comisión Estatal de Derechos Humanos Jalisco.

Un elemento importante que debemos de considerar es la última reforma al artículo 2° constitucional, donde se incluye una visión más pertinente en materia de educación tendiente a implementarse en los territorios indígenas. La nueva constitucionalidad<sup>31</sup> incluye que “la educación se basará en el respeto irrestricto de la dignidad de las personas, con un enfoque de derechos humanos” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2020, Art. 3°). Además, ya existe una garantía jurídica textual que esperemos que le dé fin al abandono financiero histórico que han soportado las escuelas ubicadas en medios rurales o indígenas, ya que se señala que:

[los planteles educativos constituyen un espacio fundamental para el proceso de enseñanza aprendizaje. El Estado garantizará que los materiales didácticos, la infraestructura educativa, su mantenimiento y las condiciones del entorno, sean idóneos y contribuyan a los fines de la educación] (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2020, artículo 3°).

Asimismo, en su párrafo II, menciona que los planes y programas de estudio deberán incluir en sus contenidos la historia, la geografía, la filosofía, las artes, la música, la promoción de estilos de vida saludables, el cuidado del medio ambiente, las lenguas indígenas de nuestro país, entre otras. Así como en su artículo 3° prescribe la obligación del Estado mexicano de impartir y garantizar la educación plurilingüe e intercultural, según las características de cada región (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2020).

Para el caso de la constitución de Jalisco, prescribe las mismas disposiciones que la CPEUM, por lo que omitimos hacer el análisis jurídico, en su lugar citamos el cuerpo legislativo de la constitución nacional que mandata a las entidades en el ámbito de la educación indígena en territorios donde están asentados los pueblos originarios.

Aún con todo el esfuerzo que ha realizado el Estado para tutelar los derechos de los pueblos originarios y las comunidades indígenas para el efectivo acceso a una educación plurilingüe e intercultural basada en el respeto, promoción y preservación del patrimonio histórico y cultural, creemos que todavía persiste implícitamente una visión integracionista, asimilacionista y paternalista, por lo que es necesario generar un marco legal constitucional basado en la garantía, desarrollo e implementación de una educación propia del pueblo wixárika que afiance la transferencia de conocimientos ancestrales y la pervivencia de la cultura wixárika a través de un modelo educativo propio, que integre los puntos recomendatorios y la realidad de la educación indígena vigente en el pueblo wixárika.

## VII. Conclusiones

Hemos dado cuenta de que, desde la conquista española –donde los frailes borbónicos intentaron evangelizar a los nativos, a la cual muchos investigadores denominan “la otra conquista”, la conquista espiritual–, la política educativa que se implementó en los territorios indígenas durante los siguientes tres siglos fue posible a través de la puesta en marcha de la red de centros de las primeras letras (primeras escuelas) y la traducción de los materiales evangelizadores a las lenguas nativas de Mesoamérica. Aún con estos esfuerzos de castellanización de los integrantes de pueblos originarios y comunidades indígenas no ha sido posible la homogenización, pues existen varios factores socioeconómicos que no han permitido materializar los intereses del Estado. La diversidad cultural, social y económica que desde la conquista se ha manifestado, son elementos que tienen vigencia hasta nuestros días, y esto es lo que se define como el problema central de la educación indígena en México, pues, desde el “encontronazo” de las dos culturas, hasta hoy, las zonas geográficas donde residen los

---

<sup>31</sup> Los párrafos que citamos en el cuerpo del texto fueron adicionados el 15 de mayo de 2019

pueblos originarios –regiones indígenas, en voz de algunos autores– siguen marginadas. Se advierte que el acceso a la educación por parte de los integrantes de pueblos originarios y comunidades indígenas históricamente ha sido negado o de difícil acceso, aunque en un sentido más positivo, también es la razón de que muchos de los pueblos originarios de México aún conserven su lengua, tradiciones, conocimientos tradicionales, instituciones y su propia visión de vida; es decir, que gracias a esa marginación y a la no castellanización, no se han adoptado la forma de vida occidental ni las formas de consumo, ni todos los elementos constitutivos de una sociedad capitalista.

Tal y como ha sucedido en toda la evolución del Estado actual, el cuestionamiento es el mismo, la integración o no integración, la asimilación o la no asimilación, es decir, el indígena es un problema mayúsculo para el desarrollo del Estado nación.

Debemos reconocer que el movimiento zapatista fundó los derechos de los pueblos originarios y comunidades indígenas, que desde su posición exigía el autogobierno, principalmente, y que hoy más que nunca recobra vida esa demanda para hacer efectivo el derecho a una educación propia de los pueblos originarios.

Después de estos breve apuntes, pero importantes para el análisis de las transformaciones de la educación impartida en las zonas geográficas donde se asientan los pueblos originarios, es indispensable señalar que, a pesar de todos los esfuerzos históricos por castellanizar a los integrantes del pueblo wixárika, un gran número aún no están castellanizados, y los que sí lo están representan un bajo porcentaje, situación que se puede aprovechar para revertir todo el perjuicio histórico que se ha mantenido hacia los pueblos indígenas hasta nuestros días.

Una manera de reparar integralmente los daños históricos<sup>32</sup> ocasionados a los pueblos originarios y, particularmente, al pueblo wixárika, es generar, con la participación de los integrantes de dicho pueblo, el diseño, desarrollo y la implementación de un sistema educativo propio, con las características expuestas durante el cuerpo de este capítulo.

El marco legislativo que abone al reconocimiento, protección y desarrollo constitucional del derecho a la educación propia en Jalisco debe ser preciso, que incluya una ley reglamentaria para el desarrollo y ejecución de la educación propia; además de mantener vigente la legislación actual para garantizar a los integrantes de pueblos originarios y comunidades indígenas –para quien así lo desee– no sólo el ingreso a las universidades públicas, sino que se completen tales estudios de manera efectiva.

Si bien el cambio de paradigma en la nueva educación que se propone resulta un esfuerzo titánico por todos los actores, se puede aspirar paulatinamente hasta cristalizar el ideal, por lo que inmediatamente será importante que las actuales instituciones educativas, las universidades, escuelas normales y demás entes relacionados con la educación indígena, incorporen en sus contenidos curriculares la pedagogía para el medio indígena con una visión con características como las que hemos descrito.

Es indispensable para el cumplimiento de la realidad que se dibuja, dejar de pensar que la educación solamente existe en las cuatro paredes de las aulas, sino que se retome su definición de una manera más amplia. Ello implica revalorizar los conocimientos y saberes ancestrales y locales, lo mismo que advertir la importancia del hogar y la comunidad como espacios de aprendizaje.

Finalmente, mediante una reflexión y análisis desde una perspectiva jurídica-antropológica, concordamos con quienes sostienen que el reconocimiento de los derechos fundamentales de los pueblos originarios y comunidades indígenas abre una posibilidad para realizar un cambio de fondo en el sistema educativo público implementado en las comunidades indígenas de Jalisco, el cual hasta nuestros días tiene una visión de homogenización paternalista (y que ya ha sido también superada por recientes propuestas educativas, como la intercultural y la intercultural bilingüe, entre otras).

A través de este texto exponemos lo indispensable y lo urgente que resulta que se reconozca la necesidad de implementar en las comunidades indígenas de Jalisco, principalmente, los propios

---

<sup>32</sup> Pudiendo acceder jurídicamente al Derecho de la Reparación del Daño en el Sistema Interamericano



contenidos educativos acordes a su contexto cultural, que garanticen la transferencia de conocimientos tradicionales y, lo más importante, la pervivencia de una cultura milenaria que se ha mantenido casi intacta durante siglos, gracias a los aprendizajes y enseñanzas comunitarias; sin ser indispensables la impartición de educación en un modelo al que equivocadamente le atribuimos una funcionalidad única.

## VIII. Referencias bibliográficas

Baronnet, B. (2009). De eso que los zapatistas no llaman educación intercultural. *Decisio*, 26, 103-109.

file:///D:/Trabajo%20en%20casa%20mes%20de%20Octubre/Colecci%C3%B3n%20de%20Pueblos%20Ind%C3%ADgenas/Educaci%C3%B3n%20intercultural/Material%20abierto%20en%20internet/Baronnet\_De%20eso%20que%20los%20zapatistas%20no%20llaman%20educacio%CC%81n%20intercultural.pdf

Comisión Estatal de Derechos Humanos de Jalisco. (2019). *Informe especial sobre la situación de los derechos humanos del Acceso de Justicia de quienes integran pueblos originarios y comunidades indígenas en el estado de Jalisco 2019*. Guadalajara. <http://cedhj.org.mx/recomendaciones/inf.%20especiales/2018/INFORME%20ESPECIAL%20sobre%20la%20situaci%C3%B3n%20de%20los%20derechos%20humanos%20del%20Acceso%20de%20Justicia%20de%20quienes%20integran%20pueblos%20originarios%20y%20comunidades%20ind%C3%ADgenas%20en%20el%20Estado%20de%20Jalisco%202019.pdf>

Comisión Nacional de Derechos Humanos. (noviembre de 2016). El Derecho a la Identidad de las Personas y los Pueblos Indígenas. México. <http://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/archivos/pdfs/Cartilla-Derecho-Identidad-Indigenas.pdf>

Coneval. (25 de mayo de 2018). Obtenido de [https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/PublishingImages/Pobreza\\_2018/POBLACION\\_PERTENENCIA\\_ETINICA.jpg](https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/PublishingImages/Pobreza_2018/POBLACION_PERTENENCIA_ETINICA.jpg)

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. (1917). Art. 2 y 3. (08 de 05 de 2020). *Diario Oficial de la Federación*. (México). Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. <file:///D:/Trabajo%20en%20casa%20mes%20de%20Octubre/Colecci%C3%B3n%20de%20Pueblos%20Ind%C3%ADgenas/Educaci%C3%B3n%20intercultural/Material%20abierto%20en%20internet/constituci%C3%B3n.pdf>

Constitución Política del Estado de Jalisco. (1917). Art. 4. *Periódico Oficial del Estado de Jalisco*. (Guadalajara). H. Congreso del Estado de Jalisco. [https://www.jalisco.gob.mx/sites/default/files/constituci\\_n\\_politica\\_del\\_estado\\_de\\_jalisco.pdf](https://www.jalisco.gob.mx/sites/default/files/constituci_n_politica_del_estado_de_jalisco.pdf)

Convenio No169 dela OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. (2014). Oficina Regional para América Latina y el Caribe. Perú. 1989. Conferencia Internacional del Trabajo. [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms\\_345065.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf)

Díaz del Castillo, B. (1975). *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España*. México: Editorial del Valle de México.

Gobierno del Estado de Jalisco. (2019). *Instituto de Información Estadística y Geográfica de Jalisco*. Obtenido de <https://iieg.gob.mx/contenido/Municipios/Mezquitic.pdf>

INEGI. (25 de mayo de 2020). Obtenido de <https://www.inegi.org.mx/temas/lengua/>

INEGI. (2010 de mayo de México). *Censos de población y vivienda. varios años y estadísticas históricas*.  
Obtenido de <https://www.inegi.org.mx/app/archivohistorico/>

López Bárcenas, F. (2005). *Autonomía y Derechos Indígenas en México*. México: UNAM.

## Capítulo VI

# Reflexiones sobre los derechos colectivos y la propiedad intelectual de los pueblos indígenas

Sumario: *I. Introducción. II. Propiedad intelectual. III. Propiedad intelectual de los pueblos indígenas en el derecho internacional y regional. IV. La organización mundial de la propiedad intelectual y su competencia. V. Cuestiones actuales de los pueblos indígenas en la OMPI. VI. Apropiación y explotación de diseños textiles por transnacionales: el caso en México. VII Conclusiones. VIII. Referencias bibliográficas.*

Aldo Iván Reynoso Cervantes <sup>33</sup>

### I. Introducción

La conceptualización de la propiedad intelectual por parte de los pueblos indígenas es reciente. Varios autores han concordado que, en el proceso de la historia de estos pueblos, el derecho privado no ha primado dentro de sus cosmovisiones. Ello porque todas las creaciones y saberes, tales como poesía, tecnología, medicina, diseño y toda forma de conocimiento o expresión artística que han sido reproducidas hasta la actualidad, que les han sido enseñadas por sus antepasados y que mantienen viva su cultura, no siguen la forma y lógica occidental de protección entendida como propiedad intelectual.

A pesar de ello, al estar “atravesados” por el capitalismo e inmersos dentro de un mundo globalizado, se encuentran en la necesidad de salvaguardar su arte, entendido en las grandes ciudades por la música, diseños, poesía y toda forma de expresión artística.

Según la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI)<sup>34</sup>, “la propiedad intelectual se relaciona con las creaciones de la mente: invenciones, obras literarias y artísticas, así como símbolos, nombres e imágenes utilizados en el comercio” (OMPI, 2020, p. 3). Si nos centramos en esta última palabra, podremos concordar con varios autores en que nuestro sistema económico mundial está basado en el comercio, ello significa que, para alimentar nuestras necesidades de consumo se explotarán cada vez más las fuentes de conocimiento –las invenciones–, o como los pueblos indígenas lo llaman, los “saberes”. Principalmente porque son los insumos de muchos de los productos que hoy conocemos y que consumimos. Insumos que potencian el desarrollo de las industrias, como las farmacéuticas y cosméticas, a través de los recursos biológicos y químicos; textiles, mediante los diseños, y las industrias culturales a través de la música y la poesía.

Para México, la protección de los “saberes” es importante en todos los ámbitos (sociales, económicos y políticos). Se ha desarrollado un amplio marco jurídico internacional, mientras que en el país recién comienza el establecimiento de un marco normativo que podría dar pie a la protección de los saberes de los pueblos originarios de nuestra nación.

---

<sup>33</sup> Abogado y maestro en derecho por la Universidad de Guadalajara; doctor en Administración y Políticas Públicas por el Centro de Estudios Superiores en Ciencias Jurídicas y Criminológicas. Actualmente tercer visitador general de la Comisión Estatal de Derechos Humanos Jalisco y docente en la Universidad de Guadalajara y escuelas privadas.

<sup>34</sup> Organismo especializado del Sistema de Naciones Unidas, creado en 1967 con la firma de la Convención de Estocolmo.

Durante varias líneas continuas reflexionaremos sobre la primacía del derecho individual – observada en la legislación internacional– en detrimento del derecho colectivo, derecho que hasta la actualidad es reivindicado por los pueblos indígenas<sup>35</sup>.

En este capítulo se pretende realizar un análisis de la legislación internacional que protege la propiedad intelectual de los pueblos indígenas. Se estudiará el caso particular de la apropiación y explotación de diseños textiles por transnacionales en nuestro país, donde la propiedad intelectual de los pueblos originarios se ha visto mermada. Posteriormente, en el apartado de conclusiones se hará una breve reflexión respecto al escenario actual, así como algunas propuestas que podría implementar México para promover los derechos de propiedad intelectual colectiva de los pueblos indígenas. Asimismo, se ponderará en torno a la pertinencia de establecer un marco normativo constitucional en la búsqueda de una protección integral para garantizar sus derechos fundamentales. Por último, buscaremos que el lector experimente un razonamiento para introducirnos en un debate que torna entre la pertinencia de generar un marco legislativo para la protección de la propiedad intelectual de los pueblos originarios, y la contrastaremos con la perspectiva de los pueblos indígenas, respecto a la ausencia de la propiedad privada en su cosmogonía cultural.

## **II. Propiedad intelectual**

### **Diversas acepciones**

El concepto de propiedad intelectual ha sido definido de distintas maneras, pero podemos decir que son los derechos que corresponden a autores/as, artistas, productores, respecto de las obras y sus beneficios fruto de su creación. Son derechos que “...permiten al creador, o al titular de una patente, marca o derecho de autor, gozar de los beneficios que derivan de su obra o de la inversión realizada en relación con una creación” (OMPI, 2020. p. 4).

La particularidad de la propiedad intelectual respecto de otros derechos es que se trata de un producto del intelecto humano, este derecho se adquiere desde el momento mismo de la elaboración de la obra<sup>36</sup>. Los derechos de propiedad intelectual recaen sobre las creaciones originales literarias, artísticas o científicas expresadas por cualquier medio.

El concepto tradicional del derecho de propiedad intelectual se refiere a un derecho cuyo titular generalmente es una persona individual que tiene la potestad de otorgar de manera unilateral derechos sobre su creación a un tercero o terceros. La propiedad intelectual que reivindican los pueblos indígenas se aparta de esta noción en cuanto a la titularidad del derecho como a su explotación o uso comercial.

### **Propiedad intelectual de los pueblos indígenas**

El concepto de propiedad intelectual contenido en el texto de la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas abarca temas tan extensos que se relacionan a su vez con otros derechos. De esta manera, conforme dicho instrumento internacional, la propiedad intelectual de los pueblos originarios<sup>37</sup> tendría la característica particular de ser colectiva y comprendería, entre otras

---

<sup>35</sup> La definición conceptual de indígena o pueblos indígenas solamente se utilizará en el cuerpo del texto para referirse a una definición basada en el concepto jurídico.

<sup>36</sup> Cualquier tipo de invención

<sup>37</sup> El concepto de pueblos originarios se utilizará a lo largo del cuerpo del texto para referirse a los pueblos indígenas de forma plural.

cosas, los conocimientos y expresiones culturales tradicionales; asimismo, estarían incluidos aquellos conocimientos relativos y asociados a:

los recursos genéticos, los diseños y procedimientos ancestrales, las manifestaciones culturales, artísticas, espirituales, tecnológicas y científicas, el patrimonio cultural material e inmaterial, [...] [de igual forma, abarcan] los conocimientos y desarrollos propios relacionados con la biodiversidad y la utilidad y cualidades de semillas, las plantas medicinales, la flora y la fauna. (Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2016, Artículo 28)

El derecho de propiedad intelectual que reivindican los pueblos indígenas está conformado por un amplio abanico de derechos que se manifiestan o ejercen de manera muy particular tanto al interior de los pueblos indígenas como al exterior. Algunos de estos derechos dependen para su ejercicio, en mayor o menor medida, de la vigencia de otros derechos.

### **III. Propiedad intelectual de los pueblos indígenas en el derecho internacional y regional**

En este apartado analizaremos la normativa internacional reguladora de la materia, de tal suerte que se puede afirmar que existe un derecho mínimo de protección a la propiedad intelectual de los pueblos indígenas de fuente internacional, es decir, un derecho convencional de aplicación en México; lo que implica la existencia de unos derechos mínimos reconocidos a los autores que podrán reclamar o, si se prefiere, exigir protección.

El diagnóstico de la vigencia legislativa internacional en el ámbito de la protección a la propiedad intelectual, propone analizar las condiciones de vulnerabilidad y prácticas que se encuentran en el tema del acceso a la protección de la propiedad intelectual indígena en la escala internacional y nacional.

En este apartado analizaremos el marco jurídico que se desprende de los instrumentos internacionales que prevé la protección de los derechos de la propiedad intelectual y, en particular, la de los pueblos indígenas, donde se enumerará una serie de derechos relativos a estos pueblos. El objetivo es visualizarlos y hacer hincapié en la obligatoriedad de las disposiciones. Más adelante se profundiza sobre las implicaciones de estos derechos.

#### **a) INSTRUMENTOS INTERNACIONALES**

A continuación, se desglosan los instrumentos internacionales en orden cronológico:

##### **1. Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989)**

###### **Artículo 5°**

- a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente;
- b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos;
- c) deberán adoptarse, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas

condiciones de vida y de trabajo. (Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo [OIT] sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, 2014, Art. 5°)

a. **Convenio sobre la Diversidad Biológica (1992)**

Artículo 8 Conservación *in situ*

Cada Parte Contratante, en la medida de lo posible y según proceda:

(j) Con arreglo a su legislación nacional, respetará, preservará y mantendrá los conocimientos, las innovaciones y las prácticas de las comunidades indígenas y locales que entrañen estilos tradicionales de vida pertinentes para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica y promoverá su aplicación más amplia, con la aprobación y la participación de quienes posean esos conocimientos, innovaciones y prácticas, y fomentará que los beneficios derivados de la utilización de esos conocimientos, innovaciones y prácticas se compartan equitativamente;

Artículo 10: Utilización sostenible de los componentes de la diversidad biológica

Cada Parte Contratante, en la medida de lo posible y según proceda: ...

c) Protegerá y alentará la utilización consuetudinaria de los recursos biológicos, de conformidad con las prácticas culturales tradicionales que sean compatibles con las exigencias de la conservación o de la utilización sostenible;

Artículo 15: Acceso a los recursos genéticos sometido a lo dispuesto en el presente artículo...

5. El acceso a los recursos genéticos estará sometido al consentimiento fundamentado previo de la Parte Contratante que proporciona los recursos, a menos que esa Parte decida otra cosa...

7. Cada Parte Contratante tomará medidas legislativas, administrativas o de política, según proceda, de conformidad con los artículos 16 y 19 y, cuando sea necesario, por conducto del mecanismo financiero previsto en los artículos 20 y 21, para compartir en forma justa y equitativa los resultados de las actividades de investigación y desarrollo y los beneficios derivados de la utilización comercial y de otra índole de los recursos genéticos con la Parte Contratante que aporta esos recursos. Esa participación se llevará a cabo en condiciones mutuamente acordadas (Naciones Unidas, 1992).

2. **Convención de Roma sobre Derechos de Autor (1961)**

Artículo 2.

[...]

1. A los efectos de la presente Convención se entenderá por «mismo trato que a los nacionales» el que conceda el Estado Contratante en que se pida la protección, en virtud de su derecho interno: *a)* a los artistas intérpretes o ejecutantes que sean nacionales de dicho Estado, con respecto a las interpretaciones o ejecuciones realizadas, fijadas por primera vez o radiodifundidas en su territorio; *b)* a los productores de fonogramas que sean nacionales de dicho Estado, con respecto a los fonogramas publicados o fijados por primera vez en su

territorio; c) a los organismos de radiodifusión que tengan su domicilio legal en el territorio de dicho Estado, con respecto a las emisiones difundidas desde emisoras situadas en su territorio.

2. El “mismo trato que a los nacionales” estará sujeto a la protección expresamente concedida y a las limitaciones concretamente previstas en la presente Convención (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, 1961).

### **3. Convenio de Berna para la Protección de las Obras Literarias y Artísticas (1971)**

Artículo 1: Los países a los cuales se aplica el presente Convenio están constituidos en Unión para la protección de los derechos de los autores sobre sus obras literarias y artísticas.

Artículo 2.1: Los términos "obras literarias y artísticas" comprenden todas las producciones en el campo literario, científico y artístico, cualquiera que sea el modo o forma de expresión, tales como los libros, folletos y otros escritos; las conferencias, alocuciones, sermones y otras obras de la misma naturaleza; las obras dramáticas o dramático-musicales; las obras coreográficas y las pantomimas; las composiciones musicales con o sin letra; las obras cinematográficas, a las cuales se asimilan las obras expresadas por procedimiento análogo a la cinematografía; las obras de dibujo, pintura, arquitectura, escultura, grabado, litografía; las obras fotográficas a las cuales se asimilan las expresadas por procedimiento análogo a la fotografía; las obras de artes aplicadas; las ilustraciones, mapas, planos, croquis y obras plásticas relativos a la geografía, a la topografía, a la arquitectura o a las ciencias (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, 1971).

### **4. Convenio de París para la Protección de la Propiedad Industrial (1883)**

Artículo 1.1: Los países a los cuales se aplica el Convenio se constituyen en Unión para la Protección de la Propiedad Industrial.

Artículo 1.3: La Propiedad industrial se entiende en su acepción más amplia y se aplica no sólo a la industria y al comercio propiamente dichos, sino también al dominio de las industrias agrícolas y extractivas y a todos los productos fabricados o naturales, por ejemplo: vinos, granos, hojas de tabaco, frutos, animales, minerales, aguas minerales, cervezas, flores, harinas (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, 1883).

### **5. Tratado de Cooperación en materia de Patentes (1970)**

Artículo (1): 1. Los Estados parte en el presente Tratado (denominados en adelante "Estados contratantes") se constituyen en Unión para la cooperación en la presentación, búsqueda y examen de las solicitudes de protección de las invenciones [...] (Instituto Nacional de la Propiedad Industrial, 1970).

### **6. Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial 2003**

Artículo 2°

1. Se entiende por “patrimonio cultural inmaterial” los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas -junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes- que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las

comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana. A los efectos de la presente Convención, se tendrá en cuenta únicamente el patrimonio cultural inmaterial que sea compatible con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes y con los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible.

2. El “patrimonio cultural inmaterial”, según se define en el párrafo 1 supra, se manifiesta en particular en los ámbitos siguientes:

- a) tradiciones y expresiones orales, incluido el idioma como vehículo del patrimonio cultural inmaterial;
- b) artes del espectáculo;
- c) usos sociales, rituales y actos festivos;
- d) conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo;
- e) técnicas artesanales tradicionales.

[...] (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2003).

#### **7. Convención Universal sobre Derechos de Autor (1971)**

Artículo I: Cada uno de los Estados contratantes se compromete a adoptar todas las disposiciones necesarias a fin de asegurar una protección suficiente y efectiva de los derechos de los autores, o de cualesquiera otros titulares de estos derechos, sobre las obras literarias, científicas y artísticas tales como los escritos, las obras musicales, dramáticas y cinematográficas y las de pintura, grabado y escultura (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1971).

#### **Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial. Recomendaciones Generales XXIII (51). Sobre los derechos de las poblaciones indígenas (agosto 1997)**

4. El Comité exhorta en particular a los Estados Partes a que:

d. Garanticen que los miembros de las poblaciones indígenas gocen de derechos iguales con respecto a su participación efectiva en la vida pública y que no se adopte decisión alguna directamente relacionada con sus derechos e intereses sin su consentimiento informado (Human Rights Library, 2000).

#### **8. Declaración Universal sobre el Genoma Humano y Derechos Humanos, adoptada por la Conferencia General (UNESCO 1997)**

[...] Reconociendo que las investigaciones sobre el genoma humano y sus aplicaciones abren inmensas perspectivas de mejoramiento de la salud de los individuos y de toda la humanidad, pero destacando que deben al mismo tiempo respetar plenamente la dignidad, la libertad y los derechos de la persona humana, así como la prohibición de toda forma de discriminación fundada en las características genéticas [...]

Artículo 5 (b): En todos los casos, se recabará el consentimiento previo, libre e informado de la persona interesada. si ésta no está en condiciones de manifestarla, el consentimiento o autorización habrán de obtenerse de conformidad con lo que estipule la ley, teniendo en cuenta el interés superior del interesado (Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1997).



9. **Declaración de Principios Jurídicamente no Vinculante de la CNUMAD para un Consenso Mundial sobre el Manejo, Conservación y Desarrollo Sostenible de Todos los Tipos de Bosques (Naciones Unidas 1992)**

12(d): Habría que reconocer, respetar, registrar, desarrollar y, según procediera, introducir en la ejecución de programas la capacidad autóctona y los conocimientos locales pertinentes en materia de conservación y desarrollo sostenible de los bosques, con apoyo institucional y financiero y en colaboración con los miembros de las comunidades locales interesadas. Por consiguiente, los beneficios que se obtuvieran del aprovechamiento de los conocimientos autóctonos deberían compartirse equitativamente con esas personas (Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales, 1992).

10. **Informe de la Relatora Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías sobre la Protección del patrimonio de los pueblos indígenas (Naciones Unidas 1997).**

Párrafo 159. Los pueblos indígenas han sido especialmente vulnerables a la pérdida de su patrimonio como entidades diferentes. Como por lo general los gobiernos los consideran "atrasados", han sido objeto de políticas agresivas de asimilación cultural. Con frecuencia sus artes y conocimientos no se consideraron como tesoros mundiales, sino que simplemente se destruyeron durante el proceso de colonización. A menudo se dio más valor a sus cuerpos que a su cultura, que fue coleccionada por museos. El turismo, una creciente demanda de arte "primitivo" por los consumidores y el desarrollo de la biotecnología amenazan ahora la capacidad de los pueblos indígenas para proteger lo que queda de su patrimonio (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 1997).

La mayoría de los derechos a la protección intelectual de las poblaciones indígenas están consagrados principalmente en el convenio 169 de la OIT y en la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, aunque también se encuentran en distintos tratados y convenciones, pero les corresponde a las comunidades exigir que se garanticen. En el ámbito de la protección de la propiedad intelectual podemos interpretar que el artículo 5º, del Convenio 169 de la OIT –máximo ordenamiento de protección y garantía de los derechos de los pueblos originarios– enuncia las prerrogativas que tienen los pueblos indígenas sobre el reconocimiento y la protección de la producción de su conocimiento y expresiones culturales. El artículo señala que:

- a) deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales propios de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean tanto colectiva como individualmente;
- b) deberá respetarse la integridad de los valores, prácticas e instituciones de esos pueblos;
- c) deberán adoptarse, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y de trabajo (Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, 2014, Art. 5º).

El convenio se fundamenta en el respeto a las culturas y las formas de vida de los pueblos indígenas. Trata de la situación de más de cinco mil pueblos e identidades originarias; poseedores de idiomas, culturas, modos de sustento y sistemas de conocimiento diversos, como invención de técnica, herramientas, arte, bordados, textiles, música, cantos (y que en muchos países enfrentan discriminación adquisitiva, plagio y condiciones de explotación mercantil).

Aunque el Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, no refiere en específico sobre el derecho de propiedad intelectual de los pueblos

indígenas, podemos considerar que para estos efectos establece obligaciones a los gobiernos, que deberán asumir la responsabilidad de desarrollar –con la participación de los pueblos interesados– una acción coordinada y sistemática, con miras a proteger los derechos de los pueblos y a garantizar el respeto de su integridad. En el marco de estas acciones, se impone la obligación de promover la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de los pueblos, con respeto de su identidad social y cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones (Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, 2014, Artículo 2°).

En la (Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas [DDPI], 2007) se enuncian los siguientes derechos relativos a la propiedad intelectual de los pueblos indígenas:

#### Artículo 11

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a practicar y revitalizar sus tradiciones y costumbres culturales. Ello incluye el derecho a mantener, proteger y desarrollar las manifestaciones pasadas, presentes y futuras de sus culturas, como lugares arqueológicos e históricos, objetos, diseños, ceremonias, tecnologías, artes visuales e interpretativas y literaturas.

2. Los Estados proporcionarán reparación por medio de mecanismos eficaces, que podrán incluir la restitución, establecidos conjuntamente con los pueblos indígenas, respecto de los bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales de que hayan sido privados sin su consentimiento libre, previo e informado o en violación de sus leyes, tradiciones y costumbres

#### Artículo 13

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a revitalizar, utilizar, fomentar y transmitir a las generaciones futuras sus historias, idiomas, tradiciones orales, filosofías, sistemas de escritura y literaturas, y a atribuir nombres a sus comunidades, lugares y personas, así como a mantenerlos.

2. Los Estados adoptarán medidas eficaces para asegurar la protección de ese derecho y también para asegurar que los pueblos indígenas puedan entender y hacerse entender en las actuaciones políticas, jurídicas y administrativas, proporcionando para ello, cuando sea necesario, servicios de interpretación u otros medios adecuados.

#### Artículo 24

1. Los pueblos indígenas tienen derecho a sus propias medicinas tradicionales y a mantener sus prácticas de salud, incluida la conservación de sus plantas medicinales, animales y minerales de interés vital. Las personas indígenas también tienen derecho de acceso, sin discriminación alguna, a todos los servicios sociales y de salud.

#### Artículo 31

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

La Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de la UNESCO, realizada en París el 20 de octubre de 2005, establece que:

Reconociendo la importancia de los derechos de propiedad intelectual para sostener a quienes participan en la creatividad cultural.

Persuadida de que las actividades, los bienes y los servicios culturales son de índole a la vez económica y cultural, porque son portadores de identidades, valores y significados, y por consiguiente no deben tratarse como si sólo tuviesen un valor comercial (Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 2013).

En el siguiente apartado se analiza el marco jurídico que se desprende de los instrumentos regionales que prevén la protección de los derechos de propiedad intelectual de los pueblos indígenas, se enumeran una serie de derechos relativos a los pueblos indígenas.

#### **Regionales (Interamericano)**

Si descendemos en esta cadena normativa, según el ámbito territorial de la aplicación de las normas internacionales, también podemos encontrarnos referencias al campo de la propiedad intelectual en otros instrumentos internacionales, pero de alcance regional. Evidentemente, en el caso interamericano hemos de considerar la normativa aprobada por la Organización de Estados Americanos (OEA).

Es importante señalar que, aunque los Estados miembros de la OEA han aprobado normas en esta materia, no reside en el hecho de que esta, es decir, la propiedad intelectual, forme parte de las políticas reflejadas en cada Estado; más lejos está la aplicación de las normas en el contexto indígena.

#### **Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas**

Artículo XXVIII.

Capítulo: Protección del Patrimonio Cultural y de la Propiedad Intelectual.

1. Los pueblos indígenas tienen derecho al pleno reconocimiento y respeto a la propiedad, dominio, posesión, control, desarrollo y protección de su patrimonio cultural material e inmaterial, y propiedad intelectual, incluyendo la naturaleza colectiva de los mismos, transmitido a través de los milenios, de generación en generación (Organización de Estados Americanos, 2016).

#### **IV. La organización mundial de la propiedad intelectual y su competencia**

Uno de los principales organismos de carácter internacional que aborda de manera integral la propiedad intelectual es la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI). Sin embargo, su relación con la protección interseccional de la población indígena ha sido limitada, por lo que no hay una protección específica para las comunidades indígenas.

En las siguientes líneas podemos dimensionar ¿qué es la OMPI y cuál es su función? A continuación, se detallan particularidades de la OMPI:

Creada en 1970, la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual (OMPI) es una organización internacional cuyo objetivo es velar por la protección de los derechos de los creadores y los titulares de propiedad intelectual a nivel mundial y, por consiguiente, contribuir a que se reconozca y se recompense el ingenio de los inventores, autores y artistas. (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, 2020, pág. 21)

Los tratados que la OMPI administra, junto con las normas nacionales y regionales, constituyen el marco jurídico internacional de la propiedad intelectual.

## V. Cuestiones actuales de los pueblos indígenas en la OMPI

A continuación, se enuncian las cuestiones que se están examinando en la Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, para poder cristalizar la exigencia reciente de quienes integran pueblos originarios en el mundo sobre garantizar la protección de la propiedad intelectual colectiva de los pueblos indígenas.

El Comité Intergubernamental de la OMPI sobre Propiedad Intelectual y Recursos Genéticos, Conocimientos Tradicionales y Folclore (CIG)<sup>38</sup>, tiene en desarrollo un instrumento jurídico internacional para la protección de los conocimientos tradicionales de los pueblos originarios relacionados con los recursos genéticos (RR.GG.)<sup>39</sup>. Ese instrumento preverá la protección integral de los conocimientos tradicionales de los pueblos originarios, destacando los siguientes elementos:

- Prevenir la concesión errónea de patentes. En general se considera que debe impedirse la cesión de patentes sobre invenciones basadas en los recursos genéticos o desarrolladas a partir de estos (y relacionadas con los conocimientos tradicionales) que no cumplan con los requisitos vigentes de novedad y actividad inventiva. Para ayudar a los examinadores de patentes a encontrar el estado de la técnica que necesiten y evitar el otorgamiento erróneo de patentes, esta organización ha mejorado sus herramientas de búsqueda y sistemas de clasificación de patentes y se ha propuesto que se creen bases de datos y sistemas de información relacionados con los recursos genéticos, a fin de abordar esta situación que impacta directamente a los intereses de los integrantes de pueblos originarios de todo el mundo (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual, 2020).
- Asegurar y hacer un seguimiento de los marcos de acceso y participación en los beneficios. Los requisitos de divulgación son una de las propuestas para abordar esta cuestión. En virtud de tales requerimientos, los solicitantes de patentes (y quizás también de otras formas de propiedad intelectual) deben divulgar diversas categorías de información sobre recursos genéticos, como su fuente u origen, o pruebas de que se ha obtenido el consentimiento fundamentado previo y el acceso a los beneficios cuando tales recursos genéticos se utilicen para elaborar la invención que se reivindica en la solicitud de patente (Ídem).

Es muy relevante la iniciativa que intenta construir este organismo para proteger todos aquellos conocimientos tradicionales basados en las prácticas culturales y los conocimientos de los pueblos originarios del mundo, pues gran parte de los cosméticos y fármacos que conocemos tienen orígenes en estas prácticas y saberes. Resulta más interesante cuando hablamos de los recursos genéticos que se han utilizado de generación en generación para mejorar la salud física, mental y espiritual de las personas. La medicina tradicional (herbolaría), por ejemplo, es un claro conocimiento que se ha usado en la salud de los pueblos originarios, y en los actuales países se registran prácticas ancestrales mediante el empleo de las plantas medicinales para tratamientos terapéuticos para distintos síntomas o enfermedades. Muchas empresas, sobre todo las de fármacos o cosméticos, han aprovechado las propiedades curativas de las plantas para comercializar los productos en el mercado global, en muchas ocasiones bajo las mismas técnicas de producción que de las que se han servido los pueblos indígenas de forma milenaria.

Consideramos que las organizaciones internacionales que protegen y garantizan la propiedad intelectual atraviesan por un momento histórico. Esta es una etapa fundacional de lo que será el futuro de una protección genuina a los saberes, técnicas, y la producción de la medicina tradicional de los pueblos originarios. La implementación de nuevos tratados y las reformas a sus normas legales de los últimos años han puesto en el centro de la actividad al Estado y a la labor jurisdiccional. La garantía y

---

<sup>38</sup> Creado en 2000, este comité es una instancia de la OMPI que prevé la protección de los recursos genéticos, los conocimientos tradicionales y las expresiones culturales tradicionales.

<sup>39</sup> El término de “recursos genéticos” (RR.GG.) se refiere al material genético de valor real o potencial. El material genético es aquel de origen vegetal, animal, microbiano o de otro tipo que contenga unidades funcionales de la herencia (Organización Mundial de la Propiedad Intelectual). Consultado el día 12 de agosto de 2020 en: <https://www.wipo.int/tk/es/genetic/>

el respeto irrestricto de los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas del mundo en esta nueva etapa es fundamental, por lo que las poblaciones indígenas tienen una gran oportunidad de hacer valer los derechos colectivos, una práctica que predomina en los pueblos indígenas y que en pocas –o en ninguna– ocasiones se puede individualizar, por lo que es importante tener un marco normativo internacional y nacional que contemple la protección de los derechos a la propiedad intelectual colectiva de los pueblos originarios.

Este cambio de paradigmas legales de reconocimiento de los derechos a la propiedad intelectual colectiva de los pueblos originarios en los organismos y tratados internacionales, representa la posibilidad de avanzar hacia la consolidación de una protección integral de la propiedad intelectual de los pueblos indígenas.

## **VI. Apropiación y explotación de diseños textiles por transnacionales: el caso en México**

La protección de los derechos de propiedad intelectual a favor de los pueblos indígenas en México no es muy diferente a la realidad de otros países latinoamericanos. En 2001<sup>40</sup>, y posteriormente en 2011<sup>41</sup>, se llevaron a cabo importantes reformas en el cuerpo legislativo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, principalmente referidas al reconocimiento de los pueblos indígenas, así como algunos de los derechos fundamentales en materia indígena. Con estos cambios constitucionales, por primera vez, México se reconoció como una nación pluricultural<sup>42</sup>; y se certificaron además, otros derechos de los pueblos originarios, como los derechos territoriales, a la autonomía, a la consulta previa, libre e informada y de autodeterminación; así como también el derecho a mantener sus culturas, sus lenguas, sus propias instituciones de organización, de gobierno, entre otros. A la fecha se ha pasado por alto desarrollar las leyes secundarias que permitan la aplicabilidad de dichas reformas constitucionales.

Respecto a la protección del derecho de propiedad intelectual de los pueblos indígenas, en las reformas constitucionales enunciadas no se hizo referencia alguna. No obstante, el artículo 2° constitucional en su apartado A, establece el derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación y autonomía para “preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad” (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2020, Artículo 2°).

De igual forma, en el apartado B del texto constitucional en cita se establece la obligación del Estado en su conjunto, esto es, los tres órdenes de gobierno: Federación, entidades Federativas y Municipios para:

promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, establecerán las instituciones y determinarán las políticas necesarias para garantizar la vigencia de los derechos de los indígenas y el desarrollo integral de sus pueblos y comunidades[...] (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2020, Artículo 2°).

A pesar de que exista un marco normativo internacional en materia de protección intelectual de los pueblos originarios –aunque este no sea claro ni preciso–, el Estado mexicano poco o nada ha hecho para garantizar el derecho de propiedad intelectual de los pueblos y comunidades indígenas

---

<sup>40</sup> Las reformas del 14 de agosto de 2001 implicaron cambios en los artículos 1°, 2°, 4°, 18 y 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

<sup>41</sup> En México, el 10 de junio de 2011, se publicó en el Diario Oficial de la Federación la reforma más importante a la Constitución Federal de la República en materia de derechos humanos desde su promulgación en 1917.

<sup>42</sup> En la reforma del artículo 4° de la Constitución mexicana por primera vez se reconoció en 1992 que “la nación mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas” (reconocimiento que luego sería confirmado y ampliado en 2001, con la reforma del artículo 2°.)

que, de consolidarse una protección mínima, se traduciría –entre otras cosas– en el cumplimiento de otro apartado constitucional del mismo artículo 2°, que establezca la obligación del Estado para:

Apoyar las actividades productivas y el desarrollo sustentable de las comunidades indígenas mediante acciones que permitan alcanzar la suficiencia de sus ingresos económicos, la aplicación de estímulos para las inversiones públicas y privadas que propicien la creación de empleos, la incorporación de tecnologías para incrementar su propia capacidad productiva, así como para asegurar el acceso equitativo a los sistemas de abasto y comercialización. (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2020, Art. 2°)<sup>43</sup>

En México existe el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial (IMPI) – entidad que protege la propiedad industrial mediante la regulación y otorgamiento de patentes de invención–, que en su Ley de la Propiedad Industrial, establece las bases legales para tramitar un registro en el caso de diseños industriales, o una patente cuando se trate de una invención; y determina en su artículo 11 que “los titulares de patentes o registros podrán ser personas físicas o morales” (Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión, 1991). Este marco regulatorio representa una primera limitación para los integrantes de pueblos originarios de nuestro país, que constitucionalmente han sido reconocidos como “entidades de interés público”, y que a pesar de su constante lucha por buscar un reconocimiento como “sujetos de derecho público”, hasta la actualidad no se les ha reconocido personalidad jurídica; aunque el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) proponga una reforma constitucional que reivindica la realidad de los pueblos originarios. La diferencia entre el reconocimiento de la personalidad jurídica y el otorgamiento de la figura de interés público es sustancial, puesto que la primera implica ser titular de derechos y obligaciones, en tanto que la segunda es un tratamiento de un objeto que puede ser equiparado a un “monumento nacional”, por dar algún ejemplo.

El contenido de la ley que regula y prevé el procedimiento para el registro y solicitud de patentes no es compatible con el mandato constitucional respecto a la protección intelectual de los pueblos originarios, que estaría ligado intrínsecamente al reconocimiento de la autoría de diseños, técnicas, obras y desarrollo de conocimientos, así como el beneficio por esas creaciones intelectuales.

Esta omisión tanto legislativa como administrativa del Estado mexicano, pero además, la falta de reconocimiento a la diferencia y especificidad cultural en los contenidos de las diferentes normas jurídicas, ha evidenciado la desventaja en la que se encuentran los pueblos originarios al momento de pretender registrar ante las instituciones correspondientes<sup>44</sup> el conocimiento que crean. Pero también representa una gran dificultad para acceder a la jurisdicción del Estado para reivindicar –en procesos legales– la propiedad de los diseños indígenas que son los más “comunes”, y que muchas empresas utilizan en la producción de sus artículos que comercializan a gran escala y a niveles globales.

Sirve de ejemplo la apropiación del diseño del traje típico del pueblo indígena mixe de Tlahuitoltepec, realizado por la diseñadora francesa Isabel Marant<sup>45</sup>, y más recientemente, los diseños de diversos trajes nacionales mexicanos, igualmente apropiados y explotados comercialmente a nivel mundial por la diseñadora de modas Carolina Herrera<sup>46</sup>. Esta apropiación cultural y explotación comercial a gran escala por parte de empresas de moda textil, no toman en cuenta el alto valor cultural y el simbolismo que representan sus vestimentas para los pueblos originarios, pues ello sirve para

---

<sup>43</sup> Es un mandato constitucional que impone a la federación, las entidades federativas y los municipios para promover la igualdad de oportunidades de los indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria y abatir las carencias que afectan a los integrantes de estos pueblos.

<sup>44</sup> Tales como el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial (IMPI).

<sup>45</sup> Diversos medios de comunicación, tanto convencionales como electrónicos, publicaron información relativa al caso, entre ellos los siguientes: <https://www.milenio.com/estilo/disenadora-plagio-diseno-mixe-registro-nombre>, <https://www.youtube.com/watch?v=DPsJ7qSVKQI>, <https://impactotextil.wordpress.com/2015/06/17/la-blusa-de-tlahuitoltepec-vs-isabel-marant/>

<sup>46</sup> De acuerdo con el portal de noticias SINEMBARGO, los casos de plagio a partir del año 2012, en que se empezó a llevar un registro, involucran al menos a 23 marcas. Las empresas o casas comerciales van desde Pineda Vocalin, Carolina Herrera, Desigual, Zara, Louis Vuitton, Nestlé, Dior, Mango, entre otras. Fuente: <https://www.sinembargo.mx/22-06-2019/3599883>, consultado el 26 de junio de 2019.

identificar al pueblo al que representan, y permite que la pervivencia de su pueblo originario se mantenga fluyente entre las nuevas generaciones.

## VII. Conclusiones

El sistema neoliberal que impera hoy en día mayoritariamente en regiones del sur global –entendido este concepto en términos de desarrollo y no en términos meramente geográficos–, y con ello la expansión gradual de la globalización económica, provoca que diversas manifestaciones de creación o de conocimiento se den a conocer en distintos formatos y variedades. Esto, si bien, desde una perspectiva de visibilidad, pareciera ser una buena oportunidad para todos, no lo es cuando no se cuenta con la debida protección de los derechos que emanan de este fenómeno. Como sabemos, la propiedad intelectual tiene un claro vínculo de alienabilidad y de exclusividad respecto del uso del conocimiento, lo que para el caso de los pueblos originarios ha resultado ser un problema, debido a la falta de regularización respecto de cómo proteger sus conocimientos.

El hecho de que la concepción de propiedad en términos epistemológicos se conciba de manera muy distinta a la occidentalmente utilizada provoca una incompatibilidad a nivel sistemático, de esta manera los instrumentos existentes con relación a este tema no son lo suficientemente eficientes al momento de brindar una debida protección. Pero también debemos de reflexionar si es oportuno establecer un marco de defensa y de reconocimiento al intelecto de los pueblos originarios, en el sentido de que para ellos representa –en muchos casos– el romper con su cosmogonía de propiedad colectiva a la propiedad individual, lo cual trastocaría la convivencia colectiva que distingue a estos pueblos. En este sentido, José Soria Java lo refiere acertadamente, y ejemplifica al respecto con los derechos sobre la biodiversidad, que textualmente describe en la introducción a su obra de la siguiente manera:

El reconocimiento de los “derechos sobre la biodiversidad” en el sistema internacional implica su comercialización creando un nuevo paradigma de poder. Dicho reconocimiento lesiona los derechos de quienes siempre han convivido con la “madre tierra” y que generalmente han utilizado los recursos de la biodiversidad para su pervivencia como pueblos. Los derechos de propiedad intelectual y el sistema sui generis son contrarios a las aspiraciones de nuestros pueblos indígenas, quienes ven en este sistema el camino a la expropiación de sus conocimientos no solo en lo referente a sus saberes colectivos, sino también en los saberes asociados a la biodiversidad (Java, 2007).

Debemos considerar los pros y contras en el establecimiento de un marco jurídico regulatorio de reconocimiento y protección de la propiedad intelectual de los pueblos originarios como sujetos colectivos, pues hemos visto que los sistemas de propiedad intelectual responden a una dinámica social que busca la ganancia individual y la explotación de todo tipo de recursos (físicos y simbólicos). Los sistemas otorgan monopolios exclusivos y temporales para la explotación industrial y comercial de los recursos, y la percepción de los pueblos originarios en torno a privatizar los recursos, conocimientos, técnicas, saberes y la biodiversidad existente en los territorios indígenas, dista mucho de la idea que se tiene en la cultura occidental respecto a la propiedad privada. Por el contrario, las cosmovisiones de los pueblos indígenas enfatizan el respeto y la armonía con la madre tierra, la transmisión continua (generacional) de los conocimientos para asegurar la pervivencia cultural, así como la propiedad colectiva del territorio y los recursos que se generan en ella de forma natural. La “protección” de los conocimientos tradicionales por vía de los sistemas de propiedad intelectual puede llevar directamente a la erosión de la identidad cultural de los pueblos originarios y a su fragmentación como pueblos.

## VIII. Referencias bibliográficas

- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (27 de mayo de 1991). Obtenido de Ley de la Propiedad Industrial: <https://mexico.justia.com/federales/leyes/ley-de-la-propiedad-industrial/gdoc/>
- Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión. (18 de 05 de 2018). Ley de la Propiedad Industrial. México.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. (08 de mayo de 2020). *Cámara de Diputados del H. Congreso de la Unión*. Obtenido de [file:///D:/Trabajo%20en%20casa%20mes%20de%20Octubre/Colecci%C3%B3n%20de%20Pueblos%20Ind%C3%ADgenas/Propiedad%20intelectual/Propiedad%20intelectual/Articulo%20XX\\_files/constituci%C3%B3n%20politica%20de%20los%20estados%20unidos%20mexicanos.pdf](file:///D:/Trabajo%20en%20casa%20mes%20de%20Octubre/Colecci%C3%B3n%20de%20Pueblos%20Ind%C3%ADgenas/Propiedad%20intelectual/Propiedad%20intelectual/Articulo%20XX_files/constituci%C3%B3n%20politica%20de%20los%20estados%20unidos%20mexicanos.pdf)
- Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. (2014). Organización Internacional del Trabajo. *Artículo 5°*. Lima. [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms\\_345065.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf)
- Corte Interamericana de Derechos Humanos. (1997). Obtenido de Relatora Especial de la Subcomisión de Prevención de Discriminaciones y Protección a las Minorías sobre la Protección del patrimonio de los pueblos indígenas: <https://www.corteidh.or.cr/tablas/r912.pdf>
- Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. 2007. Art. 28. (14 de mayo de 2016). Organización de los Estados Americanos. Washington, D.C., E.U.A.
- Human Rights Library. (16 de 05 de 2000). Obtenido de Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, Recopilación de las Recomendaciones Generales y Decisiones de Interés General Adoptadas por El Comité para la Eliminación Racial.: <http://hrlibrary.umn.edu/country/spanish/Scerd-genrecomm.html>
- Instituto Nacional de la Propiedad Industrial. (16 de 05 de 2020). *Tratado de Cooperación en materia de Patentes (PCT)*. Obtenido de [https://www.inapi.cl/docs/default-source/default-document-library/articles-1028\\_recurso\\_1b00ca2369a314dc3a581f35c7a879e5e.pdf?sfvrsn=477ec009\\_0](https://www.inapi.cl/docs/default-source/default-document-library/articles-1028_recurso_1b00ca2369a314dc3a581f35c7a879e5e.pdf?sfvrsn=477ec009_0)
- Movimiento Mundial por los Bosques Tropicales. (3-14 de junio de 1992). *Principios sobre Bosques – Declaración de Principios para el Manejo Sustentable de Bosques*. Obtenido de <https://wrm.org.uy/es/otra-informacion-relevante/principios-sobre-bosques-declaracion-de-principios-para-el-manejo-sustentable-de-bosques/>
- Naciones Unidas. (1992). *Convenio Sobre la Diversidad Biológica*.
- Organización Mundial de la Propiedad Intelectual. (1961). *Convención de Roma obre la protección de los artistas intérpretes o ejecutantes, los productores de fonogramas, y los organismos de radiodifusión*. . Roma.
- Organización de Estados Americanos. (14 de mayo de 2016). Obtenido de DECLARACIÓN AMERICANA SOBRE LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: <https://www.oas.org/es/sadye/documentos/res-2888-16-es.pdf>
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (08 de 13 de 1971). Obtenido de Convención Universal Sobre Derechos de Autor: [http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=15241&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=15241&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)



- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (23 de 08 de 2003).  
Obtenido de Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial:  
[http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=17716&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=17716&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)
- Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (11 de 11 de 1997).  
Obtenido de Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos:  
[http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL\\_ID=13177&URL\\_DO=DO\\_TOPIC&URL\\_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/es/ev.php-URL_ID=13177&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)
- Organización de Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. (2013). Obtenido de  
Textos Fundamentales de la Convención de 2005 sobre la Protección y la Promoción de la  
Diversidad de Expresiones Culturales:  
[https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000225383\\_spa](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000225383_spa)
- Organización Mundial de la Propiedad Intelectual. (s.f.). *Derecho de autor*. Obtenido de Organización  
Mundial de la Propiedad Intelectual: <https://www.wipo.int/copyright/es/>
- Organización Mundial de la Propiedad Intelectual. (17 de 09 de 1883). *Organización Mundial de la  
Propiedad Intelectual (OMPI)*. Obtenido de <https://wipolex.wipo.int/es/text/287557>
- Organización Mundial de la Propiedad Intelectual. (05 de agosto de 1971). Obtenido de Convenio de  
Berna para la Protección de las Obras Literarias y Artísticas:  
<https://biblioteca.ua.es/es/propiedad-intelectual/documentos/legislacion/convenio-de-berna.pdf>
- Organización Mundial de la Propiedad Intelectual. (16 de 05 de 2020). *¿Qué es la propiedad intelectual?*  
Obtenido de World Intellectual Property Organization:  
[https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/es/intproperty/450/wipo\\_pub\\_450.pdf](https://www.wipo.int/edocs/pubdocs/es/intproperty/450/wipo_pub_450.pdf)
- Organización Mundial de la Propiedad Intelectual. (12 de 05 de 2020). *Cuestiones que se están  
examinando en la OMPI*. Obtenido de <https://www.wipo.int/tk/es/genetic/>
- Organización Mundial de la Propiedad Intelectual. (s.f.). *Recursos Genéticos*. Obtenido de  
<https://www.wipo.int/tk/es/genetic/>

## Capítulo VII

# Los pueblos indígenas en la democracia electoral mexicana: hacia una igualdad sustantiva en la participación política

Sumario: *I. A manera de introducción. II. Breves antecedentes históricos de la participación política en la Constitución de 1917. III. La constitucionalización de los derechos de los pueblos indígenas. IV. Los derechos políticos de los pueblos indígenas: el derecho de representación legislativa. V. La acción afirmativa en materia indígena en el proceso electoral federal 2017-2018. VI. Acciones afirmativas indígenas en las entidades federativas. VII. El fraude a ley, la autoadscripción indígena simple y calificada. VIII. Balance del proceso electoral federal 2017-2018 en materia de candidaturas indígenas. IX. Hacia una igualdad sustantiva en la participación política indígena. X. Reflexiones finales. XI. Referencias bibliográficas.*

Reynaldo A. Vázquez Ramírez<sup>47\*</sup>

### I. A manera de introducción

En las elecciones federales de 2018, los votantes dieron una lección al sistema político mexicano imperante de los últimos años y exigieron el establecimiento de nuevas condiciones para los sectores históricamente vulnerados, excluidos y discriminados por el Estado-nación asimilacionista de los regímenes del pasado: los pueblos y comunidades indígenas.

Dentro de este posible cambio, cobra importancia la presencia de aquellos actores que sistemáticamente no fueron considerados en la toma de las decisiones de los asuntos públicos que atañen al país. De tal modo que la actual presencia indígena no es obra de la casualidad, sino que se debe a la serie de movimientos, luchas y resistencias que se fraguaron hace décadas en contra de los sistemas políticos liberales que han pretendido imponer una sociedad culturalmente homogénea.

Vale la pena mencionar que México tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas y afroamericanos,<sup>48</sup> asentados desde la zona transfronteriza con el territorio estadounidense hasta la península de Yucatán. El mundo indígena está presente en todo el territorio mexicano con una cosmovisión propia, con manifestaciones de su cultura, del quehacer político y de otras formas de ejercicio de su libre determinación.

De acuerdo con la información oficial de la Encuesta Intercensal del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) de 2015, la población indígena es de 25 694 928 millones de personas (51.3 por ciento mujeres y 48.7 hombres), representa 21.5 por ciento de la población total. Asimismo, en dicha encuesta, 1 381 823 personas se reconocieron como afrodescendientes, lo que equivale a 1.2 por ciento de la población mexicana, aunque no debemos pasar por alto que, para 2020, el INEGI ofrecerá información actualizada sobre la población indígena y afroamericana existente en el país (INEGI 2015).

En la actualidad persisten enormes desafíos para el ejercicio efectivo de libre determinación de los pueblos indígenas en sus diversas dimensiones. Ese *statu quo* se confirma con el *Informe de la Relatora Especial sobre los derechos de los Pueblos Indígenas sobre su visita a México* en 2017, así como con los informes de los organismos no jurisdiccionales protectores de los derechos humanos, donde se

<sup>47</sup> Abogado indígena. Cuenta con el título de Experto en Pueblos Indígenas, Derechos Humanos y Cooperación Internacional por la Universidad Carlos III de Madrid. Actualmente es asesor jurídico en la LXIV Legislatura de la Cámara de Diputados. E-mail: vazquezramirez30@yahoo.com.mx

<sup>48</sup> Artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

denuncian los principales problemas que aquejan a los pueblos indígenas y afromexicanos de México, como los territorios concesionados; falta de acceso a los recursos naturales; carencia de acceso a la justicia; proyectos de desarrollo no consultados; desplazamiento forzado de familias; la baja participación política, entre otros aspectos.

La agenda indígena está integrada por un conjunto de temas que merecen atención prioritaria, desde demandas de acceso a los servicios básicos hasta los esfuerzos que reclaman la restitución de sus territorios. Sin embargo, las siguientes líneas se circunscriben a examinar el panorama actual de la representación política de los pueblos indígenas en el poder Legislativo federal, a partir de las acciones afirmativas implementadas en el proceso electoral pasado para garantizar su debida representación, desde luego, esto no significa que soslayemos el resto de la problemática indígena.

Este documento apela a fortalecer la representación política indígena en los diferentes espacios de decisión, lo que conlleva a superar la idea de las acciones afirmativas o compensatorias y transitar hacia una igualdad sustantiva mediante la creación de escaños o lugares destinados para los pueblos indígenas, ya sea dentro de las reglas del derecho electoral mexicano o a través de su ejercicio de autonomía política, ajena a la dinámica de los partidos políticos.

Lo que se persigue en un primer momento es una participación cuantitativa de legisladoras y legisladores indígenas en el poder Legislativo federal, se deja para otra ocasión la perspectiva cualitativa sobre la participación política indígena.

## **II. Breves antecedentes históricos de la participación política en la Constitución de 1917**

En la integración del Congreso Constituyente de 1916-1917, que tuvo como finalidad la redacción de la actual constitución de 1917, diversos grupos y sectores de la sociedad mexicana no fueron debidamente representados, como mujeres, pueblos indígenas, facciones derrotadas, entre otros. Únicamente los vencedores en el movimiento revolucionario podían ocupar los espacios políticos en calidad de diputados constituyentes, siempre que fuesen elegidos en sus regiones correspondientes. La Revolución Mexicana no fue la revolución de los indígenas, sino de los mestizos, rancheros y hacendados mexicanos, es decir, de la burguesía agraria (Korsbaek y Sámano-Rentería 2007: 200).

Es una verdad de perogrullo señalar que la Constitución de 1917 es por antonomasia el documento más importante de la historia política de México, cuyo contenido reconoció por vez primera los derechos sociales y colectivos de las personas. Sin embargo, en ese texto no figuran ni aparecen expresamente los pueblos y comunidades indígenas a pesar de que sus causas y demandas pretendieron relacionarla con el problema agrario, pues, como se sabe, este último tuvo como objetivo realizar un reparto de la riqueza y beneficiar a los campesinos e indígenas para que estos salieran de la pobreza y la marginación.

En la etapa posrevolucionaria se advierte una negación del mundo indígena en el discurso jurídico y político, pues el Estado nación implementó una política indigenista basada en la asimilación y aculturación, que tuvo su máxima expresión con la creación de instituciones y políticas orientadas a retomar la agenda indígena de aquellos tiempos (ver. Instituto Nacional Indigenista).

En los últimos años podemos identificar una ínfima representación legislativa a nivel federal de personas indígenas que ocuparon cargos a través de los partidos políticos; sin embargo, no existen elementos o registros suficientes que permitan afirmar con claridad quiénes de los que ocuparon aquellos puestos de elección popular realmente eran de origen indígena, pues es de sobra conocido que el entonces régimen político solapó todo tipo de simulaciones.

### **III. La constitucionalización de los derechos de los pueblos indígenas**

Con la entrada en vigor en 1991 del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, en términos del artículo 133 constitucional, este representó un parteaguas en el reconocimiento de la diversidad cultural del Estado mexicano; que a ello se sumarían las reformas constitucionales de 1992 y 2001 en esta materia y, recientemente, con la de 2019 se refuerza esa pluriculturalidad con el reconocimiento de los derechos de los pueblos y comunidades afromexicanas históricamente invisibilizadas.

Cabe mencionar que no es objeto de este estudio la revisión o el examen de las modificaciones constitucionales en la materia, por consiguiente, nos limitaremos a referirlas únicamente como fundamento jurídico y convencional.

Una vez aclarado esto, podemos aseverar que hoy tenemos un artículo 2º constitucional muy extenso, que reconoce la libre determinación de los pueblos indígenas en sus diversas manifestaciones (política, económica, social y cultural), lo cual no coincide necesariamente con las formas que existen en las sociedades o culturas no indígenas, occidentales o liberales.

Esa positivización de los derechos de los pueblos indígenas representa un avance sustancial, el problema deviene cuando no existe la forma, el mecanismo o el recurso para garantizarlos, de ahí la importancia de que el Estado mexicano, a través de los poderes públicos o instituciones, diseñe e implemente políticas, acciones afirmativas, medidas legislativas o administrativas que posibiliten el ejercicio de tales derechos.

Es loable la existencia de un andamiaje jurídico en materia de derechos humanos y sobre pueblos indígenas, pero son otros factores, como la pobreza, el analfabetismo, la falta de acceso a los servicios elementales y otras razones, que determinan la falta de acceso a la justicia en todos los niveles, a saber: agraria, penal, ambiental, electoral y otras.

Una de las vertientes mencionadas se relaciona con el déficit de participación política de los pueblos indígenas, veamos a continuación de manera sucinta, el estado actual del derecho de representación legislativa de los pueblos indígenas en los últimos años.

### **IV. Los derechos políticos de los pueblos indígenas: el derecho de representación legislativa**

Los derechos políticos son aquellos que tienen por finalidad proteger la participación de la ciudadanía en la gestión de los asuntos públicos y, consecuentemente, se relacionan con el funcionamiento de las instituciones democráticas (Díez-Picazo 2005: 379). Esto significa que, para ejercitar esos derechos, las personas deben tener el estatus jurídico de ciudadanía, a fin de tomar parte en la vida política del país.

Para el caso de los pueblos indígenas, sus derechos políticos pueden ejercerse en una doble dimensión. Por un lado, estos se reflejan al interior de su derecho de autogobierno o forma política que ellos adopten dentro de sus pueblos y comunidades; por otro lado, también esos derechos se ejercitan cuando su actividad política se realiza con la interacción de las instituciones públicas del Estado.

A raíz del reconocimiento nacional e internacional de los derechos de los pueblos indígenas se ha construido un bloque de constitucionalidad, integrado por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y por los tratados internacionales de los que México es parte. Ese concepto o categoría se emplea para referirse a normas que, con independencia de su inclusión en la ley fundamental, se consideran una extensión del mismo por su funcionalidad en una de dos tareas: la división del poder o tutela de derechos humanos (Zaldívar Lelo de Larrea 2017: 52).

Esto implica observar la jurisprudencia generada por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, que se deriva de una extensión de la Convención Americana sobre Derechos Humanos, pues en esos criterios se determina el contenido de los derechos humanos establecidos en este tratado internacional, de tal suerte que su fuerza vinculante se desprende de lo estipulado en el artículo 1° constitucional. (JURISPRUDENCIA EMITIDA POR LA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. ES VINCULANTE PARA LOS JUECES MEXICANOS SIEMPRE QUE SEA MÁS FAVORABLE A LA PERSONA. Jurisprudencia).

También los pueblos indígenas tienen derecho a participar en la vida política nacional y, en calidad de ciudadanas o ciudadanos, ejercer el derecho a votar y ser votados en los procesos electorales federales o locales.<sup>49</sup> Consecuentemente, tienen derecho a ser representados políticamente con base en los intereses y necesidades de los pueblos indígenas y afroamericanos de la región.

Desempeñar los cargos de elección popular como una forma de ejercer el derecho de representación política tiene su fundamento en los artículos 2°, apartado A, fracciones III y VII; 35, fracción II; 36, fracción IV, de la constitución. Mientras que, a nivel internacional este derecho se reconoce en los preceptos 25 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y 23 de la Convención Americana de Derechos Humanos, y 2° del Convenio 169 de la OIT.

Por su parte, la Corte Interamericana de Derechos Humanos, al resolver el caso *Yatama vs. Nicaragua*, señaló que los Estados parte de la Convención Americana de Derechos Humanos (México es uno de ellos), tienen la obligación de garantizar a los pueblos indígenas su participación en las decisiones políticas y en la dirección de los asuntos públicos.

A todo esto, hay que sumar que, gracias las reformas constitucionales en materia de derechos humanos de 2011, que marcaron un hito en la historia constitucional mexicana, las autoridades de cualquier índole están obligadas a fundar su actuación de conformidad con los principios de los derechos humanos reconocidos en el texto constitucional.

## V. La acción afirmativa en materia indígena en el proceso electoral federal 2017-2018

Antes de hablar entorno a la primera acción afirmativa indígena a nivel federal, resulta oportuno señalar sucintamente que estas consisten en medidas que se diseñan para situaciones en desventaja, las cuales tienen como propósito revertir escenarios de desigualdad histórica y de facto que enfrentan ciertos grupos humanos en el ejercicio de sus derechos y, con ello, garantizarles un plano de igualdad sustancial en el acceso a los bienes, servicios y oportunidades de que disponen la mayoría de los sectores sociales (ACCIONES AFIRMATIVAS. NATURALEZA, CARACTERÍSTICAS Y OBJETIVO DE SU IMPLEMENTACIÓN. Jurisprudencia 30/2014).

Resulta una obviedad decir que los pueblos y comunidades indígenas han sido desfavorecidas históricamente en todos los aspectos, ello por diversas causas, como la discriminación, la exclusión, el racismo y otros factores que han impedido tener las mismas oportunidades en condiciones de igualdad en relación con el grueso de la población. De ahí la importancia de la instrumentalización de todo tipo de acciones afirmativas necesarias, a fin de reducir la desigualdad estructural que caracteriza a este país.

Es oportuno realizar una digresión de cómo pueden justificarse y fundamentarse las acciones afirmativas desde el derecho transitorio de las enmiendas constitucionales, pues basta recordar que los artículos transitorios tienen como finalidad determinar el modo de aplicación de las normas jurídicas por parte de las autoridades o de ciertos órganos. A pesar de su naturaleza temporal, sirve para regular ciertos procesos; para el tema indígena que nos ocupa ha sido decisivo, pues conlleva ciertas consecuencias jurídicas para los entes encargados de su aplicación.

---

<sup>49</sup> Véase el artículo 35 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Por ello, es menester señalar que, con motivo de la reforma constitucional de 2001 en materia indígena, se determinó en el artículo 3° transitorio del Decreto publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 14 de agosto de ese año, establecer la demarcación territorial de los distritos electorales uninominales, la cual tomaría en consideración la ubicación de los pueblos y comunidades indígenas, a fin de promover su participación política.

En este contexto, el Consejo General del entonces Instituto Federal Electoral publicó un Acuerdo el 17 de agosto de 2004 por el que se aprobaron los criterios y consideraciones operativas en la formulación de los proyectos de división del territorio nacional en 300 distritos electorales federales uninominales. Sin embargo, fue en la sesión ordinaria del 11 de febrero de 2005,<sup>50</sup> cuando se aprobó el *Acuerdo del Consejo General del Instituto Federal Electoral por el que se establece la demarcación territorial de los trescientos distritos electorales federales uninominales en que se divide el país para su utilización en los procesos electorales federales 2005-2006 y 2008-2009*.

En ese acuerdo se consideró que, por mandato del artículo 2° constitucional, a fin de promover la igualdad de oportunidades entre los pueblos indígenas y eliminar cualquier práctica discriminatoria, se establecerían instituciones y se determinarían diversas políticas para garantizar la vigencia de los derechos de los pueblos indígenas, diseñadas y operadas conjuntamente con ellos.

En razón de esto, de los 300 distritos electorales uninominales, 28 fueron considerados de carácter preponderantemente indígena, pues, de acuerdo con los datos de aquel Censo General de Población y Vivienda 2000, más de 40 por ciento de la población se autoadscribió como indígena.

Años después, en vísperas de las elecciones de 2012, mediante el Acuerdo CG268/2011 del Consejo General del entonces Instituto Federal Electoral, se decidió mantener los 300 distritos electorales uninominales en los que se divide el país, así como las cabeceras de las cinco circunscripciones plurinominales tal y como fueron integradas en los procesos electorales federales anteriores (2005-2006 y 2008-2009). Esta distritación también fue empleada para el proceso electoral de 2015-2016.

De lo anterior se advierte que, si bien la autoridad administrativa electoral determinó en los acuerdos referidos, con base en el derecho transitorio de la reforma constitucional de 2001, cuáles eran los distritos electorales indígenas en el país según sus respectivos criterios metodológicos, no hubo una vinculatoriedad hacia los partidos políticos para la postulación de candidaturas indígenas.

En 2017 el Instituto Nacional Electoral (INE), mediante Acuerdo del Consejo General del 8 de noviembre de 2017 (INE-CG 508/2017),<sup>51</sup> por vez primera implementó una acción afirmativa para candidaturas de personas indígenas a diputaciones federales por mayoría relativa (cuota indígena), la cual implicaba que los partidos políticos y coaliciones postularan en 12 de los 28 distritos electorales indígenas (previamente identificados por el INE como se explicitó), a mujeres y hombres indígenas de manera paritaria.

No obstante, en dicho acuerdo no se advierte el motivo por el cual la autoridad electoral determinó considerar 12 de los 18 distritos electorales indígenas, pues únicamente se limitó a señalar que la participación debe reflejarse de manera concreta en la Cámara de Diputados, al ser el lugar idóneo para que tales pueblos manifiesten sus inquietudes, luchen por sus derechos y defiendan sus intereses.

En consecuencia, dicho acuerdo fue impugnado por los partidos políticos a través de los recursos de apelación, así como por personas indígenas mediante juicios para la protección de los derechos político-electorales del ciudadano, que fueron conocidos por la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (en adelante TEPJF), que, al resolver el asunto (identificado

---

<sup>50</sup> Publicado en el *Diario Oficial de la Federación* el 2 de marzo de 2005.

<sup>51</sup> Acuerdo del Consejo General por el que se indican los criterios aplicables para el registro de candidaturas a los distintos cargos de elección popular que presenten los partidos políticos, y en su caso, las coaliciones antes los Consejos del Instituto, para el Proceso Electoral Federal 2017-2018.

como SUP-RAP-726/2017 y sus acumulados), ajustó mínimamente la medida e incrementó a 13 las candidaturas.

¿Cuál fue el razonamiento del TEPJF para incrementar solamente una candidatura indígena? De acuerdo con el órgano jurisdiccional, al entrar al estudio del asunto determinó que el criterio para optimizar la medida referida era que en esos distritos electorales se concentraran de manera predominante una población indígena de 60 por ciento, situación que únicamente acontecía en 13 distritos, pues el INE había omitido considerar uno de los distritos electorales que cumplía con ese requisito. Consecuentemente, no se tomaron en cuenta el resto de los distritos electorales indígenas porque su población era menor al 60 por ciento (SUP-RAP-726/2017 y sus acumulados).

En ese contexto, no se comparte la resolución del TEPJF, porque aún persiste una subrepresentación política al no contemplarse todos los distritos electorales indígenas previamente catalogados por la autoridad electoral, además, el criterio poblacional no debe ser un elemento decisivo para determinar los escaños y garantizar la representación política de los 68 pueblos indígenas y el pueblo afromexicano del país.

## **VI. Acciones afirmativas indígenas en las entidades federativas**

La lucha por la defensa y garantía de los derechos políticos de los pueblos indígenas se ha dado por diversos caminos. En este apartado se describen sucintamente algunas experiencias desde la vía institucional o judicial para alcanzar un ejercicio pleno de sus derechos. Mientras el panorama no cambie o el Estado no ofrezca una mayor garantía en condiciones de igualdad para el disfrute de los derechos, los pueblos indígenas apostarán por diversos frentes.

La implementación de la acción afirmativa en candidaturas indígenas no fue exclusiva a nivel federal, pues también a nivel estadual tuvo aplicación a partir de vías diferentes, en virtud de la falta de voluntad política de los actores e instituciones democráticas. De tal modo que una vez más se apostó a la judicialización de los derechos políticos ante los órganos jurisdiccionales locales para demandar la implementación de acciones afirmativas.

A) En 2017, en Hidalgo, previo al inicio del proceso electoral, se solicitó ante el instituto electoral local la implementación de una acción afirmativa indígena para las diputaciones pertenecientes a los tres distritos electorales locales indígenas, previamente así considerados por el INE. Sin embargo, el acuerdo emitido por el instituto sólo tomó en cuenta una candidatura indígena en el respectivo distrito electoral indígena, motivo por el cual, dicha resolución fue controvertida por un juicio ciudadano ante el órgano jurisdiccional.

En la resolución del Tribunal Electoral del Estado de Hidalgo, este obligó a los partidos políticos o coaliciones la postulación de candidaturas indígenas en los tres distritos electorales referidos, pues, según los datos del INE, la entidad federativa en cuestión tenía alta presencia indígena en los distritos electorales mencionados (TEEH-JDC-240/2017).

B) Otro asunto relevante se presentó en Baja California, donde se solicitó la implementación de acciones afirmativas en candidaturas indígenas (diputaciones locales y ayuntamientos) para el proceso electoral local 2018-2019; sin embargo, ante la negativa del organismo público encargado de organizar las elecciones sobre la petición, se promovió recurso de impugnación ante el tribunal electoral local, que, al resolver el asunto, confirmó el fallo respectivo.

El ciudadano indígena, inconforme con la resolución, promovió un juicio ciudadano ante una Sala Regional del TEPJF, que, al dictar sentencia, confirmó lo señalado por el órgano jurisdiccional local. Finalmente, esta última resolución se controvertió ante la Sala Superior del TEPJF, que, al zanjar

el asunto, este adujo que la implementación de la acción afirmativa no podía realizarse porque el proceso electoral local estaba en marcha; sin embargo, sí obligó a la autoridad electoral local de aquella entidad, la implementación de una acción compensatoria indígena para el proceso electoral de 2021 (SUP-REC-28/2019).

C) Un asunto reciente que debemos mencionar se refiere al caso de los pueblos indígenas de Nayarit, que, al seguir el mismo camino de las experiencias anteriores, solicitaron ante el Instituto Estatal Electoral la implementación de una acción afirmativa en materia de candidaturas para diputaciones locales y en ayuntamientos con presencia indígena.

El acuerdo del instituto fue omiso sobre las peticiones señaladas, razón por la cual fue impugnada ante el Tribunal Estatal Electoral de Nayarit, que, al resolver el juicio ciudadano, determinó que el instituto estaba obligado a implementar acciones afirmativas a favor de los pueblos indígenas de aquel estado, a fin de lograr la igualdad material de dichos pueblos en el próximo proceso electoral local (TEE-JDCN-12/2019).

D) Un caso que merece atención se refiere a la reciente reforma constitucional local de Chiapas, publicada el 24 de junio de 2020, cuya finalidad fue, entre otras, garantizar la representación política de los pueblos indígenas en el congreso estatal y ayuntamientos. Sin embargo, dicha modificación constitucional adolece entre otros aspectos, como: a) la reforma es inconsulta porque no se dio participación de los pueblos indígenas en lo relativo a la representación política, b) limita la participación política indígena porque sólo obliga a los partidos políticos la postulación de candidaturas indígenas en 50 por ciento de los distritos y municipios considerados indígenas.

La reforma es inconstitucional e inconveniente por ambas consideraciones, hasta el momento en el que se escriben las presentes líneas no se tiene conocimiento de su posible impugnación mediante acción de inconstitucionalidad ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación.

## **VII. El fraude a ley, la autoadscripción indígena simple y calificada**

Una vez que el asunto de las candidaturas indígenas a las diputaciones federales se resolvió en sede jurisdiccional, los partidos políticos y las coaliciones tenían la obligación de aplicarlas; sin embargo, algunos de ellos hicieron caso omiso, pues en los distritos electorales indígenas, donde obviamente le correspondía postularse una mujer u hombre indígena, no se realizó porque ciertas candidatas y candidatos se hicieron pasar por personas indígenas, lo que constituyó un auténtico fraude a la ley.

En esa maniobra para defraudar la ley, fue corresponsable la autoridad administrativa electoral, porque de buena fe registró esas candidaturas y no exigió a las candidatas y candidatos que acreditaran fehacientemente su pertenencia étnica, la lengua u otro requisito que permitiera verificar el cumplimiento de los requisitos de elegibilidad y de autoadscripción indígena calificada de las candidaturas.

Este hecho nuevamente fue controvertido ante el TEPJF en virtud de que algunas personas indígenas se inconformaron en contra de aquellos supuestos candidatos indígenas que se hacían pasar como tales. Desafortunadamente, uno de recursos fue presentado fuera de los plazos establecidos en la ley, en tanto que, en un segundo asunto jurisdiccional, el TEPJF consideró entre otros aspectos que el candidato sí había acreditado su calidad indígena, pues no existieron pruebas fehacientes para desvirtuar su autoadscripción (SUP-REC-876/2018 Y SUP-REC-907/2018, ACUMULADOS).

Sobre este aspecto hay que mencionar que la comunidad indígena rechazó que el candidato en cuestión perteneciera a ese lugar y mucho menos que hubiese prestado algún servicio comunitario, por ello, fue muy polémico que el TEPJF haya validado esa candidatura, pues este otorgó valor



probatorio a los documentos presentados por el supuesto candidato indígena en el que acreditaba su pertenencia étnica; sin embargo, el documento probatorio en cuestión no fue emitido por la autoridad ejidal en funciones, esto es, de la autoridad máxima de la comunidad indígena respectiva.

Lejos de toda polémica generada en esa coyuntura, sobresale un tema que se originó de las impugnaciones, y que en su oportunidad se analizó por el TEPJF, el cual seguramente relucirá en las próximas elecciones de 2021: ¿qué es la autoadscripción simple o calificada?

El tema de la autoadscripción indígena puede parecer complejo. En términos generales se trata de una declaración expresa de cierta persona que manifiesta su sentido de pertenencia a un pueblo o comunidad indígena, por lo tanto, no se requiere que compruebe su afirmación. A esto también se le conoce como autoadscripción simple.

De tal suerte que la persona que se autorreconoce como indígena es porque estima contar con los atributos que caracterizan a los miembros de los pueblos indígenas, por ello, la definición corresponde a los propios pueblos indígenas y no al Estado.

Lo que se entiende por indígena ha evolucionado y seguirá en ese camino, pues, ante las constantes transformaciones políticas, económicas, culturales y sociales, esa noción se ha reformulado, antes se creía que se encontraban en contextos rurales bajo la idea de una comunidad; sin embargo, actualmente existe una importante presencia indígena en las grandes urbes debido al fenómeno migratorio, pero que afortunadamente continúan con sus roles, prácticas y tradiciones. Los pueblos indígenas no están exentos de esos cambios, y desde luego, que sus mismas sociedades no están petrificadas al interior, ni son reticentes ante las nuevas realidades que aquejan a la sociedad.

No obstante, para los efectos de obtener cierto beneficio, y en este caso, para acceder a la candidatura indígena por medio de la acción afirmativa, el TEPJF considera que debe existir una autoadscripción calificada, es decir, que la persona quien se autorreconoce como indígena deberá acreditar esa calidad con elementos probatorios, o que, en su caso, compruebe haber prestado servicios comunitarios a la comunidad a la que pertenece.

Este requisito todavía es debatible al interior del propio TEPJF, situación que comparto bajo ciertas consideraciones, sobre todo, para evitar lo que sucedió en las pasadas elecciones federales y que no tuvo ninguna consecuencia penal.

Aquí lo que interesa llamar la atención es que únicamente a las candidaturas indígenas se les exige más requisitos que los señalados en la ley, mientras que aquellas candidaturas definidas por las cúpulas partidistas no se les pide algún requisito que justifique y legitime su postulación a los cargos de elección popular, lo cual resulta lamentable.

En estas circunstancias, se puede suponer que, si determinadas personas integrantes de una comunidad indígena se autoadscriben como partes de una etnia específica, esta situación no puede controvertirse, pues ello implicará poner en duda el vínculo cultural, histórico, político o lingüístico de quienes deciden identificarse de esa manera.

Finalmente, este derecho a la identidad étnica se encuentra amparado en los artículos 2º, apartado A, fracción VIII, constitucional y 1º, numeral 2, del Convenio 169 de la OIT.

## **VIII. Balance del proceso electoral federal 2017-2018 en materia de candidaturas indígenas**

Una vez culminado el proceso electoral de 2018, se analizaron los resultados de la acción afirmativa sobre candidaturas indígenas y podemos señalar que no se cumplió el objetivo debido a las razones mencionadas. La lucha y conquista de los derechos de los pueblos indígenas continúa, pues al día de hoy no existe la voluntad de la clase política para la materialización de sus derechos.

Actualmente, la Cámara de Diputados se integra con pocos legisladores indígenas, todavía persiste claramente la subrepresentación política para los pueblos y comunidades indígenas, a esto hay que sumarle que esas acciones afirmativas fueron únicamente para el proceso electoral pasado, ello significa que se tiene que solicitar nuevamente ante la autoridad administrativa electoral o, en su caso, acudir ante los tribunales federales para la defensa del derecho de representación política, a fin de que esto sea una realidad.

Otro elemento sobresaliente entorno a los efectos de la acción afirmativa se refiere a la pertinencia de que tanto las autoridades administrativas como los órganos jurisdiccionales empleen una perspectiva intercultural en el conocimiento de los asuntos, a fin de garantizar la dimensión externa de la participación política indígena, pues advirtió que es recurrente y decisivo el criterio de población indígena para garantizar los derechos políticos de los 68 pueblos indígenas y afroamericanos que históricamente viven en este país.

No debe soslayarse la existencia de población indígena en ciertas entidades federativas, pues la falta de oportunidades ha provocado que muchas familias emigren hacia zonas fronterizas o en la región central de nuestro país, y que, desde luego, también tienen derecho a ser representados, tal y como ocurre con la figura del diputado migrante reconocido en diversas legislaciones estatales.

#### **IX. Hacia una igualdad sustantiva en la participación política indígena**

El tema de la representación indígena se encuentra en el escrutinio público y en el debate político. En materia legislativa encontramos pocas propuestas legislativas que pretendan garantizar la representación legislativa en los órganos de decisión (diputados y senados por los principios de mayoría relativa y representación proporcional) a través de escaños diseñados *ad hoc*.

Por ejemplo, en la LXIV Legislatura de la Cámara de Diputados se han presentado un par de iniciativas de reforma constitucional por parte de dos legisladoras indígenas, cuyo objeto es garantizar la representación política indígena y afroamericana en el poder Legislativo; mientras que en el Senado de la República no se tiene registro sobre alguna propuesta parlamentaria en particular.

En razón de lo anterior, es el momento de transitar de las acciones afirmativas indígenas hacia una constitucionalización de espacios o escaños legislativos, así como ocurrió con la cuota de género y que ahora es un principio constitucional que posibilita la igualdad de derechos de las mujeres y los hombres.

Por ello se plantea que las candidaturas indígenas sean reconocidas a nivel constitucional tanto para diputados como para senadores en ambos principios, ello permitirá tener mayor voz para los pueblos indígenas, así como participación en la toma de las decisiones fundamentales que fijan el rumbo del país.

Desde luego que estas modificaciones constitucionales se tienen que realizar con la participación de los pueblos y comunidades indígenas, como parte de su derecho a la consulta y que debe ser un compromiso del gobierno garantizarlo, en caso contrario, toda medida legislativa sería inconstitucional e inconvencional.

En este contexto se plantea sucintamente una propuesta de reforma constitucional que contemple por lo menos, las siguientes consideraciones:

- a) En la elección de las diputadas y diputados federales por el principio de mayoría relativa, los partidos políticos y coaliciones deben postular candidaturas indígenas y afroamericanas en los 28 distritos electorales indígenas previamente catalogados por la autoridad administrativa electoral, siempre que acrediten su vínculo comunitario o sean avalados

por la autoridad tradicional de la comunidad indígena a la que pertenecen; donde se respete en todo momento el principio constitucional de paridad de género.

- b) En cuanto a las diputaciones federales por el principio de representación proporcional, cada partido o coalición deberá registrar listas con fórmulas de candidaturas indígenas o afroamericanas que cuenten con vínculo comunitario o que sean avaladas por la autoridad tradicional de la comunidad a la que pertenecen, en las circunscripciones electorales con presencia de los distritos electorales indígenas. Para ello, se atenderá al principio constitucional de paridad de género.
- c) En el resto de las circunscripciones electorales que presentan baja población de pueblos indígenas y afroamericanas, se deberán postular por lo menos dos fórmulas de candidaturas indígenas o afroamericanas que cuenten con vínculo comunitario o que sean avaladas por la autoridad tradicional de la comunidad indígena a la que pertenecen; donde se respete en todo momento el principio constitucional de paridad de género.

## X. Reflexiones finales

La baja representación política indígena tiene orígenes desde la construcción del Estado nación mexicano, aunque debemos reconocer que en los últimos años se presenta una irrupción sin precedente alguno de diversos actores indígenas que demandan tomar parte en los asuntos políticos de este país.

Es clara la subrepresentación política en el poder Legislativo federal, sin soslayar, la ínfima representación política que se da también en el resto de cargos públicos (presidencias municipales, diputaciones locales), que presentan la misma situación.

Por ello, la lucha por la defensa de los derechos políticos de los pueblos indígenas es continua e incesante, mientras no existan las garantías que hagan posible su disfrute en condiciones de igualdad con el resto de la población, será determinante la labor jurisprudencial y hermenéutica de los órganos jurisdiccionales electorales. La judicialización de los derechos de naturaleza política ha sido el camino que permite transitar hacia una democracia plural y diversa, donde todas las voces sean escuchadas y tomadas en cuenta.

Se tiene que hacer valer el *corpus iuris* aplicable específicamente para los pueblos indígenas y afroamericanas; así como apelar a los principios de los derechos humanos y exigirlos ante las autoridades de todos los niveles de gobierno.

Ha llegado el momento para que los pueblos indígenas también encabecen los cambios estructurales del Estado mexicano, que ellos mismos sean los dueños de su propio destino, que sean considerados en la toma de las decisiones que les afecten sus derechos e intereses.

El discurso que reconoce la diversidad cultural tiene que ser una realidad, no se puede gobernar sin la inclusión de los sectores históricamente desprotegidos y excluidos desde siglos anteriores. Se terminó la etapa de que los indígenas únicamente pueden ser “mandados”, porque también ellos pueden “mandar”.

Por lo tanto, se plantea que se diseñe a nivel constitucional la representación política indígena de manera paritaria en el poder Legislativo federal, donde se respeten en todo momento aquellas regiones indígenas que propongan otra forma de intervenir en la dirección de los asuntos públicos

(candidatos independientes indígenas, candidaturas elegidas desde el interior de las comunidades indígenas, ajenos al sistema electoral).

Esto implica superar la dinámica de las acciones afirmativas o cuotas indígenas y transitar hacia una verdadera garantía de representación legislativa, pues exigen que esa omisión legislativa que ha caracterizado a varios poderes durante los últimos años se termine. Se tiene un momento histórico para aprovechar e impulsar la agenda pendiente en materia de participación política de los pueblos indígenas.

Finalmente, nos parece que la representación política (derecho a los cargos públicos) tiene que darse en todos los niveles si es que realmente se pretende un cambio profundo, es decir, que pueblos indígenas también estén al frente de los órganos constitucionales autónomos, de los poderes judiciales federal y locales, de las instituciones que combaten la discriminación y de todas aquellas encargadas de velar por los intereses de los pueblos indígenas en México.

## XI. Referencias bibliográficas

Díez-Picazo, Luis (2005): *Sistema de derechos fundamentales*, Aranzadi, Madrid.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2015): *Encuesta intercensal 2015*.  
[https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/intercensal/2015/doc/eic\\_2015\\_presentacion.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/intercensal/2015/doc/eic_2015_presentacion.pdf)

Korsbaek, Leif *et al.* (2007): “*El indigenismo en México: antecedentes y actualidad*”, en *Ra Ximhai*, vol. 3, núm. 1./www.redalyc.org/pdf/461/46130109.pdf

Zaldívar Lelo de Larrea, Arturo (2017): “Bloque de constitucionalidad: contradicción de tesis 293/2011”, en *Elementos para el estudio del juicio de amparo*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, México.

Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación

*SUP-RAP-726/2017 y sus acumulados*, 14 de diciembre de 2017.  
<https://www.te.gob.mx/colecciones/sentencias/html/SUP/2017/RAP/SUP-RAP-00726-2017.htm>

*SUP-REC-876/2018 Y SUP-REC-907/2018, ACUMULADOS*, 19 de agosto de 2018.  
[https://www.te.gob.mx/EE/SUP/2018/REC/876/SUP\\_2018\\_REC\\_876-798018.pdf](https://www.te.gob.mx/EE/SUP/2018/REC/876/SUP_2018_REC_876-798018.pdf)

*SUP-REC-28/2019*, 20 de febrero de 2019.  
<https://www.te.gob.mx/sentenciasHTML/convertir/expediente/SUP-REC-28-2019>

Jurisprudencia 30/2014. ACCIONES AFIRMATIVAS. NATURALEZA, CARACTERÍSTICAS Y OBJETIVO DE SU IMPLEMENTACIÓN. Pleno, Quinta Época, 19 de septiembre de 2014.

Tribunal Electoral del Estado de Hidalgo

*TEEH-JDC-240/2017*, 16 de enero de 2018. Disponible en: <https://www.teeh.org.mx/portal/images/pdfsentencias/2017/Diciembre/TEEHJDC2402017.pdf>

Tribunal Estatal Electoral de Nayarit

*TEE-JDCN-12/2019*, 19 de junio de 2020. Disponible en: <http://trieen.mx/wp-content/uploads/filestrieen/JDCN/TEE-JDCN-12-2019.pdf>

Suprema Corte de Justicia de la Nación

Jurisprudencia (Común). JURISPRUDENCIA EMITIDA POR LA CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS. ES VINCULANTE PARA LOS JUECES MEXICANOS SIEMPRE QUE SEA MÁS FAVORABLE A LA PERSONA. Pleno, Décima Época, abril de 2014.

## Capítulo VIII

# El territorio espacio de los pueblos originarios, caso Santa Catarina Cuexcomatlán (Tuapurie) y San Andrés Cohamiata (Tatekie)

Sumario: *I. Introducción. II. El pueblo wixárika. III. Santa Catarina Cuexcomatlán (Tuapurie). IV. San Andrés Cohamiata (Tatekie). V. Conflicto de Linderos. VI. El Territorio y los lugares sagrados. VII. Conclusiones. VIII. Referencias bibliográficas.*

Lourdes María Guadalupe Rodríguez Quiñones<sup>52</sup>

### I. Introducción

El caso que se analiza tiene que ver con dos comunidades wixárika (pueblo huichol en singular), que desde hace varios años litigan en tribunales un conflicto de linderos. Estas son Santa Catarina Cuexcomatlán (Tuapurie) y San Andrés Cohamiata (Tatekie).

Este conflicto se remonta de mucho tiempo atrás, desde que ambas comunidades recibieron sus títulos virreinales cerca del siglo XVIII; el problema se complicó cuando fueron reconocidas y tituladas por resoluciones presidenciales, con un territorio menor a lo que dictaban sus títulos virreinales.

El problema se exacerbó cuando, con motivo del Programa Procede, la comunidad de San Andrés Cohamiata (Tatekie) midió sus linderos por donde la comunidad señaló, entonces la Procuraduría Agraria, en aras de alcanzar sus metas, cometió un terrible atropello con las comunidades colindantes, ello originó que la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán (Tuapurie) iniciara un juicio agrario por la nulidad de los trabajos de Procedimiento de Delimitación, Destino y Asignación de Bienes Comunales (Procecom).

Este estudio tratará de explicar en primer término al pueblo wixárika, su origen y cómo conformó su territorio por las acciones agrarias, así como su ubicación y población para comprender un tanto su cosmovisión.

Se hablará de la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán (Tuapurie) y su compromiso tradicional por preservar la cultura wixárika y la defensa de su territorio.

Asimismo, se analizará cómo la comunidad de San Andrés Cohamiata (Tatekie), ha sido víctima de la segregación de su territorio ancestral y cómo ha tratado de defenderlo.

Parte fundamental de este estudio es conocer el desarrollo del juicio agrario que tiene enfrente a dos comunidades hermanas y cómo al final del día habrá una comunidad vencedora y

---

<sup>52</sup> Lourdes María Guadalupe Rodríguez Quiñones, es abogada por la Universidad de Guadalajara, cuenta con una maestría en Derecho Privada por la Universidad de Guadalajara, es doctorante por el Instituto de estudios Jurídicos de Jalisco, se ha desempeñado como Jefa del Departamento de Procuración de Justicia, de la Delegación Jalisco, del Instituto Nacional Indigenista, ha sido Coordinadora Regional, de la Dirección General de Asuntos Agrarios del Gobierno del estado de Jalisco; como académica ha impartido clases en el nivel medio superior y superior, en la Preparatoria de Jalisco, en la antigua Facultad de Derecho, en la maestría en Derecho, actualmente es docente en la Universidad Virtual de la Universidad de Guadalajara.

una vencida, lo que generaría graves consecuencias para la unidad del pueblo wixaritari (pueblo huichol en plural).

Se hará un breve análisis del significado de los lugares sagrados y el territorio para los pueblos originarios, lo que implica para su cohesión y su razón de ser.

Este trabajo está basado en años de experiencia como trabajadora, primero en el Instituto Nacional Indigenista y, posteriormente, en la Dirección General de Asuntos Agrarios de Jalisco; al final se presentan las conclusiones.

## II. El pueblo wixárika

Es común escuchar a las personas decir que los huicholes son originarios de Nayarit, pero el grueso de su población habita en Jalisco, en Mezquitic, Bolaños y Villa Guerrero, también encontramos población en Durango y en el vecino Nayarit.

En sus orígenes, conforme a datos analizados, la mayoría de los autores consultados muestran que los wixaritari habitaban la zona norte de Jalisco, en sus tierras bajas, desde antes de la llegada de los españoles, conformaban un grupo de tribus dedicado preponderantemente a la caza, a la recolección de frutos, llevaban una vida seminómada, son un grupo peregrino por excelencia.

No es posible precisar su origen, puede ser que los wixaritari lo tengan en distintos grupos que llegaron a la región.

Otras hipótesis relacionan que pudieron existir cuatro áreas aborígenes sujetas a diversas influencias como: los huichuales, que vivían cerca de la costa y con grandes rasgos mesoamericanos; los del sur, que habitaban de la zona del río Chapalagana, con la influencia de los grupos de Huajimic-La Yesca e Ixtlán del Río; los del norte del río Chapalagana con la influencia de los grupos chalchihuites de Zacatecas, y los del norte y centro del Chapalagana, influenciados bajo la cultura del valle de Bolaños.

Weigand (1992) establece la hipótesis sobre los antepasados de los wixaritari que estuvieron asentados en la sierra desde antes de la llegada de los españoles y posiblemente los grupos que los conformaban eran distintos culturalmente. Señala que los ancestros de los wixaritari eran independientes, aunque fuera parcialmente, de los grandes imperios que habitaron Mesoamérica. Algunos mitos hablan de cómo los antepasados de los wixaritari eran atacados en sus peregrinaciones a San Luis Potosí por águilas y jaguares, los cuales exigían de estos la entrega del peyote.

Otros autores muestran el parentesco de los wixaritari con los guachiles, ello por el parecido en la denominación; ahora bien, entre sus ascendientes pudieren encontrarse con algunas tribus teochichimecas, las cuales eran consideradas inferiores a los chichimecas por los mexicanos.

Lo cierto es que los orígenes de este pueblo los encontramos antes de la llegada de los españoles y tienen que ver con la existencia del primer marakame<sup>53</sup> y aún antes de este, como lo pudiera señalar algún wixárika de nuestro tiempo.

El pueblo wixárika habita en la zona norte de Jalisco, comprende a Mezquitic, Bolaños, Huejuquilla el Alto, así como parte de Nayarit, Zacatecas y Durango.

Por muchos años la zona norte del estado permaneció incomunicada vía terrestre por lo accidentado del terreno, existen carreteras pavimentadas a las cabeceras municipales; el acceso se realiza a través de terracerías o en avioneta. Debe señalarse que por la inseguridad muchas de las

---

<sup>53</sup> El término marakame se da al sacerdote, curandero o cantador, es una especie de chamán.

aeropistas fueron inutilizadas por el ejército mexicano, actualmente se pavimentan algunos caminos y otras se encuentran en construcción.

El área superficial de la zona wixárika abarca aproximadamente 4 000 Km<sup>2</sup>. Para los wixaritari no existen los límites geográficos y políticos, pues reconocen como parte de su territorio puntos que corresponden a Nayarit, Zacatecas, Durango y Jalisco.

La zona wixárika está formada por varios sistemas montañosos; comprende la sierra de Bolaños y Colotlán, que son parte de la Sierra Madre Occidental. El aspecto que presenta este terreno es accidentado, al visitar esta sierra, sea por vía terrestre o aérea, son notables sus grandes montañas, cañones y profundas barrancas. Los wixaritari la denominan “sierra de los wixárika”.

Existen varios ríos que bañan la zona, estos son: el Bolaños, el de Camotlán, Atengo, Santiago, Huajimic, Huaynamota, Chapalagana. La región es seca y las pocas tierras cultivables dependen de las lluvias, el sistema utilizado es el de coamil.

Se encuentran en la región wixárika climas variados desde el frío extremo, al calor intenso, ello debido a lo accidentado del terreno.

Se pueden identificar tres tipos de vegetación en la zona: bosque tropical caducifolio, pastizal y bosque de pino y encino. La vegetación cambia según las zonas, aunque en algunas encontramos bosques degradados, donde se aprecia una sobrecarga con ganado caprino, que fue introducido en la zona por programas del gobierno.

En 1895 relata Lumholtz, un hombre a caballo acudió a la sierra de los huicholes a realizar un censo, cuyos datos arrojó aproximadamente 4 000 habitantes wixaritari. Fabila estimó una población total 7 043 wixaritari en 1959.

El censo de 1990 del INEGI registró un total de 11 890 habitantes; sin embargo, se estima que existían alrededor de 18 832 hablantes de la lengua wixárika distribuidos de la siguiente manera: 9 073, en Jalisco; 8 697, en Nayarit; 953, en Durango, y 109, en Zacatecas.

A nivel nacional, en 2000 había un total de 30 686 hablantes de wixárika, de los cuales, más de 50 por ciento, es decir, 16 932 habitaban en Nayarit; 10 972 residían en Jalisco, y únicamente 1 435 personas vivían en Durango; el resto de la población (1 347), se encontraban dispersos en los demás estados del país, con excepción de Oaxaca y Tlaxcala.

En el Censo INEGI 2010 en Nayarit muestra 25 151 hablantes de wixárika; en Jalisco, 18 409; en Durango, 2 038, y Zacatecas, 1 003; con un total de 46 601 integrantes del pueblo wixárika, esperamos los resultados que arroje el censo realizado en el 2020 y con qué criterios se realizó.

El pueblo wixárika se constituye por comunidades agrarias legalmente constituidas que conservan su propia cultura y tradición, como son: San Sebastián Teponahuatlán (Wuatia) y su anexo Tuxpan de Bolaños (Tupsipa), San Andrés Cohamiata (Tatekie), Santa Catarina Cuexcomatitlán (Tuapurie), ubicadas en el norte de Jalisco, y colindan con Nayarit, Zacatecas y Durango, la de Guadalupe Ocotán (Xatsitsarie), en Nayarit, la comunidad de Bancos de Calitique o Bancos de San Hipólito fue segregada de San Andrés Cohamiata, cuyo reconocimiento sobre su territorio se ha negado por los tribunales jurisdiccionales que han resuelto sobre el particular; cuya vulnerabilidad de dichos derechos se da como en el resto del país con las comunidades indígenas que están en la misma situación de desprotección jurídico-normativa y judicial, recientemente San Lorenzo Azqueltán, conformado por wixaritari y tepehuanos, ha sufrido las consecuencias de un tardío reparto agrario.

Lo anterior permite tener una somera idea de quiénes son los wixaritari y dónde están ubicados.



### III. Santa Catarina Cuexcomatitlán (Tuapurie)

Esta comunidad se ha caracterizado por la defensa de su territorio a través de la historia. A principios del siglo pasado se documenta cómo los comuneros de Santa Catarina perdieron sus tierras. En el siguiente relato queda manifiesto lo anterior: las tierras de Santa Catarina fueron declaradas hacienda de la familia Torres:

Los de Santa Catarina pierden sus tierras. Todo sucede bajo la más estricta legalidad. 1910. C. Gobernador Constitucional del Estado Libre y soberano de Jalisco, Guadalajara. El Ayuntamiento de este Pueblo, ante Ud. expone: que se designe hacernos sabedores si es cierto que esa superioridad vendió al Licenciado D. Manuel Soto terrenos donde se tiene una Estancia que se nombra Peña Colorada si no es cierto, nos da una orden por escrito para que saque su mueble porque es mucho lo que nos perjudican nuestros sembrados ya hace nueve años que se posesionó ese terreno perteneciente a este mismo Pueblo, Santa Catarina noviembre 6 de 1910. El Gobernador Pascual Aguirre. Municipales Ignacio de la Cruz, Antonio de la Cruz, Antonio de la Cruz Antonio Chiquero, Felipe González, Franco Aguirre, ninguno sabe firmar. Comisario de la Peña Colorada se nombra Agustín de la Cruz, todos estos huicholitos lo saludamos muy afectuosamente y le suplicamos nos perdone todas nuestras faltas que por nuestra suma pobreza no tenemos ni para un sobre.<sup>54</sup>

Así es como empieza esa lucha por conservar el territorio; cuentan que los integrantes de la comisión nombrada por los comuneros de Santa Catarina dormían afuera de palacio para que les devolvieran sus tierras.



Foto tomada por Lourdes Rodríguez Quiñones. Santa Catarina Cuexcomatitlán (Tuapurie)

---

<sup>54</sup> Rojas, Beatriz. *Los Huicholes: Documentos Históricos*. INI-CIESAS. México. 1992, p 238.

Los de Santa Catarina (Tuapurie) son los más apegados “al costumbre”, es decir, a llevar a cabo las tradiciones que se han compartido oralmente generación tras generación que narran el origen del pueblo wixaritari y su cosmovisión, pues es un pueblo peregrino que tiene que acudir a sus lugares sagrados a llevar sus ofrendas; uno de ellos, que es el centro del universo, se encuentra dentro de su territorio y recibe el nombre de *Teakata*; los otros cuatro, determinados por los cuatro puntos cardinales, están en San Luis Potosí, Durango, Jalisco y Nayarit.

Santa Catarina (Tupurie), conforme a la Ley Agraria vigente, tramitó el Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales (RTBC), por resolución presidencial del 9 de agosto de 1960, publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 29 de octubre del mismo año, dicho fallo fue ejecutado en los términos establecidos por el acta de posesión y deslinde el 9 de abril de 1961.

Después, lleva a tribunales una férrea defensa de su territorio en contra de la familia Núñez y, posteriormente, contra la familia Valdez, donde recuperaron alrededor de 4 000-000 hectáreas, gracias a la reforma a Ley Agraria de 1994.

Otro ejemplo de esa defensa de sus tierras es la sostenida contra el gobierno de Jalisco, cuando se pretendió construir la carretera que va de Amatitán hasta Huejuquilla el Alto. Al inicio de los trabajos hubo una terrible destrucción del ecosistema y se bloqueó un sitio sagrado denominado “Paso del Oso”. El fallo implica para el gobierno del estado reestablecer los daños ocasionados al ecosistema, reconstrucción del sitio sagrado, la construcción de una carretera con características que respeten el entorno y la cosmovisión de la comunidad, así como un pago de indemnización por el daño al patrimonio intangible de la comunidad. Hoy día se sigue con el cumplimiento de la ejecutoria del juicio de amparo que promovió la comunidad.

Tuapurie se caracteriza por su organización a través de las asambleas comunales que se celebran durante el año (cuatro ordinarias y las extraordinarias a juicio de la comunidad), participan el gobierno tradicional, representado por el gobernador tradicional –*tatuani*– (que dura un año en su encargo), así como las autoridades agrarias, representadas por el Comisariado de Bienes Comunales (que dura tres años en su encargo, conforme la Ley Agraria), por lo que convergen autoridades civiles, agrarias y tradicionales, las cuales son respetadas por la comunidad; asimismo, existe el Consejo de Ancianos, integrado por notables de la comunidad.

Estas asambleas duran de tres a cuatro días, inician por la mañana, terminan durante la noche, se toman decisiones que son anotadas en el orden del día, tratan sobre la problemática agraria, de las tradiciones, participan también las instituciones de los tres niveles de gobierno.

Esta comunidad ha tratado de preservar las tradiciones del pueblo wixaritari. Ha tenido problemas de límites principalmente con la comunidad hermana de San Andrés Cohamiata (Tatekie), con ganaderos que ocuparon sus tierras durante mucho tiempo.

#### IV. San Andrés Cohamiata (Tatekie)

La historia de esta comunidad se ve rodeada de zozobra e infortunio; ahora damos cuenta de un análisis retrospectivo.<sup>55</sup>

Se cuenta con antecedente de una diligencia realizada el 16 de febrero de 1806, donde se practicaron trabajos para reconocer terrenos de San Andrés Cohamiata.

---

<sup>55</sup> Fuente: Archivo Histórico Agrario, Secretaría de la Reforma Agraria. Exp. 276.1/63 RTBC San Andrés Cohamiata

El 20 de mayo de 1921, los indígenas de San Andrés Cohamiata solicitaron al gobernador del estado el reconocimiento de los terrenos denominados Taquet, Saniga, el Refugio, los Negros, los Lirios, asentado que estos terrenos los tenían en litigio con hacendados de San Juan Capistrano, también manifestaban problemas con Santa Catarina y San Sebastián.

En 1948, al medirse Santa Catarina, San Andrés Cohamiata se inconformó, acordaron con Guadalupe Ocotán como límite el río Chapalagana; problemas con todos los vecinos toman cariz político en 1958 e intervienen algunos partidos políticos.

Durante 1961 se adelantan a San Andrés Cohamiata en sus acciones agrarias Santa Rosa, Haynamota y San Juan Peyotán, todas ubicadas en Nayarit.

Se obtiene la conformidad en 1962 de linderos, pero hubo gente infiltrada, mestizos que aprovecharon para recibir tierras, se dice entonces que en San Juan Peyotán y Santa Rosa hay coras y mestizos, ello en Nayarit.

Guadalupe Ocotán, en diversos documentos, se consideró que pertenecía al estado de Jalisco, en un momento de la historia San Andrés Cohamiata y su anexo Guadalupe Ocotán, formaron parte de una sola comunidad; pero a partir de la acción agraria promovida por mestizos e indígenas del estado de Nayarit, se da la separación de la comunidad de San Andrés y pasó a ser jurisdicción de Nayarit, incluso se suprimió el nombre de Huajimic, para quedar como Guadalupe Ocotán.

La comunidad de San Andrés Cohamiata era asesorada por la Confederación Campesina Independiente.

Se adelantaron para el estudio de su Resolución Comunidad Indígena de Santa Rosa y Comunidad Indígena de Guadalupe Ocotán, los ejidos el Refugio, La Purísima, el Tulillo y Huajimic 1963.

El título virreinal data de 1725 y titulaba 200 000 has.

En 1933, Nieves Muñoz invade parte de la zona de Huajimic, continuando sus hijos hoy en estas tierras, se encuentran en conflicto con la comunidad wixárika de San Sebastián Teponahuatlán (Wuatia) y su anexo Tuxpan de Bolaños (Tupsipa).

1965, se considera a Guadalupe Ocotán, municipio de Colotlán, Jalisco, esto reconocido por el Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización.

Los de San Andrés Cohamiata consideraban una superficie de 150 000 has. En documentos se le reconoce que le pertenecieron 129 500 has. No obstante, se dictaminó sólo reconocerle 74 940 has, conforme al artículo 319 del Código Agrario.

El Refugio, la Purísima y el Tulillo amañaron pertenecer a la hacienda de San Juan Capistrano en su acción agraria de dotación.

Entonces damos cuenta cómo la comunidad de San Andrés Cohamiata fue mermada en sus tierras, a manos de los mestizos que llegaban a Jalisco, Durango y Zacatecas.

En 1960 el Departamento Agrario segregó el territorio de San Andrés Cohamiata a favor de Santa Catarina, pues ambas comunidades reconocían como límite el río Chapalagana, según un acuerdo de 1888.

Entonces le fueron segregadas tierras a favor de Santa Catarina, San Juan de Ocotán, Santa Rosa, Bancos de San Hipólito o Caliteque, San Juan Capistrano, es decir siempre llegaba tarde esta comunidad, lo que con el tiempo le ha acarreado problemas de límites de linderos.

Hasta el momento el único conflicto a su favor fue el del ejido del Refugio de Zacatecas; actualmente se encuentran en litigio por conflicto de linderos con San Juan Peyotán y Santa Rosa, de

Nayarit, así como con la comunidad hermana de Santa Catarina Cuexcomatitlán. Encontrándose un conflicto constante con la comunidad de Zoquipan, también en Nayarit. En estos juicios, San Andrés ha resultado con el fallo en su contra, estos juicios se han ido al recurso de revisión que ha ordenado el perfeccionamiento de la prueba pericial.

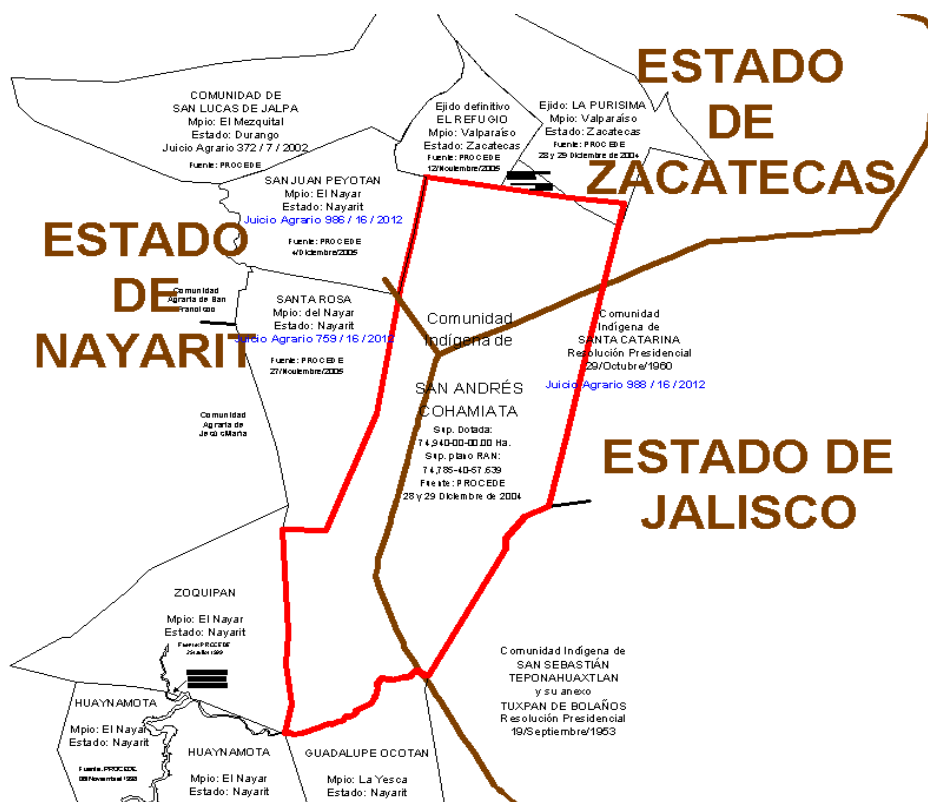
En 2004 la comunidad de San Andrés Cohamiata, a través de su asamblea, acordó llevar a cabo trabajos de Delimitación y Destino de Bienes Comunales denominado para comunidades Procecom, la comunidad decidió que se midiera su polígono, la Procuraduría Agraria era la encargada de realizar estos trabajos, al medir por las mojoneras que determinó la comunidad y midió por donde esta le señaló. La Procuraduría Agraria, en aras de alcanzar las metas que se le exigía, no tuvo el cuidado y el profesionalismo de obtener la firma de los colindantes como lo exigía la ley y generó un conflicto de linderos entre dos comunidades hermanas y con las de Nayarit.

#### V. Conflicto de linderos

Como se ha analizado, el conflicto de linderos entre las comunidades de Santa Catarina Cuexcomatitlán (Tuapurie) y San Andrés Cohamiata (Tatekie), es de años atrás, lo encontramos desde el siglo XIX, y antes de que ambas comunidades fueran tituladas y reconocidas conforme a la Ley Agraria.

Los pueblos originarios tienen en común denominador vivir alejados, en lugares a veces inhóspitos, hoy día llegar a estos sitios implica horas de camino; ya se cuenta con carreteras pavimentadas, pero no dejan de ser terracerías y se encuentran en malas condiciones, por ejemplo, para llegar a San Andrés Cohamiata, hablamos de seis a ocho horas y a Santa Catarina Cuexcomatitlán otro tanto; vía área es una hora aproximadamente.

Del gran número de hectáreas que les fueron tituladas y reconocidas, sólo 10 por ciento es cultivable. Las localidades se encuentran en mesetas rodeadas de barrancas, quizá más profundas que la de Huentitán.

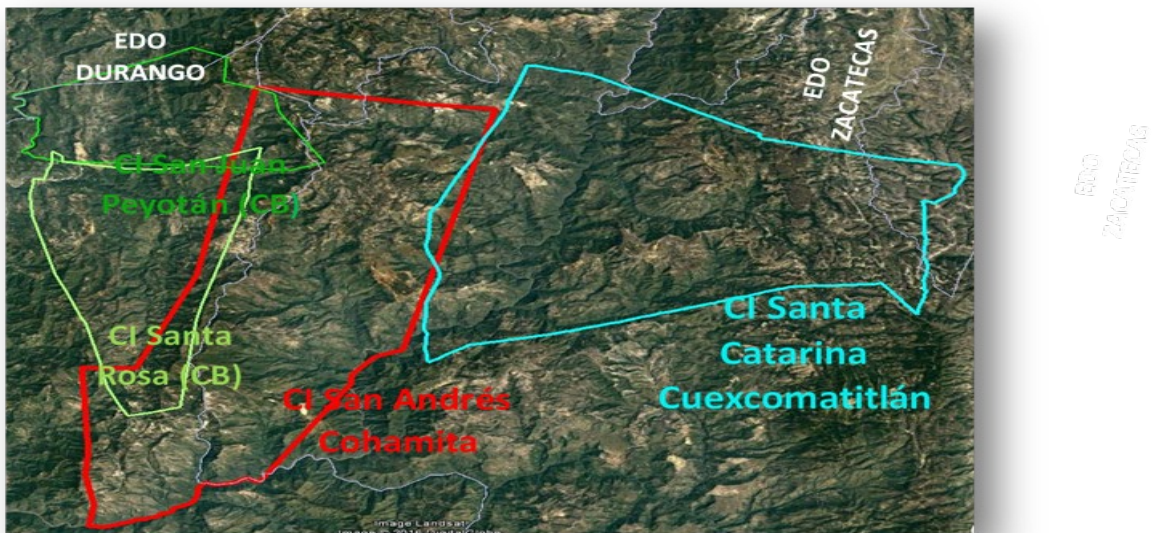


Plano elaborado conforme a las Resoluciones Presidenciales. Geógrafa Haydé Navarro Rentería.

Los conflictos de linderos los podemos resumir de la siguiente manera:

- a) CI Santa Catarina, Cuexcomatitlán, Mezquitic, Jalisco. Esta comunidad promovió la acción de nulidad de actos (trabajos de Procecom de la Comunidad de San Andrés Cohamiata) en una superficie aproximada de 1 333-58-07.61 hectáreas, se disputan las localidades de La Laguna y las Pitahayas. Juicio Agrario 115/13/2005, ahora es el Juicio Agrario 988/16/2012.
- b) CI San Juan Peyotán, municipio del Nayar, Nayarit. Existe un conflicto de linderos por la sobreposición de planos entre ambas comunidades, derivado de la Resolución Presidencial de San Juan Peyotán sobre San Andrés Cohamiata, en una superficie aproximada de 4 000-00-00 hectáreas en su viento poniente. (Controversia en la ubicación del punto denominado “Cerro del Aire” o “La Lechuguilla”). Juicio Agrario 349/13/1998, ahora 986/16/2012.
- c) CI Santa Rosa, municipio del Nayar, Nayarit.<sup>56</sup> Sobreposición de los planos definitivos de ambas comunidades en una superficie aproximada de 2 000-00-00 hectáreas. Juicio Agrario 498/13/1998, ahora 759/16/2012.

Plano Informativo Juicios Agrarios, elaborado conforme a las resoluciones presidenciales.  
Geógrafa Haydé Dolores Navarro Rentería



EDO JALISCO

El Tribunal Agrario distrito XIII, con sede en Guadalajara, determinó que los juicios que involucran a la comunidad de San Andrés Cohamiata, guardan conexión con los de Santa Catarina Cuexcomatitlán, Santa Rosa y San Juan Peyotán,<sup>57</sup> por lo tanto, se resolvieron los tres simultáneamente para tratar de no mover los linderos de las comunidades involucradas. En los tres juicios agrarios el fallo fue en contra de San Andrés Cohamiata.

La sentencia del juicio agrario entre Santa Catarina y San Andrés se dictó el 28 de febrero de 2018 por el Tribunal Unitario Agrario Distrito XVI, con sede en Guadalajara, Jalisco, Expediente

<sup>56</sup> Los juicios entre la comunidad de San Andrés Cohamiata, San Juan Peyotán y Santa Rosa, llevan 22 años en litigio.

<sup>57</sup> Cabe mencionar que los expedientes de los juicios de San Juan Peyotán y Santa Rosa, contra San Andrés Cohamiata por una extraña razón se encontraban archivados cuando estaban en el Tribunal Unitario Distrito XIII, aun cuando ya tenían citación para sentencia.

988/16/2012, conexo<sup>58</sup> con los expedientes 986/16/2012 y 759/16/2012, que corresponden a las comunidades de San Juan Peyotán y Santa Rosa, de Nayarit.

En la sentencia, la magistrada consideró que Santa Catarina acreditó los elementos constitutivos de sus pretensiones, en tanto que la comunidad de San Andrés no justificó sus acciones y defensas, declaró la nulidad del Programa de Certificación de Bienes Comunes que culminaron con el acta de comuneros del 28 y 29 de febrero de 2004, así como del plano interno de la comunidad de San Andrés, únicamente en lo relativo a la inclusión de 1 333-58-07.61 hectáreas que pertenecen a Santa Catarina, se basó el fallo en el peritaje realizado por el perito tercero en discordia.

En la revisión por resolución del Tribunal Superior Agrario, con sede en la Ciudad de México, Expediente 338/2018-16, (ambas comunidades recurrieron al fallo), se ordenó regresaran los autos al Tribunal Agrario XVI, en Guadalajara, revocándose la sentencia pronunciada el 28 de febrero de 2018, con el objetivo de que se perfeccione la prueba pericial en materia topográfica y se realice el caminamiento de sus mojoneras, entre las partes, sus peritos y el tercero en discordia, a su vez, deberán considerar las carpetas básicas, las carteras de campo, planillas de construcción, hojas de cálculo, entonces el Tribunal podrá dictar sentencia.<sup>59</sup> Hubo un voto en contra, resultaría interesante conocer el punto.

Vale la pena realizar una remembranza de cómo se llegó al juicio agrario entre las dos comunidades hermanas. En sus límites se encuentra un poblado llamado “La Laguna”, se registró en 2000 un enfrentamiento entre miembros de ambas comunidades, La Laguna se consideraba perteneciente a San Andrés Cohamiata, conforme a acuerdos y convenios firmados entre las autoridades de ambas comunidades, como aquel celebrado en la Ciudad de México, el 12 de abril de 1973, y que fue firmado ante la presencia de José Pacheco Loya, director general de Bienes Comunes, José Francisco Aldrete Pacheco, subdirector General, Antonio Quiñónez Hermosillo, jefe de la Oficina de Avenimientos y Eleodoro Cabrera Rincón, jefe de la Oficina de Estudios y Dictámenes de la propia dirección, comparecieron, por una parte, el presidente del Comisariado de Bienes Comunes Abelardo Carrillo Cosío y Pascual Cosío Flores, gobernador interino de Santa Catarina Cuexcomatlán, Mezquitic, y, por la otra, Julián Ortiz Medina, presidente del Comisariado de Bienes Comunes y Francisco Parra Aguilar gobernador de San Andrés Cohamiata, de Mezquitic, ambas de Jalisco, con el objeto de convenir sobre el problema existente entre las comunidades, que consiste en que en Santa Catarina Cuexcomatlán viven y cultivan sus tierras un grupo aproximado de ochenta campesinos que pertenecen a San Andrés Cohamiata, convinieron en los siguientes puntos:

**Primero.** Ambas comunidades, por conducto de sus representantes, expresan que fundamentalmente están conformes en que sea la voluntad de los ochenta campesinos aproximadamente, quienes desidan (*sic*) en una reunión previa su situación respecto al lugar en el que prefieran vivir y consecuentemente ambos representantes se comprometen a respetar la decisión que dicho grupo de campesinos tomen.

**Segundo.** Las autoridades de Santa Catarina Cuexcomatlán, son conformes ya aceptan respetar que si el mencionado grupo de campesinos desiden (*sic*) seguir viviendo en sus tierras, ellos los aceptan e inconsecuencia deberá procederse conforme a la Ley a la actualización censal con la finalidad de que queden incorporados en la comunidad y con los beneficios otorgados a favor de Santa Catarina Cuexcomatlán.

---

<sup>58</sup> Conforme a la resolución emitida por el Tribunal Superior Agrario 338/2018-16, consideró que no se actualiza la figura de conexidad con los recursos de revisión 338/2018-16, 339/2018-16 y 341/2018-16; lo anterior en el sentido de que el presente fallo no incide o influye en lo que se decidirá en dichos asuntos, al considerar que la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatlán, no es colindante, ni existe conflicto de tierras con Santa Rosa y San Juan Peyotán, entonces, el resultado de su juicio contra Santa Catarina no incide en el resultado del juicio entre San Andrés Cohamiata contra Santa Catarina Cuexcomatlán.

<sup>59</sup> Conforme al artículo 189 de la Ley Agraria, las sentencias de los tribunales agrarios se dictarán a verdad sabida sin necesidad de sujetarse a reglas sobre estimación de pruebas, sino apreciando los hechos y documentos según los tribunales lo estimaren debido en conciencia, fundando y motivando sus resoluciones.

**Tercera.** Las autoridades comunales de “San Andrés Cohamiata” son conformes también en que sí (*sic*) el citado grupo de campesinos, que deciden pertenecer a esta comunidad, ellos proporcionarían toda su colaboración a fin de acomodarlos en los terrenos que ya les fueron confirmados y por lo tanto pertenecerán y serán incorporados en el censo de dicha comunidad.

**Cuarta.** Las autoridades del poblado de Santa Catarina Cuexcomatitlán, en vía de aclaración manifiestan que los compañeros campesinos que desidan (*sic*) permanecer en estas tierras, ellos los aceptan con los mismos derechos y las mismas obligaciones que tienen los demás comuneros para su comunidad.

Ranchos involucrados según escrito firmado en Mezquitic, por el Delegado de Hacienda el 6 de enero de 1965. Ciruelilla, El Maguey, Los Encinos y Tierra Blanca, solicitan los de Santa Catarina, las personas que viven en esos lugares le paguen contribución.

Decidieron por la comunidad de Santa Catarina 45 personas, en una reunión celebrada en La Laguna el 9 de diciembre de 1974. Este dato se obtuvo de un escrito presentado por la CI de Santa Catarina en la Queja 1802/06/III, ante la CEDHJ.

**<sup>60</sup>Acta de conformidad levantada entre las autoridades comunales de “Santa Catarina Cuexcomatitlán, municipio de Mezquitic, y “San Andrés Cohamiata, municipio de Mezquitic, ambas del estado de Jalisco.**

En el lugar denominado “RANCHERÍA DE LA LAGUNA”, municipio de Mezquitic, se reunieron en el lugar acostumbrado para llevar las juntas comunales, 9 de diciembre de 1974 autoridades comunales y del Gobierno Tradicional de ambas comunidades, comparecieron además 80 comuneros de Santa Catarina y 25 comuneros de San Andrés.

Acordaron:

**Primero.** Ambas comunidades por conducto de sus representantes expresan fundamentalmente están conformes en que los 45 campesinos, que sigan viviendo y trabajando tierras de Santa Catarina Cuexcomatitlán, municipio de Mezquitic.

**Segundo.** Las autoridades de “SANTA CATARINA CUEXCOMATITLÁN”, municipio de Mezquitic, Jal, son conformes y aceptan respetar que el mencionado grupo de 45 campesinos ya decidieron seguir viviendo y usufructuando las tierras, propiedad de la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatitlán, municipio de Mezquitic, ellos lo aceptan y en consecuencia deberán procederse conforme a los Reglamentos de la Ley Federal de la Reforma Agraria vigente, y deberán ser censados con la finalidad de que queden debidamente incorporados en la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatitlán, municipio de Mezquitic.

**Tercero.** Las autoridades comunales de “SAN ANDRÉS COHAMIATA”, municipio de Mezquitic, Jal, son conformes también en que si el citado grupo de los 45 campesinos, que desidieron (*sic*) vivir y trabajar, en las tierras de Santa Catarina, municipio de Mezquitic, ellos proporcionarían toda su colaboración y legalizados en sus derechos comunales, en la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatitlán, municipio de Mezquitic.

---

<sup>60</sup> Fuente: Archivo Histórico Agrario, Secretaría de la Reforma Agraria. Exp. 276.1/63 RTBC San Andrés Cohamiata.

**Cuarto.** Las autoridades comunales de “SANTA CATARINA CUEXCOMATITLÁN”, municipio de Mezquitic, Jal, en vía de aclaración que los 45 campesinos antes citados, ellos y todos los comuneros de esta comunidad los reciben con mucho cariño y les manifiestan que serán aceptados con los mismos derechos y obligaciones que tienen como comuneros.

**Quinto.** El censo de los 45 campesinos se hace por separado y será agregado a esta acta.

Firmaron el acta por Santa Catarina Cuexcomatitlán: Antonio Carrillo de la Cruz y Totopica Robles Cosió, Presidente y Secretario de Bienes Comunales. Por el Consejo de Vigilancia. **J. Guadalupe Carrillo**, H. Agustín Carrillo A. Eutimio de la Cruz, Presidente, Secretario y Tesorero. Gobernador Tradicional. Pascual Carrillo de la Cruz.

Firmaron el Acta por San Andrés Cohamiata: **Julián Ortiz Medina, Gerónimo Reza Valentino**, Ascención Carrillo, presidente, Secretario y Tesorero de Bienes Comunales, Gobernadores Tradicionales no se ve más que el apellido Salas, Propietario y Secretario Miguel García Ramos.

Otro ejemplo de acuerdo fue el celebrado el 21 de noviembre de 1980,<sup>61</sup> donde se consideró la resolución presidencial el 14 de septiembre de 1965, por Reconocimiento y Titulación de Bienes Comunales. Una superficie de 74 940-00-00 has.

A continuación, se indica el lindero respectivo con ambos poblados con rumbos aproximados y distancias horizontales, donde se referencian respectivas mojoneras:

Mojonera “PUERTECITO DE LA VENTANA”, localizada en los márgenes del “CHAPALAGANA” con rumbo general NORTE-FRANCO y distancia aproximada de 3,900 mts, se llega al mojón denominado “EL PILAR”. De la mojonera “EL PILAR”, con rumbo general NE y distancia aproximada de 3,800 mts., se llega al mojón denominado “EL PITAHAYO”. De la mojonera “EL PITAHAYO”, con rumbo general NE y distancia aproximada de 2250 mts., se llega a la mojonera denominada “LA MOSCA PARADA”, localizada en el camino vecinal. De la mojonera “LA MOSCA PARADA” con rumbo general NW y distancia aproximada de 3,700 mts. cruzando el Arroyo “CABEZA DE VENADO”, se llega a lo mojonera denominada “COHAMIATA”. De la mojonera “COHAMIATA”, con rumbo general NE y distancia aproximada de 4,000 mts., cruzando el camino real que conduce a “San Andrés Cohamiata”, y el arroyo de “LOS ENCINOS”, se llega al mojón denominado “LA LAGUNA”, **localizado cerca de la ranchería del mismo nombre**. De la mojonera “LA LAGUNA” con rumbo general NE y distancia aproximada de 3100 mts., cruzando el arroyo Cohamiata, se llega al mojón de “LOS VECINOS”. Del mojón de “LOS VECINOS” con rumbo general al NE y distancia aproximada de 2,900 mts., cruzando el arroyo de “EL TESORERO”, se llega al mojón “LA ZORRA”. Del mojón “LA ZORRA”, con rumbo general NE y una distancia aproximada de 11,500 mts, cruzando el arroyo de “LOS FIERROS” y el arroyo “LOS PORTALES”, se llega a la mojonera denominada “CERRO DE LA MESA”

Se hace constar por los representantes de los poblados la plena conformidad con la línea brechada y amojonada.

---

<sup>61</sup> Documentos aportados por la comunidad de San Andrés Cohamiata dentro del Procedimiento Agrario 115/13/2005, 986/16/2015.



Hasta entonces los conflictos entre ambas comunidades se resolvían por la vía del diálogo, por usos y costumbres de las comunidades, con el aval de alguna dependencia.

Después de los hechos violentos suscitados en La Laguna, se hicieron esfuerzos con la finalidad de integrar una comisión interinstitucional mediadora en 2004 formada por dependencias estatales, federales, municipales, miembros de la sociedad civil e integrantes de ambas comunidades.

Santa Catarina se dolía de los hechos suscitados en La Laguna, por la incautación de algunas herramientas por los de San Catarina, estos, a su vez, habían presentado una denuncia penal, que los de San Andrés exigían fuera retirada para seguir con los trabajos.

Las reuniones celebradas resultaron interesantes, con la participación de jóvenes, líderes de opinión de ambas comunidades, autoridades tradicionales y agrarias, Consejo de Ancianos, hubo un rico intercambio de experiencias, se tomaron acuerdos interesantes, como los siguientes:

- Ambas comunidades se comprometen a respetar y hacer respetar a los comuneros tanto física como moralmente dentro y fuera de la comunidad.
- En asuntos religiosos se comprometen a respetar sus mandas, en especial el asunto de Santo Domingo, el cual se planteará en la asamblea de Santa Catarina.
- Se consensó el número de comisionados por ambas comunidades: 5 autoridades agrarias y tradicionales; 2 Consejo de Ancianos; 2 jóvenes; 2 maestros; 2 líderes, 2 mujeres.
- Ambas comunidades consensuaron que ya no participarían representantes legales de las comunidades, ni en la mesa de intermediación ni en las reuniones de la comisión.
- Ambas comunidades acordaron no romper las pláticas de reconciliación salvo que fuera por el consenso de las comisiones y de la mesa de trabajo.
- Los conflictos individuales serán informados y resueltos a través de la comisión de intermediación.
- Mientras se llega a un acuerdo definitivo de reconciliación, no se realice ninguna construcción nueva en la zona del conflicto (La Laguna), respetando las que se encontraban desde antes.
- La comisión tendrá toda la capacidad de autoridad para resolver estos asuntos y solo en los casos que sea indispensable se llevarán para su aceptación por las asambleas respectivas.
- Cuando haya cambios en los cargos, estos se harán dando continuidad a los trabajos de reconciliación.
- No se manejará información hacia los medios masivos de comunicación dado que se trata de asuntos internos y en su caso, solo podrá hacerse con acuerdo a la mesa.
- En cuanto al cronograma se acuerda llevar a cabo una reunión en forma mensual, siendo la siguiente el 9 de julio 2004 a las 12:00 horas y continuar el día 10 hasta agotar todos los puntos en la cabecera de Mezquitic. La comisión de intermediación se compromete a entregar la mecánica de trabajo para iniciar la fase dos de los trabajos de la mesa, antes del 9 de julio de 2004.

#### **Acuerdos Generales:**

- La toma de decisiones será por consenso.
- Las decisiones que no se puedan tomar en las reuniones, la comisión respetara sus decisiones hasta que no sea consensuado con la asamblea comunal.

Se integraron a los trabajos de la mesa dos miembros de la comunidad de San Sebastián Teponahuatlán (Wuatia) y se rememoraron aquellos trabajos. Queda un recuerdo nostálgico y muchas

enseñanzas. Lo que platicaba la gente era que a ese día vivían y convivían en La Laguna, gente de las dos comunidades, incluso se habían dado casamientos entre miembros de ambas comunidades; asimismo, comentaban que era mejor arreglar este asunto entre ellos, como lo habían hecho a través de los tiempos, sin intervención de ningún agente exterior, pues llegó gente de Santa Catarina a establecer asentamientos en La Laguna.

Intempestivamente, Santa Catarina rompe las negociaciones, se retiraron de los trabajos de la mesa de intermediación y San Andrés Cohamiata ya tenía relación con la Procuraduría Agraria en los trabajos de Procecom, que dan origen al juicio agrario que tiene enfrentado desde 2005 a dos comunidades hermanas e integrantes del pueblo wixárika.

Hasta aquí un resumen de un conflicto agrario que trascendió en un juicio iniciado en 2005, es decir, 15 años de litigio en los Tribunales Agrarios, primero en el XII y posteriormente en el que actualmente conoce como XVI, por una redistribución llevada a cabo por el Tribunal Superior Agrario, que involucró otros dos juicios por conflicto de linderos.

Las sentencias ya fueron emitidas, el fallo fue contra la comunidad de San Andrés Cohamiata, en los juicios contra Santa Catarina Cuexcomatlán, Jalisco; San Juan Peyotán y Santa Rosa, Nayarit; sentencias que fueron recurridas por el Recurso de Revisión, del cual conoce el Tribunal Superior Agrario con sede en la Ciudad de México, quien ya emitió su fallo, y ordenó que se perfeccione la prueba pericial en los tres juicios para que después el Tribunal Unitario Agrario distrito XVI emitiera de nuevo sentencia, que nuevamente puede ser recurrida por las partes.

## **VI. El territorio y los lugares sagrados.**

La cultura wixárika es como la de todos los grupos humanos y a la vez única, porque constituye un universo en sí misma. Está integrada por todos los wixaritari: cada hombre, mujer, el niño y la niña y sus familias, por un territorio.

A partir de ello han construido una identidad con historia inmemorial y en su diálogo constante con el cosmos, el mundo material y el espiritual, con un idioma bello y eficaz para nombrar, adquirir y acumular conocimientos y su religión, que incluye un corpus de cantos, danzas, música, rituales, ceremonias que a menudo hallan su expresión en creaciones estéticas de gran valor universal. Los lugares sagrados, la geografía simbólica del pueblo wixárika muestra una gran cantidad de marcas que se refieren como lugares sagrados donde los ancestros quedaron petrificados. Este territorio está vigente en las acciones rituales que se refieren a los ciclos agrícola y vital, ambos imbricados dentro de un contexto cosmogónico y cosmológico.

Los wixaritari realizan extensas peregrinaciones al lejano país de la cacería del *híkuri* (peyote), en el este, y los demás lugares sagrados hacia el sur, el oeste y el norte, despliegan un territorio por San Luis Potosí, Jalisco, Nayarit, Zacatecas y Durango. Lugar sagrado, es aquel espacio reconocido y utilizado por uno o varios pueblos indígenas con fines rituales y ceremoniales relacionados con los ciclos vitales. Son centros estratégicos de convivencia comunitaria, espacios de referencia que dotan de sentido al universo indígena, sitios donde se entra en contacto con lo divino para intervenir el orden del mundo, renovar la vida y reproducir el drama de la creación, para proporcionar la lluvia, la buena cosecha.

La salud y prevenir epidemias, enfermedades y catástrofes tienen una función simbólica y social que realizan en torno a los procesos de cohesión, cultura, cuenten o no con construcciones. Lo sagrado puede manifestarse y ser reconocido en una construcción tradicional, en objetos elaborados o en elementos del entorno ecológico, como cuevas, manantiales, montículos, piedras o parajes. Este territorio histórico, que se actualiza en el proceso ritual, constituye un espacio vital no sólo para la comunidad como un todo, sino también para cada persona que pertenece individualmente a ella.

Las ceremonias del ciclo vital y los rituales de aflicción muestran el deber ritual con el cual la persona tiene que cumplir y emprender la peregrinación porque el cuerpo biológico se prolonga en el cuerpo social e histórico, el cual está marcado por los antepasados petrificados que aseguran el orden social.

La historia de los wixaritari es la historia de la peregrinación; así que la pregunta por el origen de cada cosa, o institución, se responde por medio de la historia de la “marcha de los dioses”. A la inversa: cada peregrinación actualiza el tiempo histórico desde sus orígenes, por lo tanto, andar en el espacio para dejar la ofrenda en el lugar sagrado es andar en el tiempo, esto es regresar hacia el pasado.

Dicen los wixaritari: “el mundo es una cruz, ellos sostienen esta cruz y por eso el mundo sigue”. Lo importante es aquí que el sustento no es un punto simbólico en el cual se ancla el mundo, ni es una cruz que se extiende especialmente a los cuatro rumbos, sino que la cruz es movimiento. El peregrino con su carga simbólica de objetos rituales metidos en su morral se instaura como centro del mundo, un centro que se mueve. De la misma manera que el espacio y tiempo no se mide métricamente, tampoco el tiempo se mide cronométricamente. Por otro lado, el movimiento no se da en el espacio y tiempo, sino que el movimiento genera espacio y tiempo. Por otro lado, el tiempo es crecimiento, esto es el crecimiento del producto agrícola y el crecimiento del ser humano. En la acción ritual, más exactamente, la acción ritual reafirma la genealogía con los antepasados petrificados, aquellos dioses que fueron los primeros peregrinos en el tiempo de la oscuridad o el origen de los tiempos. Tanto en el origen como ahora, el espacio crece y decrece conforme a la acción de los peregrinos.<sup>62</sup>

Los wixaritari mantienen la relación espiritual con la tierra, y consideran como sagrados varios lugares del territorio donde habitan, que se constituyen en centros ceremoniales<sup>63</sup>; en Jalisco hay 24 de ellos.

Estos lugares sagrados son aquellos puntos de donde emanaron los dioses y el mundo en la cosmovisión wixárika, los principales corresponden con los cinco puntos cardinales, de los cuales solamente uno se encuentra dentro del territorio wixárika y los cuatro restantes fuera de él:

Norte: *Hauxa Manaká* (Cerro Gordo, Durango), donde quedó la canoa de la diosa Nakawé, después del diluvio; y donde se ubica la cascada y templo de los espejos de los marakate, lugares de nacimiento del viento y del águila real.

Sur: *Xapawiyeme* (Isla de los Alacranes en el Lago de Chapala, Jalisco), donde Watákame, hombre labrador tocó tierra por vez primera después del diluvio.

Este: *Wirikuta* (Real de Catorce, San Luis Potosí), donde caminaron y se reunieron todos los dioses, es donde se efectuó la primera cacería de venado, en cuyas huellas creció el *híkuri*.

Oeste: *Tatei Aramara* (Isla del Rey, San Blas, Nayarit), representa a la diosa del mar y la reina del maíz de los cinco colores.

Centro: *Teakata* (Santa Catarina, Cuexcomatitlán, Jalisco), representa el centro del universo; este lugar es el único que se ubica dentro del territorio wixárika.

La concepción religiosa wixárika considera necesario peregrinar a dichos lugares para proveer y preservar la existencia del universo, mediante la presentación de ofrendas, como flechas y jícaras que contienen velas, chocolate, galletas, maíz, copal, tabaco, etc., para revivir la historia mítica y cazar el *híkuri*; a su vez, la práctica de su peregrinación y ceremonias constituye un elemento de supervivencia cultural.

---

<sup>62</sup> Horizontes rituales entre los huicholes de San Andrés Cohamiata. Conferencia dictada por invitación del Instituto Nacional Indigenista, Guadalajara, Jalisco, 24 de noviembre 1995. Ingrid Geist. Profesora Investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F.

<sup>63</sup> La categoría que da denominación del Centro Ceremonial se refiere a un área determinada, caracterizada por ser un lugar sacro-político, donde se localizan los templos y las casas de las autoridades. (...) Durante la mayor parte del año el Centro Ceremonial permanece deshabitado y sólo en las grandes festividades el visitante puede observar a la población que compone la comunidad. Acción Indigenista en la zona Cora Huichol, México, SEP/INI, 1971.

La geografía simbólica del pueblo wixárika muestra una gran cantidad de marcas, estas se refieren como lugares sagrados donde los ancestros quedaron petrificados. Este territorio está vigente en las acciones rituales que se refieren a los ciclos agrícola y vital, ambos imbricados dentro de un contexto cosmogónico y cosmológico.

Lugar sagrado, es aquel espacio reconocido y utilizado por uno o varios pueblos indígenas con fines rituales y ceremoniales relacionados con los ciclos vitales. Son centros estratégicos de convivencia comunitaria, espacios de referencia que dotan de sentido al universo indígena, lugares donde se entra en contacto con lo divino para intervenir el orden del mundo, renovar la vida y reproducir el drama de la creación, para proporcionar la lluvia, la buena cosecha.

Se nace wixárika, esa es la diferencia entre ser y no pertenecer a este pueblo milenario, cuya razón de ser y existir es el sentido religioso y espiritual que le da sentido a su vida, la relación con el cosmos y la naturaleza marcan su existencia, su pasaje, a través de la historia, resulta efímero, es como estar y no estar en el devenir, dicen los wixaritari, puedes portar el traje tradicional, puedes hablar la lengua, pero si no prácticas “el costumbre”, ya no te puedes considerar wixárika.

El territorio en la cosmovisión de los pueblos originarios se extiende más allá de los límites impuestos por el Estado moderno. El tiempo y el espacio no tiene cabida, así como el presente y el pasado.

El concepto de territorio ha desatado polémica con relación a los derechos de los pueblos originarios, porque es el lugar donde los indígenas recrean su vida diaria, es donde ejercen su derecho de autonomía, donde aplican sus sistemas normativos, por lo que, a continuación, se presentan algunas definiciones, respecto al territorio.

Qué mejor ahora que escuchar las voces indígenas e indigenistas reconocidos nacionales e internacionales respecto del significado del territorio y territorialidad.

Jesús Piñakwe, indígena colombiano, en su trabajo titulado Del Olvido surgimos para traer nuevas esperanzas. La jurisdicción especial indígena. Respecto al concepto territorio comenta:

...el territorio no es simplemente el espacio geográfico delimitado por el convenio. El territorio es algo que vive y permite la vida, en él se desenvuelve la memoria que nos cohesiona como unidad de diferencias. El territorio, ámbito espacial de nuestras vidas, es el mismo que debe ser protegido por nuestros pueblos del desequilibrio, pues necesitamos de él para sobrevivir con identidad. Existe una reciprocidad entre él y nosotros, que se manifiesta en el equilibrio social que permite un aprovechamiento sustentable de los recursos de que nos provee éste. El equilibrio social debe manifestarse en la protección del territorio para proveer a las futuras generaciones de un espacio rico en recursos y lleno de memoria.<sup>64</sup>

Mikel Berraondo López, nos aporta en su libro ideas y conceptos sobre los territorios indígenas: Entre el Reconocimiento de Papel y la Garantía de un Derecho. Territorios Indígenas. Al respecto señala:

Es importante dejar claro el carácter fundamental e irrenunciable que este derecho al territorio presenta para los pueblos indígenas, puesto que es el derecho donde se integran el reconocimiento de todos los derechos territoriales asociados al control sobre las tierras, territorios y recursos naturales. Y porque el reconocimiento de este derecho condiciona el

---

<sup>64</sup> Piñakwe, Jesús. Del Olvido Surgimos para traer nuevas esperanzas. La Jurisdicción Especial Indígena. Imprenta Nacional Santafé de Colombia. 1997, p. 34.

desarrollo de otros derechos culturales, religiosos o de autogobierno. En definitiva, y como los mismos pueblos indígenas señalan constantemente, la negación del derecho al territorio supone prácticamente la condena a la extinción cultural y a la asimilación en las culturas mayoritarias, puesto que, sin la posibilidad de ejercer los derechos territoriales, resulta muy difícil poder desarrollar derechos de autogobierno y derechos culturales arraigados en la relación con la tierra.<sup>65</sup>

Marco Aparicio Wilhelmi, señala que, como derecho colectivo de los pueblos indígenas, está el derecho al territorio:

Se habla de territorio o hábitat y no de tierra simplemente, para referirse al espacio necesario, o mejor dicho el espacio propio en el que cada pueblo pueda desarrollar libremente sus actividades económicas, sociales, políticas, religiosas o en general las que implique su propia cultura. La distinción es clara: mientras la idea de tierra y de propiedad de la tierra lleva más bien a un concepto típicamente civilista, territorio es jurisdicción sobre un espacio geográfico. Son puntualizaciones necesarias desde nuestros propios conceptos jurídicos. No hace falta decir que dentro de la cosmovisión indígena, la tierra es algo más que una fuente de recursos y que la relación que se establece con ella (con la madre tierra) es seguramente uno de los elementos que mejor caracterizan la identidad indígena, constituyendo quizá el más fuerte vínculo que da unidad a la gran heterogeneidad que ofrecen sus distintos pueblos. Baste con transcribir sus propias palabras: Para nosotros los indígenas, la tierra no es sólo el objeto de nuestro trabajo, la fuente de los alimentos que consumimos, sino el centro de toda nuestra vida, la base de nuestra vida, la base de nuestra organización social, el origen de nuestras tradiciones y costumbres.<sup>66</sup>

Boaventura Souza, al referirse al territorio señala:

...estos nuevos protagonismos políticos han surgido en América Latina dejaron una cosa clara. Que para ciertos grupos sociales no hay dignidad sin territorio. Es la gran reivindicación de los pueblos indígenas que no imagina el respeto de su cultura y se sus saberes sin el respeto a sus territorios, porque sus saberes están inscritos en sus territorios. Por lo tanto, no hay cualquier posibilidad de garantizar su dignidad sin garantizar la autonomía territorial.<sup>67</sup>

Con el conflicto de linderos entre las comunidades hermanas de Santa Catarina Cuexcomatitlán (Tuapurie), contra San Andrés Cohamiata (Tatekie), trastocan el ser del pueblo wixárika, ya que en la actualidad los de San Andrés se ven impedidos de llevar ofrendas a los lugares que se encuentran en Santa Catarina, sobre todo a Teakata, que es el centro del Universo en la cosmovisión wixárika; los de San Andrés cerraron el camino a una localidad de Santa Catarina donde hay un albergue (Cajones).

Por tanto, se rompe el significado del territorio y los lugares sagrados del pueblo wixaritari, ahí que las tradiciones orales no tendrían sentido, muchos integrantes de San Andrés Cohamiata y Santa Catarina tienen familias en común, se han casado en La Laguna, cabe una cuestión, ¿es realmente importante el juicio agrario o es sólo para echar por la borda el Procecom?, con el que los miembros del Consejo Nacional Indígena siempre estuvieron en desacuerdo.

---

<sup>65</sup> Berraondo, Mikel. "Entre los reconocimientos de papel y la garantía de un derecho". Territorios Indígenas, ipes, Pamplona. 2000, p. 14.

<sup>66</sup> Wilhelmi, Marco Aparicio. Pueblos Indígenas y Derechos Humanos. Universidad Deusto. Bilbao. 2006, p. 406.

<sup>67</sup> En: <http://marxismocritico.com/2014/02/03/democratizar-elterritorio-democratizar-elespacio/> Consulta: 10-III-2016

## VII. Conclusiones:

El conflicto de linderos entre las comunidades de Santa Catarina Cuexcomatitlán (Tuapurie) y San Andrés Cohamiata (Tatekie) lleva 15 años en litigio en tribunales agrarios; quizá el juicio pueda durar otro tanto, pero al final habrá una comunidad que resulte vencedora y otra perdedora, porque es una máxima jurídica “los juicios se ganan o se pierden”. Lejos de las hectáreas que se encuentran en disputa, la cohesión de un pueblo como el wixárika se encuentra en peligro, así como su razón de ser y existir, una ruptura de este tipo puede llevar a consecuencias inenarrables.

Debe agotarse la vía de la conciliación, nunca es tarde para lograr un acuerdo, vencer los orgullos, resolver el conflicto como años atrás se hacía, sin intervención de autoridades gubernamentales; un pueblo como el wixárika, merece seguir unido. El procedimiento agrario entre una de sus bondades es que siempre está abierto para una conciliación.

El juicio agrario por conflicto de linderos está trabado, se puede volver a medir, se pueden realizar mil trabajos de campo, se puede perfeccionar la prueba pericial en materia topográfica; no se puede dejar la solución al juzgador que no ve más allá de argumentos legales y pruebas periciales que distan mucho de la realidad y son siempre al leal, saber y entender del que la práctica y a favor de quien las paga; jamás reflexionaría sobre el significado del territorio, que se extiende al todo, más allá de donde el Estado nacional ha puesto límites, donde los pueblos originarios reclaman el todo. La noción de territorio es diametralmente opuesta en la cosmovisión de los pueblos originarios y el derecho positivo. Pues se difunde más allá de las fronteras que el Estado mexicano le ha dado al pueblo wixárika, adonde recrea la danza de los dioses, en el presente, en el pasado, para así preservarlo al futuro, es parte de su supervivencia y es lo que precisamente está en peligro.

Los consejos de ancianos de ambas comunidades, los jóvenes y líderes de opinión Vale la pena que se vuelvan a sentar los consejos de ancianos de ambas comunidades, los jóvenes y líderes de opinión y preguntar a los dioses, a la madre tierra que sucede, no se puede, ni se debe escindir entre dos comunidades hermanas, merece el esfuerzo intentarlo.

El círculo de la vida, el corazón (*iyari*), están heridos, el pueblo wixárika, representado por estas comunidades hermanas de Santa Catarina Cuexcomatitlán (Tuapurie) y San Andrés Cohamiata (Tatekie), es un ejemplo de supervivencia de más de 500 años, es y existe desde antes de la llegada de los españoles, y puede romperse por un conflicto de linderos, que ni son los que estuvieron, ni los que estaban, ni los que estarán.

El territorio se constituye en una meta-concepto para los pueblos originarios, pues les da unidad y cohesión a sus integrantes, está presente en diversas dimensiones: social, política, cultural, religiosa, económica. Marca su relación con elementos naturales como la “madre tierra” que es la dadora de la vida, significa la interrelación con el espacio y el tiempo. Se ejemplifica con el caso wixárika, donde el maíz, venado y peyote se conectan en el ciclo vital para este pueblo, sin ellos la vida no existe y el mundo permanecería en la oscuridad y es donde no se desea que este.

## VIII. Referencias bibliográficas

Archivo Histórico Agrario Secretaría de la Reforma Agraria

Archivo Histórico Agrario de Jalisco

Berraondo, Mikel. “Entre los reconocimientos de papel y la garantía de un derecho”. Territorios Indígenas, ipes, Pamplona. 2000

- Lumholtz, Carl. México Desconocido. Tomo I y II. New York: Charles Scribner's Sons. 1904
- Piñakwe, Jesús. Del Olvido Surgimos para traer nuevas esperanzas. La Jurisdicción Especial Indígena. Imprenta Nacional Santafé de Colombia. 1997
- Rajsbaum, Ari. Etnografía Contemporánea de los pueblos Indígenas de México” Región Occidental. México: Instituto Nacional Indigenista. 1976
- Revista jurídica Jalisciense, núm. 48
- Revista jurídica Jalisciense, núm. 54
- Rodríguez Quiñones, Lourdes. Jalisco a tiempo. Grupos Vulnerables e indígenas. Guadalajara: Universidad de Guadalajara. 1996
- Rojas, Beatriz. “Los Huicholes: Documentos Históricos). INI-CIESAS. México. 1992
- Weigand, Phil C. Ensayos sobre El Gran Nayar entre Coras, Huicholes y Tepehuanos. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos de la Embajada de Francia en México, Instituto Nacional Indigenista, El Colegio de Michoacán A.C. 1992 Zingg, M. Robert.
- Wilhelmi, Marco Aparicio. Pueblos Indígenas y Derechos Humanos. Universidad Deusto. Bilbao. 2006, p. 406.

#### **Links**

En: <http://marxismocritico.com/2014/02/03/democratizar-elterritorio-democratizar-espacio/>  
Consulta: 10-III-2016